

# **ORGANIZAÇÃO**

**Cynthia Carvalho Martins;  
Patrícia Portela Nunes;**

## **INSURREIÇÃO DE SABERES 4**

# **QUILOMBOLAS, LUTAS E PRODUÇÃO INTELECTUAL**

### **Autores:**

**Antônio Henrique França Costa**

**Cynthia Carvalho Martins**

**Danilo da Conceição Serejo Lopes**

**Dorival dos Santos**

**Gardênia Mota Ayres**

**Geovania Machado Aires**

**Luciana Railza Cunha Alves**

**Patrícia Portela Nunes**

**Raimundo Maurício Matos Paixão**

**Reginaldo Conceição da Silva**

**CYNTHIA CARVALHO MARTINS  
PATRÍCIA MARIA PORTELA NUNES**

**INSURREIÇÃO DE SABERES 4  
QUILOMBOLAS, LUTAS E PRODUÇÃO INTELECTUAL**

São Luís

2019

O livro **“Quilombolas, Lutas e Produção Intelectual”**, de autoria de sete egressos do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, com a participação/coordenação das professoras do PPGCSPA, Patrícia Portela Nunes e Cynthia Carvalho Martins celebra um projeto que vem sendo tecido há cerca de dez anos. O curso de especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão”, viabilizado pela Universidade Estadual do Maranhão, em 2009, lançou as primeiras sementes para a formação de uma nova geração de intelectuais responsáveis pela construção do pensamento social do Maranhão, a partir dos pontos de vista dos povos e comunidades tradicionais e de grupos sociais, não incluídos na versão oficial do Estado republicano no Brasil. O curso de mestrado dá seguimento à proposta, formando novos construtores do pensamento social brasileiro. Temos aqui uma publicação rara que, com certeza, servirá de referência para futuras gerações, não somente pela propriedade de fala dos autores, como também pelas contribuições de suas abordagens para a realização de uma sociologia reflexiva da história oficial da Amazônia e, por consequência, do Brasil, e da memória coletiva das lutas sociais e dos movimentos de resistência aos efeitos da colonização advinda com o projeto de Estado nação. A riqueza do livro se apresenta, também, pela seleção de artigos que nos fazem refletir sobre questões que se manifestam no cotidiano, quer seja nas práticas religiosas, artísticas, políticas educacionais, quer seja na militância política ou no exercício do fazer científico, mostrando o desafio de conjugar todos esses saberes, num diálogo constante, operacionalizando aquilo que Boaventura de Sousa Santos um dia chamou de ecologia dos saberes. A iniciativa do PPGCSPA e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia nos mostra que outro modo de fazer ciência está em curso, implicando um repensar mais acurado sobre o trabalho do intelectual, identidades e relações de poder e o livro nos convida para os aprendizados que realizações como essa sempre proporcionam.

Helciane de Fátima Abreu Araujo  
Professora de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais e  
do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da  
Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão.

© *copyright* 2019 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.  
Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA.

## **INSURREIÇÃO DE SABERES 4: QUILOMBOLAS, LUTAS E PRODUÇÃO INTELECTUAL**

### **EDITOR RESPONSÁVEL**

Claudio Eduardo de Castro

### **CONSELHO EDITORIAL**

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho  
Ana Lucia Abreu Silva  
Ana Lúcia Cunha Duarte  
Cynthia Carvalho Martins  
Eduardo Aurélio Barros Aguiar  
Emanoel Gomes de Moura  
Fabiola Oliveira Aguiar  
Helciane de Fátima Abreu Araújo  
Helidacy Maria Muniz Corrêa  
Jackson Ronie Sá da Silva

José Roberto Pereira de Sousa  
José Sampaio de Mattos Jr  
Luiz Carlos Araújo dos Santos  
Marcelo Cheche Galves  
Marcos Aurélio Saquet  
Maria Medianeira de Souza  
Maria Claudene Barros  
Maria Sílvia Antunes Furtado  
Rosa Elizabeth Acevedo Marin  
Wilma Peres Costa

Editoração: Flávia Martins Silva  
CAPA: Eugênia Marques de Castro

MARTINS, Cynthia Carvalho; NUNES, Patrícia Maria Portela :  
INSURREIÇÃO DE SABERES 4: Quilombolas, Lutas e Produção  
Intelectual. São Luís: Eduema, 2019.

p. 262.

ISBN – 978-85-8227-231-2

I - Cynthia Carvalho Martins. II - Patrícia Maria Portela Nunes. -  
INSURREIÇÃO DE SABERES 4: Quilombolas, Lutas e Produção  
Intelectual.



Cidade Universitária Paulo VI – C.P. 09  
CEP: 65055-970 – São Luís/MA  
[www.uema.br](http://www.uema.br) – [editorauema@gmail.com](mailto:editorauema@gmail.com)

## SUMÁRIO

<b>PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS E TRAJETÓRIAS INTELLECTUAIS</b>	17
--	----

**Patrícia Portela Nunes/ Cynthia Carvalho Martins**

“SOU GARDENIA MOTA AYRES, PERTENCENTE À COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTO ANTÔNIO/PENALVA (MA), ONDE MEUS FAMILIARES VIVEM; SOU QUILOMBOLA”.	30
---	----

**Gardenia Mota Ayres**

“INCENTIVADO A CONHECER OUTRAS REALIDADES, INICIEI MEU TRABALHO COMO MILITANTE NO MOVIMENTO NEGRO HÁ 21 ANOS, NO CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO E HÁ 15 ANOS NA SOCIEDADE MARANHENSE DE DIREITOS HUMANOS”	72
--	----

**Raimundo Maurício Matos Paixão**

“AS IMERSÕES AO CAMPO DA PESQUISA, JUNTO AOS TERREIROS DE UMBANDA, DÃO OUTRO MEMORIAL À PARTE, DADA AS EXPERIÊNCIAS SINGULARES DURANTE AS VISITAS NAS FESTAS DE CABOCLOS, EM NOITES NÃO PROGRAMADAS EM TABATINGA”	97
---	----

**Reginaldo Conceição da Silva**

“SOU O OITAVO FILHO DE UMA FAMÍLIA DE OITO IRMÃOS DA COMUNIDADE BAIANO QUE PERTENCE AO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE TRAMAÚNA”	129
---	-----

**Dorival dos Santos**

REFLEXOS DO CAMINHO QUE FIZ: DA TRAJETÓRIA A RESSIGNIFICAÇÃO DO OLHAR DE DENTRO DO ILÊ AXÉ ALAGBEDÊ OLODUMARE	150
---	-----

**Luciana Railza Cunha Alves**

“SOU DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA. E QUILOMBOLA ME CONSIDERO!” 180

**Danilo da Conceição Serejo Lopes**

“NESTA CONVIVÊNCIA COM AS COMUNIDADES PESQUISADAS, TRAGO PARA DISCUSSÃO AS REFLEXÕES DE UM POVO QUE LUTA COM SUAS MANIFESTAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS, A FIM DE GARANTIR A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E TER SEUS DIREITOS ASSEGURADOS” 205

**Geovania Machado Aires**

“UM DOS RESULTADOS MAIS SIGNIFICATIVOS DA MINHA TRAJETÓRIA FOI CONSEGUIR ASSOCIAR MINHA VIVÊNCIA ACADÊMICA COM AS EXPERIÊNCIAS ATÉ ENTÃO ADQUIRIDAS NO MEU PROCESSO DE MILITÂNCIA” 239

**Antônio Henrique França Costa**

POSFÁCIO 160

Davi Pereira Júnior

## APRESENTAÇÃO

Por: Luiz Alves Ferreira, Quilombola do Saco das Almas, Militante-Fundador do CCN-MA, Médico-Patologista, Professor da UFMA; Membro do Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde.

O livro “Quilombolas, Lutas e Produção Intelectual” tem como objetivo apresentar a trajetória dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – UEMA. Devo colocar primeiro a importância dos trabalhos porque dão visibilidade aos saberes e conhecimentos já existentes de povos e comunidades tradicionais, pouco discutidos na academia e nas “universidades brasileiras”, onde impera o eurocentrismo discriminatório de os matizes ideológicos.

Os temas abordados no livro constituem alternativas epistêmicas além da epistemologia dominante. Procura proporcionar um diálogo entre os saberes. Por exemplo, constatamos na leitura dos trabalhos muitos elementos da filosofia “Ubuntu”: que significa a organização social e política de povos que falam língua Banto na África. Essa filosofia consiste também nos princípios de solidariedade da partilha e do cuidado mútuo, é um conceito ético que enfatiza a aliança entre as pessoas e as relações entre elas. São princípios presentes nas comunidades negras quilombolas do Maranhão demonstrado nos trabalhos, e que também vivenciamos no Quilombo Saco das Almas – Brejo/MA. Filosofia diferente da Ocidental que é individualista. Destaca-se nos textos de referência das lutas do movimento negro urbano-rural no Maranhão e o papel cultural-político do Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA a partir de 1979, com projeto Vida de Negro que trabalhava pelo mapeamento e levantamento de territórios quilombolas, com ações direcionadas para conquista de direitos da população negra, titulação de territórios quilombolas e que inclusive iniciou as discussões sobre a elaboração do Art. 68 da ADCT da Constituição Federal que trata dos direitos dos quilombolas.

Ressaltamos o protagonismo de todos e todas participantes da equipe de organizadores, pesquisadores e alunos (as) coordenados pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida e pela professora Cynthia

Carvalho Martins, que tiveram a sapiência e a coragem de enfrentar os dogmas da academia na construção e visibilidade de saberes e conhecimento tradicionais. Os trabalhos desenvolvidos constituem também uma contribuição para o processo democrático brasileiro principalmente na educação, pesquisa, cultura, ciência e fortalecem o pertencimento identitário e contribuem para conquista de direitos já consagrados na Constituição Federal de 1988.



---

## PREFÁCIO

### UMA SOCIOLOGIA DOS MEMORIAIS E REDEFINIÇÕES NO CAMPO DA PRODUÇÃO ERUDITA: apontamentos de prefácio.

Alfredo Wagner Berno de Almeida<sup>1</sup>

As exigências acadêmicas de se produzir memoriais em concursos públicos, visando o preenchimento de cargos para galgar posições na carreira profissional ou para admissão em instâncias universitárias e cursos de pós-graduação, tornam difícil descrever o limite além do qual os acontecimentos da vida de um candidato deixam de servir ou de se coadunar com interesses científicos. Todos os esforços e empenhos descritivos dos candidatos voltam-se tão somente para enfatizar fatos pertinentes à vida acadêmica, produzindo uma fala institucionalmente dirigida para a finalidade precípua de dialogar com ditames que orientam as avaliações do campo da produção científica. Há um acordo explícito sobre isto que envolve os candidatos e os ditames instituídos pelos estabelecimentos de ensino superior, através da figura dos examinadores. Esta relação social não obedece às normas da concorrência para conquistar circuitos de mercado mais amplos, já que o campo da produção científica produz, ele mesmo, conforme assinala Bourdieu, suas próprias regras, bem como critérios intrínsecos de avaliação de seus produtos e as suas respectivas modalidades de reconhecimento<sup>2</sup> por um público não exatamente amplo e difuso.

Os memoriais, ora apresentados neste livro, enquanto gênero textual específico compreendem portanto, uma exposição escrita, dirigida a autoridades universitárias, na qual se pleiteia um lugar ou uma vaga em

---

<sup>1</sup> Antropólogo. Professor do PPGCSPA-UEMA e da UEA. Pesquisador do CNPq.

<sup>2</sup> Consulte-se Bourdieu, Pierre – “O mercado de bens simbólicos” in **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo. Ed. Perspectiva. 2007, pp. 99 - 182.

instituição de pós-graduação, submetendo-se seus autores, na condição de candidatos, aos rituais acadêmicos de avaliação. A submissão ao gênero memorial faz do texto produzido uma narrativa imprescindível à análise sociológica do corpo discente, porquanto é através dele que os candidatos se manifestam de maneira explícita e apresentam por completo sua posição face às condições de possibilidades e aos poderes universitários que controlam o acesso à pós-graduação e, no caso, ao curso de mestrado.

Sabedores destes condicionantes foram selecionados, pelas professoras organizadoras deste livro, memoriais de candidatos aprovados nos exames para admissão no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da UEMA nos seus cinco primeiros anos de funcionamento. A leitura destes memoriais assinala que concernem a candidatos direta ou indiretamente referidos a comunidades quilombolas, que constituem parcela significativa do corpo discente, refletindo, em certa medida, realidades localizadas uma vez que tais comunidades têm suas maiores expressões no país registradas exatamente no Maranhão e na Bahia. Importa levar em conta o fato dos integrantes do corpo discente do PPGCSPA, nestes últimos cinco anos, se autoapresentarem não apenas como membros de comunidades remanescentes de quilombos e de comunidades de terreiro, mas também como de unidades familiares de quebradeiras de coco babaçu, de pescadores artesanais e de ribeirinhos, referidos a organizações comunitárias, a Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) e a associações voluntárias da sociedade civil, como o Centro de Cultura Negra (CCN), e movimentos sociais diversos, como o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) e o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial (MABE), assim como a povos e organizações indígenas, no caso dos quéchua de Pastaza (Equador) e dos Tremembé da Raposa (MA) e a movimento feminista da Colômbia. Esta diversidade social do corpo discente chama a atenção para um certo cosmopolitismo da ação pedagógica e para a característica plural de um curso de mestrado, que sensibiliza e atrai quem historicamente esteve à margem, transcendendo, inclusive, às fronteiras nacionais.

Nesta situação social ora apresentada, resultante de critérios de seleção detalhadamente explicados no primeiro capítulo, elaborado pelas professoras Cynthia Carvalho Martins e Patrícia Portela Nunes, a referida submissão aponta inicialmente para a necessidade dos candidatos alcançarem um patamar superior em sua trajetória profissional propiciado exatamente pelo curso de mestrado. Quanto aos memoriais selecionados pode-se afirmar, inicialmente, que a relação entre viver e escrever, que caracteriza tanto as biografias, quanto as autobiografias, passa aqui por algumas inflexões. Não seriam aquelas de inverter a aludida relação, como soa acontecer na formulação de Roger Laporte no seu projeto de pesquisa intitulado *Biographie*<sup>3</sup>, nem tampouco as tentações de uma ilusão biográfica, sobre a qual nos adverte Bourdieu. Aliás, uma das principais dificuldades nos memoriais consiste na confusão frequente de exercício reflexivo com autobiografia. Em **Esboço de Auto-análise**, Bourdieu abre a segunda parte do livro com uma advertência através de uma nota epigráfica:

“Isto não é uma autobiografia” (Bourdieu, 2005: 35).

Completa a assertiva abrindo o mencionado livro<sup>4</sup> nestes termos:

“Não pretendo me sacrificar ao gênero autobiográfico, sobre o qual já falei um bocado como sendo, ao mesmo tempo, convencional e ilusório.

---

<sup>3</sup> Para maiores esclarecimentos consulte-se: “Declarações de Roger Laporte citadas por Thierry Guichard em “L'épreuve par neuf” in **Le Matricule des Anges** n.32, setembro-novembro de 2000.” Elas serviram de referencia para Benoît Peeters no livro **Derrida. Biografia**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2013 pp. 207 e 666. /Tradução de André Telles. (1ª. edição ou original em francês. **Derrida**. Paris. Flammarion. 2010). Segundo Peeters : “De maneira ainda mais significativa, a autobiografia – a dos outros, Rousseau e Nietzsche em primeiro lugar, mas também a sua – foi para Derrida um objeto filosófico totalmente à parte, digno de consideração em seu princípio e, mais ainda, no detalhe. A seu ver a escrita autobiográfica era o gênero por excelência, o primeiro que teve vontade de escrever, o que nunca deixou de assombrá-lo.” ( Peeters, 2013:24).

<sup>4</sup> Cf. Bourdieu, Pierre – **Esboço de auto-análise**. São Paulo. Companhia das Letras. 2005. Tradução de Sérgio Miceli.

---

Queria apenas tentar reunir e revelar alguns elementos para uma auto-análise." (Bourdieu, 2005:37).

Ao elaborarem seus memoriais os candidatos parecem tomados por um paradoxo: ora mergulhados nesta oscilação, quase hesitação, executando um movimento pendular entre reflexividade e autobiografia, ora repetindo em cântico as palavras de Bourdieu, não obstante as aparências e os textos vazados em ricos detalhes concretos de situações vividas e não exatamente íntimas. Os candidatos parecem concordar também com o princípio de que os ditames acadêmicos devem desconfiar das afetividades. A vida intelectual consciente, em decorrência, neutralizaria o tom íntimo das descrições. Se há incidência no gênero autobiografia trata-se de narrativas fragmentárias, que se atém a finalidades bem circunstanciadas, que nada tem a ver com situações mais abrangentes. Redigir um memorial aqui nada tem de aventura íntima porque é como um monólogo em que se fala para ser ouvido, em que se pressupõe uma plateia para interagir silenciosamente com a fala estendida. Quem fala o faz numa interlocução, em que o interlocutor é mudo, porque sua função previamente definida é de ouvir e apreciar. Neste sentido, nada tem de um solilóquio ou de uma fala para dentro, quase sussurrante ou simples murmúrio. Não se aproxima tão pouco de um gênero literário já consagrado como o romance<sup>5</sup>, não obstante a aproximação forçada pelo título. Falar da vida pessoal nestes memoriais implica em elogiar o esforço desmedido dos pais, que não tiveram acesso sequer ao ensino elementar e que, em pelo menos um caso, não puderam acompanhar de perto o crescimento do filho, sendo forçados

---

<sup>5</sup> A propósito recorde-se de **Memorial de Aires**, romance de Machado de Assis, ou do **Memorial de Maria Moura**, romance de Rachel de Queiroz. Quanto ao primeiro livro há apreciações críticas que asseveram que traços autobiográficos podem ser identificados no romance, uma vez que o autor evoca fatos que presenciou ou dos quais tenha tomado parte. Tem-se uma mescla de testemunho com memória, afirmando que o Memorial compreende um relato de experiências vividas e diretamente assistidas, perscrutando suas atitudes e seus gestos os mais triviais. Trata-se de um gênero textual que tangencia o diário, sem reproduzir todas as suas características. Já em se tratando do livro de Rachel de Queiroz tem-se uma narrativa de "romance regional".

a colocá-lo num orfanato. Os candidatos enfatizam uma luta permanente, evidenciando o quão distante a universidade se encontra de seu universo familiar. Constata-se que, em pelo menos três situações, os candidatos consistem no único membro da unidade familiar que alcançou a universidade, ou seja, há indícios de uma estratégia de toda a unidade se empenhar para que pelo menos um de seus membros possa atingir este objetivo. A narrativa de episódios íntimos, deste modo, parece ser deliberadamente evitada. Em virtude disto ela se aproxima idealmente da análise reflexiva e contrasta vivamente com tudo que concerne à exposição da vida íntima como um gênero textual, que se consolida no mercado de bens simbólicos, ou como simples mercadoria em que nada mais choca, nem espanta ou assusta. Consoante tal gênero as marcas autobiográficas são impulsionadas pela exposição completa da pessoa, tornada ela mesma um fator mercantil. Pode-se concluir que o memorial sem ser plenamente uma análise reflexiva também se afasta do texto provocado pelo desejo de exposição e, deste modo, fica no limbo. Justamente nestas bordas da textualização é que uma leitura crítica se impõe.

Depreende-se, pois, da leitura que as instituições escolares se mostram como fator de mobilidade social. É isto que também evidencia o primeiro capítulo deste livro, de autoria das professoras já mencionadas. Tal capítulo descreve como foram produzidos e selecionados os memoriais que integram esta publicação. As autoras buscam analisar criticamente acontecimentos sobre a trajetória acadêmica e profissional dos candidatos, assinalando cada etapa de suas experiências, cada estágio de suas interpretações e cada pormenor das decisões que foram tomadas até se chegar à luta pela tentativa de ser admitido no mestrado. Caso nos detenhamos com vagar, cotejando as situações vividas, os impasses que foram superados e as formas de extração social, poderemos formular perguntas desta ordem: está-se diante de elementos vívidos de uma modalidade de “contra-elite” em processo de formação, de acordo com a conceituação de A. Cohen? O mestrado significa um passo elementar, numa estratégia mais ampla de conjugar capital intelectual com critérios de competência e saber, habilitando-os para uma resistência mais fundamentada às pressões sociais?

As respostas não são simples nem imediatas. Requerem reflexão. Haja vista, todavia, que três dentre os autores dos memoriais selecionados já se encontram em cursos de doutorado: em geografia, em antropologia e em ciência política. Outros três estão referidos ao exercício dos critérios de competência no âmbito do serviço público, tendo sido um deles aprovado em concurso para professor de curso de graduação em instituição federal de ensino, e os outros dois encontram-se prestando serviços na esfera estadual, como advogado e como “agente cultural”. Todos eles demonstram uma trajetória profissional traçada com discernimento, como a agrupar condições de possibilidades para um debate mais profundo e para uma posição de enfrentamento aberto face a medidas conservadoras de planejamento, que reeditam pressupostos colonialistas, que tem efeitos danosos sobre as comunidades tradicionais.

Consoante suas respectivas narrativas constata-se que sublinham o fato de suas comunidades de origem viverem situações sociais de transição, que foram determinantes para que pudessem frequentar estabelecimentos de ensino médio e superior. Narram, assim, com todas as implicações e conflitos sociais decorrentes, que as terras tradicionalmente ocupadas pelas referidas comunidades passaram ou estão em fase de transição de terras privadas ou pretendidas por terceiros para projetos de assentamento (P.A.) ou para territórios quilombolas ou para reservas extrativistas (RESEX) ou para “terreiros” ou territórios dos chamados “povos de terreiro” ou ainda, se levarmos conta memoriais não selecionados, para terras indígenas. Verifica-se, portanto, que o corpo discente é composto de membros de comunidades e povos em processo de transição, em que uma determinada situação de autonomia já foi assegurada e propicia condições de possibilidade para que alguns deles possam estar empenhados em atividades universitárias ainda que combinando o exercício destas tarefas acadêmicas com aquelas intrínsecas à divisão do trabalho familiar das unidades sociais de referencia, quais sejam: trabalhando na agricultura, no extrativismo e na pesca, isto é, no plantio e demais tratos culturais da denominada “roça”, na quebra do coco babaçu, na coleta de açaí ou juçara e na pesca marítima ou nos campos naturais da Baixada Maranhense e na produção de cerâmica, de artefatos de madeira e de palha. Não é inusual,

portanto, a execução de atividades de cultivo sucedendo quase que de imediato a frequência às salas de aula.

Mediante a perspicácia de quem conhece aquilo de que se fala pode-se recorrer ainda à noção analítica de capital militante<sup>6</sup> para uma classificação aproximativa destes memoriais, dado que todos se mostram mobilizados politicamente para o reconhecimento de direitos fundamentais à vida em comunidade, à identidade étnica e à preservação de suas territorialidades específicas. Mas é difícil fazer isto antes de bem expor as vicissitudes deste capital intelectual ligado ao conhecimento aprofundado de componentes de realidades localizadas, do patrimônio genético e das sequencias cerimoniais, que reverenciam os encantados e suas atribuições mágicas. Tais passagens representam, por um lado, uma ruptura com a sociedade colonial, que não atribuiu direitos territoriais e buscou imobilizar esta força de trabalho nos limites das grandes propriedades, os latifúndios, ou em “viveiros de mão-de-obra” sempre a seu alcance, inviabilizando seu livre acesso às terras públicas. De outro lado, apontam para uma tendência de fortalecer a resistência à implantação dos megaprojetos e grandes obras de infraestrutura, que ameaçam desagregar comunidades inteiras, desmatando florestas, represando rios e escavando montanhas inteiras, como no caso da ação das grandes mineradoras e dos chamados “corredores logísticos” implantados sem a observância dos quesitos legalmente fixados pela legislação ambiental e pela Convenção 169/OIT.

---

<sup>6</sup> Cf. Matonti, F. et Poupeau, F. – “Le capital militant. Essai de définition”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Le capital militant (1). Engagements improbables, apprentissages et techniques de lutte.** Numéro 155. Seuil, 2004, pp.5-11. Este periódico consagrou dois números à discussão do significado de “capital militante”, este agora citado e o n. 158 intitulado **Le capital militant (2). Crises politiques et reconversions: mai 68.** Seuil. Juin 158. Os editores abrem estes estudos com uma citação de Victor Serge, extraída do texto **Mémoires d’un révolutionnaire et autres écrits politiques (1908-1947)**, a saber: “Il faut pour former um militant des années d’effort, d’épreuves, d’études, de préparation consciente...”

Certamente, que esta tendência encontra-se pressionada pela visão triunfalista dos agronegócios e pelas tentativas repetidas de reduzir as hipóteses do que pode ser considerado trabalho escravo, evidenciando um retrocesso, que já se fez sentir na redefinição da jornada de trabalho e das condições de trabalho degradantes e nas limitações à livre circulação da “lista suja”, ou seja, o cadastro de empregadores flagrados explorando mão-de-obra escrava. O pano de fundo remete a dispositivos que contemplam interesses de conglomerados econômicos e de empreendimentos mineradores e dos agronegócios que são anunciados como as **novas plantations**, ameaçando intrusar terras indígenas e dos demais povos e comunidades tradicionais. Tais empreendimentos, que atualmente buscam rever as normas relativas ao licenciamento ambiental, são responsáveis pela produção de *commodities* agropecuárias e minero-metalúrgicas. Recorde-se que o sistema repressor da força de trabalho intrínseco às *plantations* foi o fato dominante da sociedade colonial, numa persistência histórica ineludível, que permitiu ao pensador Alberto Passos Guimarães produzir o seu conhecido livro **Quatro séculos de latifúndio**. As interpretações históricas de Barrington Moore e de Otávio Velho chamam a atenção para o fato da escravidão de *plantation* consistir num obstáculo permanente à democracia<sup>7</sup>.

Antes que uma avaliação da ação pedagógica o presente livro documenta uma tendência à diversidade social do corpo discente da pós-graduação, numa contingência em que pairam ameaças sobre o destino da

---

<sup>7</sup> Segundo Barrington Moore Jr. : “As provas indicam que a escravatura das plantações constituía um obstáculo à democracia, pelo menos a qualquer concepção de democracia que incluisse os propósitos de igualdade humana, mesmo na forma limitada de igualdade de oportunidade e liberdade.” (Moore, 1975:186). Cf. Barrington Moore Jr. – As origens sociais da ditadura e da democracia. Senhores e camponeses na construção do mundo moderno. Lisboa. Ed. Cosmos/Santos. Livraria Martins Fontes Ed. 1975. Leia-se também Otavio Velho – **Capitalismo Autoritário e Campesinato**. São Paulo. Difel. 1976



própria universidade pública e dos princípios elementares que fundamentam uma sociedade democrática.

## PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS E TRAJETÓRIAS INTELECTUAIS<sup>1</sup>

Patrícia Portela Nunes<sup>2</sup>  
Cynthia Carvalho Martins<sup>3</sup>

Uma primeira observação que se coloca em face da iniciativa de reunir um conjunto de textos produzidos pelos alunos do Programa em Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) diz respeito a uma distinção dos gêneros ora apresentados ao público. Os chamados “memoriais” constituem parte do processo seletivo ao referido Programa, estando assim submetidos aos critérios de avaliação e seleção que concorrem à formação do corpo discente do PPGCSPA. Além, do memorial a cada autor, que integra o presente livro, foi solicitado a seleção de texto, ou excerto de texto, cuja motivação estivesse atrelada a uma análise reflexiva sobre a construção de sua própria posição seja como “pesquisador”, que estabelece as condições de possibilidade para realização de sua pesquisa, seja como “autor”, que analisa e interpreta, seja como “ator” referido a uma trajetória que autoriza o trânsito em diferentes domínios de ação, especialmente entre o campo intelectual, *stricto sensu*, e o campo de disputas adstrito aos pleitos pelo reconhecimento de direitos étnicos pertinentes às chamadas comunidades remanescentes de quilombos e aos chamados povos de terreiro. Nesse sentido, além dos “memorias” os autores ora reunidos apresentam ao público os investimentos de pesquisa e análise crítica que desdobraram do vínculo estabelecido com o PPGCSPA enquanto discentes. Tem-se, assim, reunido para a presente publicação excertos do trabalho de “dissertação” apresentados como parte dos quesitos necessários para obtenção do título de mestre, tanto quanto

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi submetido ao Edital de publicação da UEMA/2016, vindo a público em 2019, deste modo, as análises aqui contidas se referem ao desenvolvimento dos trabalhos no âmbito do PPGCSPA até o ano de 2015.

<sup>2</sup> Antropóloga, professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (UEMA)

<sup>3</sup> Antropóloga, professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (UEMA)

excertos dos trabalhos referidos ao “exame de qualificação” em referência aos discentes em formação, notadamente: os mestrados Geovania Machado Aires e Antônio Henrique França.

Optamos, ainda, por incluir ao final de cada capítulo as “referências bibliográficas” citadas nos capítulos das dissertações e exames de qualificação de modo a indicar um conjunto de autores/leituras de uso compartilhado pelos discentes concernentes ao conteúdo dos cursos ofertados pelo PPGCSPA. Ressaltamos, entretanto, que a bibliografia das dissertações e trabalhos de qualificação é mais extensa que aquela apresentada ao final de cada um dos capítulos selecionados na presente publicação. Ao se compulsar o conjunto dessas referências bibliográficas, é possível discernir autores-fontes que bem denotam os investimentos e formação dos alunos em práticas de pesquisa etnográfica ou que fundamentam o desenvolvimento de temáticas de estudo em consonância às linhas de pesquisa do Programa, a saber: “Cartografia social, territorialidades e movimentos sociais na Amazônia”, “Estado, Governo, políticas de desenvolvimento e territorial na Amazônia”, “Narrativa, memória e identidades coletivas na Amazônia”. Vistas em conjunto, essas indicações bibliográficas apresentam elementos que permitem situar a formação dos mestres e futuros mestres indicando a formação de um “pensamento de escola” (Bourdieu, 1987).

Esta distinção prévia, relativa aos gêneros de produção, nos permite submeter a uma análise crítica o projeto intelectual atualizado pelo PPGCSPA inscrevendo os critérios de seleção do corpo discente em uma iniciativa que não se adequa a políticas tidas como compensatórias de inclusão de segmentos sociais reconhecidos pelos aparatos de Estado como excluídos do ensino universitário. Essas políticas compensatórias reforçam trajetórias profissionais de indivíduos e são concebidas como fundamentais aos processos de interiorização da noção cidadania, tão cara às chamadas sociedades democráticas. Em distinção a ações compensatórias, a leitura dos “memoriais” aqui reunidos permite-nos acompanhar trajetórias que atualizam diferentes tipos de vínculos com as chamadas “comunidades tradicionais”, corroborando com uma discussão a respeito do reconhecimento de direitos coletivos. Tais memoriais não dispensam investimentos intelectuais adstritos às disciplinas militantes ou à

construção de estreitas relações com agentes sociais objetivados em movimentos sociais, assim como reconhecem a autoridade daqueles que são considerados portadores da história de suas coletividades. Dão ênfase, sob esse prisma, às relações sociais estabelecidas em domínios de interação não restritos ao campo intelectual e acadêmico, problematizando relações de parentesco, amizade e compadrio ou o capital militante acumulado no âmbito da politização de conflitos. Nesse sentido, os produtos acadêmicos que resultam das práticas de pesquisa colocaram aos autores, ora reunidos, o desafio de problematizar tais vínculos sociais estabelecidos seja com movimentos sociais e formas organizativas ou, ainda, vínculos de pertencimento às situações sociais estudadas, levando-os a acionar uma abordagem reflexiva.

Nesse sentido, as duas partes que integram cada um dos capítulos permite ao leitor situar a propriedade de posição dos autores cotejando-as com as modalidades intrínsecas de percepção e saber acionadas nas análises das situações sociais estudadas. Permite, ainda, levantar questionamentos a respeito do papel dos intelectuais no mundo contemporâneo. Não se está diante, conforme supomos, de figuras intelectuais como as conceituadas por M. Foucault a respeito do “intelectual universal” (Foucault, 1993), que encarna o justo-e-verdadeiro para todos e fala em nome das massas ou do “intelectual maldito” (Foucault, 1993), revestido pelo papel de destruir através de uma ácida crítica os pilares dessas formulações válidas a todos; nem mesmo se está diante do “intelectual total” encarnado por Sartre, consoante as análises de P. Bourdieu, que a despeito de se apresentar em todas as frentes de embate, dispõe apenas das armas da especulação filosófica. Apesar dos vínculos de pertencimento, seja às comunidades onde as pesquisas foram realizadas, seja aos movimentos sociais ou a associações locais, não poderem ser interpretados de modo automático como *condição sine qua non* para a realização dos produtos acadêmicos, resultantes das atividades de pesquisas ora apresentadas, eles exigem dos pesquisadores um exercício analítico particular, instigando aos autores a problematizarem seus diferentes pertencimentos e a negar de modo contundente os padrões de cientificidade pautados numa neutralidade axiológica. São levados, em certa medida, a refletirem sobre as condições de possibilidade e limites das

pesquisas, tanto quanto sobre as condições sociais de possibilidade do sujeito do conhecimento.

Os alunos do PPGCSPA são instigados, assim, a levar ao limite, discutindo com acuro, os princípios de uma sociologia reflexiva, contrapondo-se a *conceitos e métodos que têm a seu favor todas as aparências do senso comum, do bom senso vulgar e do bom senso científico* (Bourdieu, 1989). Investem numa abordagem relacional que toma o “dado” de modo indissociável da forma como a ele se teve acesso, reportando-o ao seu trabalho de construção intelectual.

A distinção estabelecida por M. Foucault (1995) entre o “sujeito” do enunciado e o “autor” de uma formulação pode ser tomada como critério de discernimento para situar o investimento realizado pelos discentes no sentido de fundamentar a construção de sua condição de “autor” que analisa e interpreta situações sociais. Ao acionarem tal perspectiva de análise e tomarem para si o desafio de relacionarem a prática científica às atividades políticas ou aos vínculos com pleitos coletivos, a construção de uma identidade autoral, possível de ser apreendida a partir dos esforços aqui reunidos, não dispensa o critério da autonomia da produção intelectual enquanto reivindicação, estando assim adstrito a uma certa circunstância e época. Com esse viés de análise, as formulações veiculadas pelos trabalhos dos discentes podem ser interpretadas como *tomadas de posição* refratárias ao monoteísmo acadêmico que trata as relações entre *ciência* e *política* como pares de oposição simétricos, simplificando as complexas relações entre esses domínios de ação. Buscando contrariar esses reducionismos, os esforços aqui reunidos podem ser lidos como iniciativas que delineiam outra forma de abordar já que referidas a deslocamentos de sentido que indicam um investimento na construção de uma identidade autoral. Nesse sentido, as formulações ora veiculadas indicam que há em jogo um modo de enunciar as coisas e um padrão de argumentação que não se dissocia da reflexão sobre um lugar de enunciação particular, autorizando a cada um dos autores, ora reunidos, valer-se de categorias de percepção e entendimento que fundamentam a delimitação de um debate sobre direitos étnicos. Ao fazê-lo eles colocam em xeque um conjunto de intervenções oficiais de modo a contribuir com uma nova visão a respeito da definição de uma política étnica.

## A construção de instâncias de produção de conhecimento: reflexividade e singularidades étnicas

A criação do curso de especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas,” em 2008, assim como a criação do Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, aprovado pela CAPES em 2013, nos permite apresentar as primeiras reflexões sobre duas iniciativas referidas a instâncias de produção de conhecimento científico, uma de natureza *lato sensu* e outra *stricto sensu*. O caráter recente de tais iniciativas coloca-nos limites de análise mas nos incita a colocar em discussão os fundamentos de um projeto intelectual em curso. Ambas as iniciativas envolvem a produção de conhecimentos relativos a povos e comunidades tradicionais que convidam a pensar a afirmação identitária desses grupos face a homogeneização das políticas públicas em contraposição às singularidades de uma política étnica.

As experiências de formação de discentes e pesquisadores no âmbito acadêmico nos coloca a possibilidade de aprofundar um debate relativo à identidade, pertencimento étnico, saberes e territorialidades. E, a nossa inserção como pesquisadoras e docentes, ao longo dos anos de investimento na construção de instâncias acadêmicas de produção de conhecimentos tem engendrado outras relações, nem sempre previstas, nem sempre calculadas, mas sempre dependentes de um trabalho em processo de realização. Tais relações, sem dispensar o trabalho de campo sistemático, envolvem procedimentos de pesquisa marcados por interações de diferentes ordens com os próprios agentes sociais em seus processos de construção de reivindicações, afirmação identitária e de saberes.

A reflexão desse artigo consiste em pensar o pertencimento étnico como construído a partir de vínculos reforçados no processo de criação desses cursos e das atividades correlatas como cursos de geoprocessamento e de legislação. Apontam para uma formação que vai para além dos ambientes estritamente acadêmicos ou mesmo de conhecimentos vinculados ao campo da mediação e reverbera na afirmação de saberes e práticas cotidianas, agrícolas, ecológicos ou em referência ao domínio das

relações religiosas. Os professores que atualmente compõem o quadro docente da Pós-graduação estão afinados a esse projeto intelectual desde o curso de especialização de forma a consolidar um conjunto de trabalhos de pesquisa face aos chamados povos e comunidades tradicionais.

Em ambas as experiências relatadas acima a preocupação com o critério étnico esteve presente, orientando a seleção de textos e montagem do projeto intelectual. A formação de pesquisadores das comunidades tradicionais, em seleções destes dois cursos esteve vinculada às experiências de pesquisa dos professores em referência a realidades localizadas.

Lideranças do movimento negro já vinham questionando os critérios de inserção acadêmica e sugeriam como possibilidade a criação de um curso de graduação que incorporasse critérios étnicos de seleção. Discutimos essa possibilidade com lideranças do movimento negro como João Francisco, dos Santos, Luiz Alves e Ivo Fonseca. As dificuldades operacionais, além de indicar entaves das políticas oficiais direcionadas ao ensino ou de implementação das diretrizes pertinentes às chamadas ações de compensação, nos levou a investir na especialização primeiramente e, no mestrado na sequência, com o desafio de propiciar não uma inserção sem reflexão e sim um debate crítico em relação às próprias formas institucionais de definição de uma política educacional. A distinção dessa experiência daquelas desenvolvidas no âmbito institucional das “cotas” nos parece posta porquanto esteja em jogo não somente a inclusão de determinados segmentos sociais, mas a um debate efetivo sobre uma política oficial de reconhecimento étnico.

### **A especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”**

Criado, pela resolução nº 781/2008-CEPE/UEMA, no ano de 2008 a partir de um convênio da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA/GESEA), Fundação de Amparo a Pesquisa e ao

Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) e Secretaria da Igualdade Racial (SEIR), o curso de Especialização se constituiu em um espaço de formação de pesquisadores com vínculos de pertencimento às comunidades tradicionais ou que militam em Movimentos Sociais.

O quadro demonstrativo a seguir apresenta o perfil dos alunos e os desempenhos posteriores e seus desdobramentos em relação à inserção profissional e acadêmica.

Quadro1. Demonstrativo da especialização Sociologia das Interpretações do Maranhão para o ano de 2008

<b>INSCRITOS E APROVADOS</b>	<b>NÚMERO</b>	<b>PERCENTUAL</b>
Total de Inscritos	68	-
Total de alunos que ingressaram na especialização	32	100%
Total de alunos que concluíram a especialização	27	84,3%
Total de alunos que são de comunidades tradicionais/ militantes e produziram sobre essas situações	25	78%
Total de aluno inseridos no mercado de trabalho como professores	10	31,2%
Total de alunos que ingressaram em Mestrados	10	31,2%
Total de alunos que tiveram apoio da Fundação Ford ou do PNCSA	15	46,8%

Quadro produzido pelas autoras referente ao ano de 2008.

O quadro apresentado acima permite uma análise acurada sobre a formação acadêmica e as condições sociais oferecidas pelas instituições de



ensino superior. Como se observa 84,3% dos alunos que ingressaram na especialização concluiu o curso. Considerando que deste percentual 78% dos alunos são originários de comunidades tradicionais, os produtos acadêmicos apresentados por estes apresentam a produção de um conhecimento próprio, que reflete formas de percepção e saber que ajudam a entender a especificidades das temáticas eleitas para análise. Não está em jogo capacidades ou incapacidades individuais ou intelectuais e sim o vínculo estabelecido entre as temáticas e sua eficácia reflexiva e consequentemente prática e ainda, as relações sociais estabelecidas através dos diferentes níveis de interação – entre os alunos; dos alunos com os membros de suas comunidades ou de suas instancias representativas e, dos pesquisadores com os agentes sociais com os quais interagem na realização das pesquisas.

Podemos ainda considerar que a especialização se constituiu em condição de possibilidade para os alunos que pretendiam seguir carreiras acadêmicas e ingressar em cursos de Pós-graduação<sup>4</sup>. Nem sempre os filhos de trabalhadores rurais, de quilombolas, de indígenas e de quebradeiras de coco ou pescadores conseguem ingressar em um mestrado considerando que os níveis de exigência estão ancorados em critérios como leituras em outras línguas, domínio de textos estrangeiros ou valorização de capital cultural consagrado, reconhecido e repetido. O investimento na formação em uma especialização constitui-se em um momento de exercitar uma análise crítica aos próprios critérios acadêmicos consagrados e garantir a produção de pesquisas científicas desvinculadas das formas de classificação legitimadas pelo Estado. Nessa experiência ocorreu um exercício diferenciado da prática acadêmica que propiciou questionamentos e reflexões teóricas conectadas com situações empíricas e, portanto, com possibilidade de criação e de um exercício reflexivo na construção dos temas e problemas a serem investigados ou em fase de investigação.

---

<sup>4</sup> Dentre os 27 alunos que concluíram a especialização Sociologia das Interpretações do Maranhão até 10 alunos inseriram-se em Programas de Pós-Graduação em diferentes universidades brasileiras: como Universidade Estadual do Maranhão, Universidade de São Paulo e na Universidade Federal da Bahia.

Outro ponto a ser ressaltado, de caráter metodológico, diz respeito à dinamização da produção de conhecimentos dos embates e conflitos sociais que afetam as chamadas comunidades tradicionais, quanto da construção de temas e problemas pertinentes a uma luta pelo reconhecimento dos direitos étnicos. Essa nova relação que se estabelece entre pesquisador/agente social precisa ser refletida considerando que reforça a relativização da “neutralidade no conhecimento”, já questionada pelas ciências sociais desde Max Weber (WEBER: 2000).

O êxito logrado com a implantação do referido curso confronta, no entanto, com os obstáculos institucionais que demandaram grande esforço para serem suplantados. Obstáculos estes que traduzem interesses políticos cristalizados no âmbito da gestão da coisa pública e das administrações governamentais, refêns das alternâncias dos mandatários em cargos e postos da estrutura de poder.

Ao longo da vigência do curso de especialização os entraves se colocaram principalmente por se tratar de um curso *lato sensu* e da impossibilidade de financiamento de pesquisa e de bolsas para cursos dessa natureza. Os alunos das “áreas rurais” tiveram dificuldades para a permanência na “capital” e, contavam com parentes, familiares, madrinhas e padrinhos para que pudessem se manter, adquirir material necessário e sustentar um período sem trabalho regular.

Apesar do curso ser *lato sensu*, aqueles alunos que manifestaram interesse em refletir sobre situações sociais próximas às suas lutas, exigiram da coordenação e dos professores o fomento a atividades práticas de pesquisa. A inserção de alunos em pesquisas sistemáticas pode ser assegurada através do convênio firmado entre a UEMA e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), coordenado pelos professores Alfredo Wagner Berno de Almeida e Rosa Elizabeth Acevedo Marim. Contamos, ainda, com o apoio de duas bolsas de estudo ofertadas Fundação Ford para os alunos que ingressaram posteriormente em cursos de Pós-Graduação *stricto sensu*, viabilizando a continuidade da formação.

Passados 5 anos da realização do referido curso de especialização os resultados culminaram com a aprovação pela CAPES do Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, associação

temporária, por três anos, entre a UEMA e a UFMG; a criação da coleção “Insurreição de Saberes” que já está no seu quarto volume e ainda o apoio da Fundação Ford a um projeto de fortalecimento do programa.

## **O Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia**

O primeiro processo seletivo do PPGCSPA pode ser caracterizado por uma heterogeneidade na composição do quadro discente que se expressa tanto na diversidade de formação acadêmica, quanto nas propostas de pesquisas. mobilizou candidatos com diferentes formações acadêmicas e em estudar comunidades tradicionais. Parte expressiva dos alunos eram oriundos de áreas de conflito social, incluindo conflitos por implantação de projetos do agronegócio ou de áreas de interferência de projetos governamentais. Outra parte dos discentes possuía interesse em realizar pesquisas junto a povos indígenas, quilombolas e quebradeiras de coco babaçu.

Dos discentes aprovados 40% estavam dando continuidade a projetos de pesquisa iniciados no período da especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão” e/ou estavam envolvidos com movimentos sociais que defendiam os direitos étnicos dos grupos que pretendiam estudar. A autodesignação enquanto pescadores, indígenas, quilombolas e quebradeiras de coco também estava presente nos memoriais apresentados no momento da seleção, conforme apresentado no presente livro. Segue o quadro com as informações dos discentes do PPGCSPA de 2013-2018:

Os professores conheciam as situações apresentadas nos projetos de forma presencial e, em certas situações, conheciam os familiares desses discentes. Esse conhecimento prévio de familiares de discentes reflete rede de relações duradouras estabelecidas entre pesquisadores e agentes sociais de comunidades e evidenciam a duração desses conflitos porquanto alguns discentes sejam filhos ou netos de lideranças de movimentos sociais. Essas relações de conflito em defesa da territorialidade já previamente identificadas permitiram uma relação com os filhos dessas lideranças, anterior a própria aprovação do programa pela CAPES. Já havia um

processo de formação em andamento há pelo menos 10 anos, consolidado através de cursos, trabalhos de formação em geoprocessamento e legislação e, por último a já citada especialização. Com o Programa de Pós-Graduação essas redes construídas entre pesquisadores e representantes de movimentos sociais foram se ampliando e consolidando relações com lideranças políticas locais, assim como representantes dos autodesignados povos de terreiro.

Quadro 2. Demonstrativo do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA.

<b>Nº de discentes que ingressaram no PPGCSPA (2013-2018)</b>	37	100%
<b>Nº de discentes que concluíram (2014,2015,2016)</b>	27	93,3%
<b>Nº discentes com trabalhos em andamento (2017-2018)</b>	10	100%
<b>Nº de discentes que estudavam comunidades tradicionais</b>	20	54%
<b>Nº de discentes que saíram para doutorado</b>	7	25%
<b>Total de alunos inseridos no mercado de trabalho/professores</b>	7	25%
<b>Total de alunos em projeto de pesquisa do PNCSA</b>	15	37,5

Quadro produzido pelas autoras referente aos anos de 2013-2018.

As pesquisas desenvolvidas no âmbito do PPGCSPA não dispensam a realização de auto cartografias dos territórios tradicionais que diferem dos mapas oficiais por serem construídas pelos próprios agentes sociais com um enfoque que desloca o eixo relativo à geografia para as situações sociais que os próprios agentes sociais consideram relevantes.

A área de concentração e linhas de pesquisa do PPGCSPA se encontram coadunadas às propostas apresentadas pelos discentes e aos projetos de pesquisa desenvolvidos pelos professores. Atualmente o PPGCSPA tem como áreas de concentração “Estado, Comunidades

Tradicionais e Territorialidades na Amazônia” e como linhas de pesquisa “Cartografia Social, Povos e Comunidades Tradicionais, Territorialidades e Movimentos Sociais na Amazônia”; “Narrativa, Memória e Identidades Coletivas na Amazônia” e “Estado, Governo, Políticas de Desenvolvimento e Territorial na Amazônia”.

Ao longo dos três anos de vigência do PPGCSPA o investimento tem se dado na realização de eventos com ênfase para dois eventos internacionais e um evento nacional de larga repercussão. Os eventos internacionais são os seguintes: *Colóquio Internacional de Quilombolas, Palenqueros, Cimarrones, Cumbes, Saramakas, Boni, Djuka e Garifunas*, ocorrido em novembro de 2013; e, ainda o *Seminário Internacional Centro de Ciências e Saberes: Trabalho Etnográfico e Cartografia Social*, ocorrido entre seis e nove de abril de dois mil e dezesseis 2016, e a *Exposição: Saberes Tradicionais e Etnografia* aberta ao público no período de seis de abril a seis de maio de dois mil e dezesseis..

No âmbito do PPGCSPA ocorreu um evento nacional de larga repercussão, intitulado “Encontro de Pesquisadores e Movimentos Sociais,” nos dias primeiro e dois de julho de dois mil e quinze, como atividade do projeto “Cartografia Social dos Babaçuais: mapeamento social da região ecológica. Nesse evento tivemos oportunidade de ver pais e filhos reunidos e discutindo seus pleitos reivindicatórios, denunciando situações de devastação e de violação dos direitos territoriais.

A consolidação desse Programa de Pós-Graduação tem exigido um investimento nas pesquisas acadêmicas e na produção intelectual; na realização de eventos científicos que divulguem a um público mais amplo o resultados dos esforços ora realizados; a internacionalização das ações de modo a fomentar um cosmopolitismo acadêmico.

## BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987. p.27-78; 99-178; 202-229.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995. 239p.

PROJETO Especialização. **Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas**. São Luís: 2008.

PROJETO Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política **da Amazônia**. São Luís: 2013.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol 1. Brasília: UnB, 2000.

---

**“SOU GARDENIA MOTA AYRES, PERTENCENTE À COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTO ANTÔNIO/ PENALVA (MA), ONDE MEUS FAMILIARES VIVEM; SOU QUILOMBOLA”**

Gardenia Mota Ayres<sup>1</sup>

## **Memorial**

Sou Gardenia Mota Ayres, pertencente à comunidade quilombola de Santo Antônio/ Penalva (MA), onde meus familiares vivem; sou quilombola. Minha mãe é Margarida Mota Ayres, professora primária, quebradeira de coco, lavradora, liderança do movimento quilombola. Meu pai, Genésio Luís Sousa Ayres, além dos trabalhos na lavoura, exercia a função de *rezador de ladainhas e excelências*, herança deixada por meu avô a qual cumpria com dedicação.

Fui criada em Santo Antonio, o que me permitiu desde cedo participar dos encontros e reuniões de comunidades. Recordo-me de várias visitas realizadas em Santo Antônio e em outros povoados vizinhos pelos pesquisadores do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA), através do Projeto Vida de Negro (PVN), no final da década de 1980.

Começo a participar do movimento das comunidades quilombolas acompanhando minha mãe nas atividades promovidas pelo CCN: encontros, cursos de formação de lideranças das comunidades negras rurais. Depois que mudei para São Luís, passo a frequentar com assiduidade a sede da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) e a participar das atividades por ela realizadas, mais efetivamente a partir de 1998, auxiliando voluntariamente nos trabalhos.

---

<sup>1</sup> Pertence à comunidade quilombola de Santo Antônio/Penalva (MA), militante do movimento quilombola, pesquisadora, graduada em Administração, mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia UEMA/UFGM. Dissertação disponível em: <http://www.ppgcspa.uema.br/>.

---

Em 2000, por compreender as demandas da entidade e pelo envolvimento com as lutas das comunidades, durante uma reunião da coordenação executiva da ACONERUQ com lideranças, sou convidada a integrar a equipe de trabalho. Essa deliberação deve-se ao entendimento das lideranças de que os próprios quilombolas e seus filhos eram quem deveriam conduzir e assumir os trabalhos na organização, oportunizando aqueles que estavam morando e estudando na capital, onde funciona a sede da organização.

Realizei, por cerca de oito anos, trabalhos efetivos na ACONERUQ e na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), que, até o ano de 2006, teve sua secretaria executiva funcionando vinculada à ACONERUQ.

Durante essa experiência ampliei meus conhecimentos sobre os direitos das comunidades quilombolas pela titulação de seus territórios, sobre os instrumentos de mobilização política, apropriados pelas lideranças e movimentos sociais, além do desenvolvimento de habilidades para conduzir as rotinas administrativas e burocráticas que a organização requer, exigidas pela sua formalização.

Particpei de reuniões de articulação com entidades parceiras e agências financiadoras nacionais e internacionais, assim como da elaboração, coordenação e acompanhamento de projetos de fortalecimento organizacional. Estive, enquanto comissão organizadora, em assembleias, reuniões, cursos de formação em comunidades de vários municípios do Estado, bem como em encontros estaduais e nacionais, que são espaços de deliberação e articulação do movimento quilombola brasileiro, como:

VII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, de 23 a 26 de outubro de 2003, em Codó – MA;

III Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, de 04 a 07 de dezembro de 2003, em Recife – PE;



---

VIII Encontro Estadual de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão, de 21 a 24 de setembro de 2006, em Itapecuru-Mirim /MA.

Nesses espaços de exposição de demandas e conflitos, tomei conhecimento de várias situações que ameaçam os quilombolas. No encontro estadual em Itapecuru-Mirim, em 2006, por exemplo, uma liderança do território de Monte Cristo questionou sobre a possibilidade de transferência de um processo no INCRA de área de programa de assentamento para território quilombola. Na ocasião foi informada a possibilidade de alteração do título, no entanto, os procedimentos não foram debatidos. Tal situação evidencia a situação de territórios quilombolas que foram impostos ou sobrepostos por projetos de assentamento, considerando que a política de reforma agrária que o propõe, antecede a emergência de identidades coletivas e a regularização fundiária com base em direitos territoriais específicos.

Em 2009, organizei, juntamente com a Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas, o III Encontro das Comunidades Negras Rurais Quilombolas de Penalva, ocorrido nos dias 19 e 20 de novembro. Nessa ocasião lideranças de comunidades referidas ao território de Monte Cristo demonstram preocupação com a área desapropriada com fortes pressões e ameaças dos fazendeiros.

A situação dos quilombolas de Monte Cristo já havia despertado meu interesse em estudá-la desde quando estava formalmente ligada à ACONERUQ, devido a situações de conflitos que agentes sociais expunham em suas falas. Meu interesse aumentou quando o problema se extremou, com a ingerência do INCRA, ao desapropriar o território enquanto projeto de assentamento. Isso acirra as desavenças com os fazendeiros, instaura conflitos internos e desmobiliza a luta na reivindicação da titulação definitiva do território quilombola.

Esse estudo não foi possível devido ao momento político que vivenciávamos na entidade e ao fato de a minha área de formação, na

época, não propiciar os elementos necessários para desenvolver a contento o estudo pretendido.

Sou graduada em Administração pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas - Faculdade São Luís. Essa graduação é pensada a partir de um projeto de formação política para quilombolas; para tanto a ACONERUQ firma convênio com a Faculdade São Luís. Durante a graduação o financiamento foi possível, oportunizado através de convênio da ACONERUQ com a Fundação Oxfam, adicionada a ajuda financeira familiar, ambos preponderantes neste processo.

Dito isso, vejo no mestrado Cartografia Social e Política da Amazônia a oportunidade de retomar os estudos com foco na ação política/militante. Intenciono tomar para objeto de investigação e reflexão o processo de territorialização referido ao território Monte Cristo. Também analisar o processo de construção identitária que leva os agentes sociais a se definirem como comunidades remanescentes de quilombo, frente a intervenções das agencias estatais ao não considerarem a autoatribuição e as fronteiras sociais estabelecidas pelas comunidades do território.

Tenho acompanhado sistematicamente o processo mobilizatório das comunidades que estão referidas ao território Monte Cristo. Em março de 2012, durante reunião preparatória do Projeto “Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais”, diante dos relatos da intensificação dos conflitos, decidir retomar as discussões sobre o referido território.

Atualmente estou pesquisadora do Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia (GESEA), do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e da Associação dos Pesquisadores da Amazônia (ASPA), que vêm realizando pesquisas, cursos de formação e mapeamento social (GPS) com povos e comunidades tradicionais, o que tem me possibilitado acompanhar os conflitos de Monte Cristo; realizo também trabalhos no município vizinho, Viana, acompanhando as comunidades remanescentes de quilombo afetadas pela implantação da

---

linha de transmissão; faço parte ainda de dois outros projetos: “Fortalecimento institucional do núcleo do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, núcleo Maranhão: arqueologia dos engenhos da Baixada Maranhense”; e “Narrativas orais e transmissão de saberes de povos e comunidades tradicionais”, executado pela ASPA/IPHAN.

No âmbito do meu trabalho enquanto pesquisadora e militante do movimento quilombola tenho refletido e produzido academicamente alguns trabalhos sobre o tema que estão publicados, os quais elenco a seguir; “Dossiê dos Conflitos e Ameaças de Morte Contra Quilombolas do Maranhão” ; “Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos” e “Comunidades Quilombolas e Mobilizações Sociais: Reivindicação pela garantia e efetivação de direitos constitucionais”.

### **Descortinando as aparências: a trama da construção da temática de pesquisa e a inserção junto ao grupo<sup>2</sup>**

O descortinar das aparências é a forma que encontrei para explicar, de modo reflexivo, a liminaridade da minha posição na construção da temática de estudo. Isso se justifica uma vez que, neste capítulo introdutório, o principal desafio foi me debruçar na reflexão das minhas relações com os agentes sociais que tomo como meus interlocutores. Ao longo do capítulo vou desvelando que a escolha da temática não foi um mero acaso, mas está muito relacionada à minha posição política, à vida familiar, à militância e com as relações construídas ao longo da minha vida, as quais não necessariamente estão ligadas à academia. O fato de pertencer a uma comunidade quilombola pesou muito nessa escolha e são questões que não posso tratar como se fossem autoevidentes.

---

<sup>2</sup> Capítulo da dissertação intitulada “Monte Cristo, era ouro, era prata, com a desapropriação todo mundo mete a mão: Da instituição de “PA” à reivindicação de Território Quilombola”, orientada por Cynthia Carvalho Martins e defendida em 25 de agosto de 2015 com banca composta por Cynthia Carvalho Martins, Lílian Gomes e Silvane Magali Nascimento Vale no âmbito do Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

---

Pretendo, neste primeiro capítulo, apresentar minha posição junto ao grupo estudado e, ao mesmo tempo, delinear gradualmente as situações sociais que almejo investigar. Essa construção de uma temática de estudo, conforme Pierre Bourdieu (1989), não é realizada de maneira repentina, apenas com observações aparentes, ao contrário, passa por sucessivos retoques, à medida que as primeiras experiências vão sendo refletidas criticamente, superando pouco a pouco os obstáculos relativos ao pré-construído.

|Ao apresentar este capítulo, optei por distribuí-lo em seis subtópicos, sendo organizados da seguinte maneira: inicialmente apresento reflexões acerca do pertencimento e da construção da temática de estudo; depois descrevo a relação do território em análise com a comunidade quilombola de Santo Antônio, da qual sou oriunda; na sequência, prossigo com a descrição sobre a minha inserção no movimento negro; e, para fechar o Capítulo, discorro sobre os dilemas da liminaridade, refletindo sobre a proximidade como a temática em estudo.

## **O pertencimento e a construção da temática**

Na intenção de situar o leitor, inicialmente, cabe informar que a situação estudada remete para a "região" designada geograficamente como "Baixada Maranhense", precisamente para o chamado município de Penalva<sup>3</sup> (MA), localizado no norte maranhense, às margens do Lago

---

<sup>3</sup> Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE no censo de 2010, dos 34.267 habitantes de Penalva, 17.647 (51,4%) pessoas residiam na zona rural. Em anais da Biblioteca Nacional consta uma descrição do município de São Joze de Penn'alva, Comarca de Viana, Província do Maranhão, datado de abril de 1888 em que é realizada uma descrição do município, como aspectos gerais, mar, ilhas, peixes, aves, limites etc. Consta que São Joze de Penn'alva, conforme o último censo possuía uma população de 3.118 habitantes, sendo 1.265 de escravos, bem como um relato da agricultura, indústria, comércio, enfatizando a exportação de café, açúcar, algodão, tabaco e madeira etc.

---

Cajari, situado na Pré-Amazônia<sup>4</sup> legal brasileira, a 250 km da capital São Luís (MA). Tem seu acesso rodoviário exclusivo pela rodovia MA-216, limitando-se fisicamente com os municípios de Viana, Pedro do Rosário, Monção e Cajari. Nesse contexto, o locus da pesquisa, designado território Monte Cristo, situa-se a cerca de 10 km da sede do município.

A "região" caracterizada como "Baixada Maranhense" é marcada pela abundância em recursos naturais diversificados, fazendo com que seja alvo de especulações e disputas. Trata-se de uma área de ocupação antiga em que os interesses de expansão do capitalismo são continuamente atualizados e se sobrepõem aos modos específicos de grupos sociais - portadores de identidades coletivas -, causando intensos conflitos pela propriedade das terras, situações que serão enfatizadas neste trabalho.

Ao tratar do pertencimento e da construção da temática, a primeira observação refere-se ao fato de assumir a identidade *quilombola* que se coaduna ao pertencimento. Em essência, também acionarei múltiplas identidades que se reafirmam no pensamento de que a identidade não é fixa e uniforme, mas acionada em diferentes situações. Conforme exposto por Stuart Hall (2014), a "identidade" é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Sou da *comunidade quilombola* de Santo Antônio/Penalva (MA), onde vive minha família paterna há seguidas gerações. A família materna é de um *povoado* vizinho, denominado Genipapo. Ao longo do tempo, foram se construindo e consolidando profundas relações entre as pessoas das diferentes comunidades. As minhas relações sociais estabelecidas com as pessoas das comunidades adjacentes a Santo Antônio iniciaram ainda na infância, haja vista Santo Antônio ser vizinho às comunidades de Oriente, Conduru, Canta Galo, Frechal, Cutias, Alto Bonito, Monte Cristo e Tibiri.

---

<sup>4</sup> Sobre a Pré-Amazônia Maranhense, consultar Otávio Guilherme Velho em *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária* (2013).

---

Entendo que há, entre as comunidades acima mencionadas, uma complexidade de relações que apontam não ser possível o estabelecimento de uma fronteira física, capaz de transcender aos laços de solidariedade indissociáveis, construídos pelos nossos antecessores e mantidas pelas gerações vindouras. Percebo essas relações se aproximarem da situação apresentada por Almeida (2008) ao tratar das designadas "terras de preto"<sup>5</sup>, fazendo referência ao contexto de domínios específicos em que famílias e seus descendentes permanecem nas terras a seguidas gerações sem proceder ao formal da partilha, desmembrá-las ou mesmo delas se apoderarem individualmente.

Na memória da minha infância, recordo das reuniões em que as pessoas dessas comunidades - algumas, atualmente, meus entrevistados, como Petrola e Maria do Carmo, sua esposa, vindos do Genipapo; Coqueiro e sua esposa Maria, do Oriente; Mariinha e seu esposo Minegídio, da Canarana (hoje chamada comunidade Monte Cristo) - participavam da comunidade e eram membros da associação de moradores de Santo Antônio, pois foi a primeira a ser criada entre esses povoados. Essa forma organizativa também reflete os laços de confiança, solidariedade, união, parentesco e pertencimento a um grupo. Igualmente, foi a primeira comunidade, nos arredores, a ter escola que atendia alunos das comunidades circunvizinhas

Em entrevista do senhor Manoel Raimundo Maia Pinto, conhecido popularmente por Pinto, da comunidade de Santo Antônio, ouvi relatos de como era a organização das comunidades. O entrevistado informa que, antigamente, as comunidades de Oriente, Tibiri, Canarana, Ludovico, Cutias, Frechal, Conduro se centralizavam em Santo Antônio, que funcionava como *sede* para a realização das reuniões, nas quais se

---

<sup>5</sup> No intuito de fazer distinção entre as categorias e termos utilizados, recorrerei às aspas em categorias de classificação tidas como oficiais, ou seja, aquelas empregadas e legitimadas pelas agências oficiais, conceitos e noções operacionais dos autores que recorro para fundamentar teoricamente o presente trabalho. Os destaques em itálico serão dados ao descrever trechos das falas dos entrevistados, as categorias acionadas pelos grupos, termos enunciados em suas práticas sociais.

discutiam os problemas, trocavam experiências e onde todos cantavam as músicas das comunidades. Ressalto que a centralidade de uma comunidade é relacional, estando condicionada em certas situações à posição do informante ou ao próprio contexto e tempo.

Essa organização se dava também em torno da realização das *rezas*, na casa dos moradores das comunidades, o que me leva a pensar na religiosidade como forma de mobilização e organização política. A concentração de eventos ligados ao catolicismo em Santo Antônio deve-se à devoção religiosa de seus moradores, expressa também através da tradição das *rezas* no núcleo familiar, o que deixou na comunidade um legado da religiosidade e referência na centralidade de organização das comunidades.

Santo Antônio também era - e ainda é - reconhecido por morar na comunidade um famoso *curador* chamado de Conceição Lobato, lembrado em várias histórias por seus feitos, e também o *rezador* Faustino Juvito Ayres, respeitado pela notoriedade, dada a função social que exercia. O *rezador* e o *curador*, pelo que pude perceber, foram pessoas influentes politicamente, tanto que estes exerceram um mandato no legislativo municipal. Na cena da política partidária, Faustino Juvito Ayres consta com a profissão de *lavrador* e Conceição Lobato, como *Pai de Santo*, com mandatos em (1963-1966) e (1967/1970), respectivamente. Esses mandatos estão inseridos em um período em que majoritariamente os vereadores eram comerciantes, pecuaristas e pertencentes às famílias tidas como "tradicionalistas"<sup>6</sup>.

A Associação de Moradores do Povoado de Santo Antônio é fundada em 1986 e com o passar dos tempos cada uma dessas comunidades vizinhas criaram suas próprias associações. A associação na época da fundação representava a comunidade nos encontros de trabalhadores rurais promovidos pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais e nas reuniões das comunidades.

---

<sup>6</sup> Para maiores informações consultar MENDES NETO, Gonçalo. Sebo x Embroma: disputas políticas em Penalva, 1ª edição, 2009.

Ainda na entrevista com o senhor Pinto, foi possível observar que ele faz uma distinção entre *comunidade* - enquanto reunião de pessoas que se mobilizam, solidarizam, se juntam - e "*associação*", classificada como instrumento desagregador. Para o entrevistado, a partir do momento que são criadas as associações, as *comunidades* passam a se organizar mais internamente, vão se dividindo. Então podemos pensar que o critério organizador dessas comunidades, além dos laços comunitários e de parentesco, se apoia em um caráter político- organizativo.

A complexidade deste estudo se apresenta quando percebo a relação de pertencimento ao grupo sendo submetida a um processo de intervenção oficial e às arbitrariedades implicadas nesse procedimento. A instituição de fronteiras físicas, delimitando uma área para fins de criação de "Projeto de Assentamento" da Reforma Agrária, impõe uma modalidade de propriedade individual e categorias de classificação que se distinguem das formas específicas da vida social do grupo e de como construíram suas territorialidades.

A instituição do traçado de linhas demarcatórias, passando pelo meio dos núcleos familiares, ocasiona, por um lado, situações que põem em risco as relações comunitárias, comprometem a unidade política diante da implantação da modalidade de propriedade artificial. Por outro lado, há a resistência de agentes sociais e a reivindicação de direitos territoriais coletivos, pautados em identidades específicas, no intuito de garantir o livre acesso aos recursos naturais e a particularidade dos modos de vida. Trata-se de direitos territoriais garantidos constitucionalmente no Artigo 68<sup>7</sup> do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Dessa maneira, pretendo refletir sobre o processo de "desapropriação" para a criação do chamado "Projeto de Assentamento" do denominado "PA Monte Cristo I" e os efeitos dessa intervenção, que impõe um critério de "partilha artificial" (RANCIÈRE, 1996) entre as

---

<sup>7</sup> Art. 68 da ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.



comunidades. Concomitantemente, busco retratar a reivindicação que o grupo estudado faz da titulação definitiva do *território* Monte Cristo enquanto *quilombola* e como constrói sua identidade. Assim, pretendo expor as contradições e conflitos presentes nesses procedimentos, ambos tramitando no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia de competência da regularização fundiária.

A ingerência da agência de regularização fundiária com a formalização do "P.A.", o descaso com o processo de titulação do *território quilombola*, atua desarticulando o modo de vida, as relações sociais estabelecidas entre os grupos e, ao mesmo tempo, instituindo o fechamento dos recursos naturais e acirrando conflitos pela propriedade das terras.

Atualmente a "área desapropriada" correspondente ao denominado "P.A. Monte Cristo I" inclui 5 comunidades, sendo elas: Oriente, Conduru, São Brás, Ponta Grossa e Monte Cristo. O *território quilombola reivindicado* pelo grupo no presente é formado pelas comunidades de Araçatuba, Monte Cristo, São Brás, Conduru, Oriente e Ponta Grossa.

Essas seis comunidades estão à frente do processo de titulação, por estarem organizadas em associações, no entanto os agentes sociais apontam outros *povoados* e núcleos familiares como pertencentes ao *território*. Diante do exposto, constata-se a contradição entre o entendimento da noção de "desapropriação do imóvel rural" e a de *território quilombola*.

Convém informar que Monte Cristo é o nome institucional dado ao "P.A." diante da "desapropriação" do "imóvel rural da Fazenda Monte Cristo", como é chamada hoje a anteriormente comunidade Canarana. Monte Cristo é também a denominação do "*território*" reivindicado enquanto *quilombola* e o nome de um antigo engenho.

A comunidade de Santo Antônio, oficialmente, não faz parte da área "desapropriada" pelo INCRA, por se tratar de uma *terra de herdeiros*, assim denominada pelos moradores. No entanto o processo de delimitação territorial impõe uma divisão da comunidade, sendo que membros de um

mesmo grupo familiar passam a ser classificados como *os de dentro* e *os de fora*, para designar aqueles que são ou não considerados "assentados".

Dessa maneira, mesmo que a comunidade à qual eu pertenço não tenha sido "desapropriada", a própria ideia de "desapropriação" desarticula as relações internas e impõe, por exemplo, que Santo Antônio se aparte fisicamente das demais comunidades. A ideia de *propriedade particular*, no caso dos *herdeiros*, também vai sendo enfatizada como maneira de proteger a *terra* de um "loteamento".

Mesmo com todas as interferências, os laços afetivos, de parentesco e relações sociais, ainda que distintas entre os grupos persistem, pois são vínculos que ultrapassam fronteiras administrativas, impostas pelas classificações oficiais e se solidificam em relações comunitárias. Weber (2000) já ressalta que os laços étnicos possuem uma permanência e são mais fortes que outros vínculos, pois incluem a noção de relações comunitárias que promovem a formação de comunidades políticas.

Na contramão do debate em torno dos grupos étnicos, a "desapropriação" elabora um cenário de unificação, criando categorias, mapas e fronteiras fixas em territórios onde os grupos se misturam e se fundem (ANDERSON, 2008).

A arbitrariedade da ação oficial, que faz com que sejam elaboradas classificações como *os de dentro* e *os de fora*, fez-me refletir como o processo de "desapropriação" para criação de "assentamento" impôs condições para despolitizar a noção de *território quilombola* e as relações sociais dos grupos. Essa intervenção concorre para o estabelecimento de diferentes classificações que culminam em uma série de conflitos internos e com o próprio Estado, elaborador da política.

Dessa maneira, na área "desapropriada" temos várias formas de classificações externas, dentre as quais se destacam: "assentados" e "cadastrados", para designar todas as famílias que estão *dentro* da área "desapropriada" pelo INCRA; e os "selecionados", aqueles que, entre os "cadastrados", terão direito a receber o "lote", as "benfeitorias" e incentivos dos programas governamentais. Há casos de famílias que não aceitaram

realizar o "cadastro", por não se considerarem "*dentro*" da "área" ou não aceitarem a atribuição de "assentado".

Para ser considerado "assentado", são impostos, pelo Estado, critérios dissociados dos modos de vida construídos pelas comunidades que se auto definem enquanto *quilombolas*. Dentre esses critérios, destacam-se: ser brasileiro nato ou naturalizado, maior de 18 anos de idade, possuir experiência em atividades agrícolas, ter renda mensal igual ou inferior a três salários mínimos e participar da "seleção" para integrar um "assentamento". O "cadastramento" para participar da "seleção" pode ser feita na sede do INCRA ou mesmo nos acampamentos provisórios de famílias "sem-terra". Além do mais, os "assentados" possuem como dever residir e "explorar" o "lote" e, em caso de desistência de participar do projeto, comunicar por escrito e devolver o "lote" ao INCRA. São critérios externos que afirmam a arbitrariedade do Estado como definidor de uma lógica genérica que implica na instituição de modalidades de parcelamento da terra<sup>8</sup>.

Estima-se que nas cinco comunidades que compõem a área "desapropriada" residam, atualmente, cerca de seiscentas famílias. A área destinada ao projeto de "assentamento" denominado de Monte Cristo I corresponde numericamente a dois mil, novecentos e cinquenta hectares, oitenta e seis ares, trinta e três centiares (2.950.86,36). A "área", que está localizada no município de Penalva no Estado do Maranhão, prevê a criação de cento e vinte e quatro (124) unidades agrícolas familiares, ou seja, é suficiente para atender somente 124 "assentados".

Na *comunidade quilombola* de Santo Antônio, com a criação do projeto de "assentamento", foi criada a seguinte situação: a minha casa e as de meus familiares que estão do lado esquerdo do campo de futebol foram consideradas como ficando *dentro* do "assentamento" e os demais familiares, que estão na outra extremidade, ficaram de *fora* do

---

<sup>8</sup> Esses critérios são apresentados no material produzido pela assessoria de comunicação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, s/n), intitulado Reforma Agrária: o caminho para o desenvolvimento rural sustentável.

"assentamento". Assim, sou considerada de "*dentro*" da "área do P.A.", mesmo que me autoidentifique *quilombola*, assim como membros da minha família.

## **Da Fazenda Outeiro da Cruz á comunidade quilombola de Santo Antônio**

A comunidade quilombola de Santo Antônio, no presente, é auto identificada e reconhecida, através de certificação, pela Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>9</sup>, enquanto comunidade remanescente de quilombo. A designação de *terra de herdeiros* indica uma territorialidade específica em que os considerados "herdeiros" detêm a custódia das escrituras e certa autoridade proveniente do grau de parentesco com os ancestrais comuns (ALMEIDA, 2008).

Os moradores nascidos ou não em Santo Antônio que não são considerados como *herdeiros* formalmente pertencem às famílias que permaneceram nas terras, com os acordos e relações estabelecidas pelos *mais antigos*, entre os que já estavam lá ou chegaram posteriormente e pediram um *lugar de casa*. Estes não são considerados "posseiros" e sim como *da comunidade*, no entanto, é possível observar uma demarcação de posição dos designados *herdeiros* que são acionados como *responsáveis pela terra*.

Em Santo Antônio ainda se discute a reivindicação do processo de titulação da comunidade enquanto *quilombola*, pois o fato de manter a posse das escrituras tem garantido a legitimação jurídica e permitido a defesa às ameaças de invasão por fazendeiros e devastação dos recursos naturais. Mesmo sendo uma comunidade com suas delimitações

---

<sup>9</sup> Certidão de auto definição conforme processo 01420.007754/2013-3, com base na Portaria FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, que Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03.

socialmente reconhecidas pelos grupos circundantes, o uso e controle dos recursos naturais se dá nos meandros das relações sociais com os vários e diferentes grupos que compõe a unidade social (ALMEIDA, 2008).

Na intenção de melhor entender a temática em análise, procederei a um breve relato sobre a comunidade de Santo Antônio. Consta na escritura processo de compra e venda de terras da Fazenda Outeiro da Cruz, adquirida em 22 de junho de 1898 por Antônio Inocêncio Ayres; tinha como proprietários anteriores João Baptista Balby e sua mulher Angélica Pereira Balby. Presume-se que os pais de Inocêncio podem ter sido escravos ou trabalharam na fazenda Outeiro da Cruz para os Balby. As terras foram adquiridas por parte em serviços prestados e mais mil contos de réis.

Antônio Inocêncio deixou como *herdeiros* dois filhos, Nelsa Crescência e Faustino Juvito Ayres (conhecido popularmente como Faustino Coelho), pais dos atuais *herdeiros*. A denominação de *povoado*<sup>10</sup> Santo Antônio é posterior aos Balby e anterior a Faustino Juvito. As agências censitárias ainda trabalham com a denominação de "imóvel rural" da antiga fazenda Outeiro da Cruz.

As narrativas orais indicam que a fazenda Outeiro da Cruz era uma grande plantação de cana-de-açúcar, um canavial, distante da casa da fazenda. Ainda é possível avistar ruínas da casa da fazenda e pedaços de louças.

Em Santo Antônio são muitas as histórias de *encantos* e *encantarias* envolvendo o místico, o sobrenatural, os *encantados*, *visagens*, *mãe d'água*, *fiti*, *currupira*, *o gritador* e riquezas, como dinheiro e ouro deixados

---

<sup>10</sup> É importante observar como as denominações dadas pelos moradores vão se modificando: de povoado (núcleo familiar com ações mais internas) passa-se à noção de comunidade (organização de vários povoados, um alargamento das formas organizativas para alcançar objetivos comuns) e depois à comunidade quilombola (uma dimensão coletiva, fundamentada em critérios organizacionais em torno da identidade). São os processos políticos-organizativos que vão ditando as classificações, modificando de acordo com a maximização dos critérios organizativos, exposição dos conflitos e construção identitária.

---

supostamente pelos negros escravizados. As fontes de recursos naturais também estão presentes como pertencentes a um universo de simbolismo.

Temos dois poços envoltos de misticismo: um chamado de *poço grande*, é onde quem tem o “*dom*”<sup>11</sup> consegue ver os *encantados*, e outro poço, que se acredita remontar à época da escravidão e até hoje é revestido com madeira, conservada sempre verde, *nunca apodrece*. Acontece de a água ficar de uma azul celeste ou suja de acordo com a aura de quem o visita. São muitos os relatos de *riquezas* como ouro e dinheiro deixados pelos escravos e resgatados ou apenas vistos por antigos moradores. Esse simbolismo é muito presente nas comunidades quilombolas na denominada “região” da “Baixada Maranhense”, sendo, na atualidade, um dos instrumentos acionados na reivindicação de territorialidades, na defesa e permanência das comunidades quilombolas<sup>12</sup> em seus territórios.

É instigante como essas histórias de *encantados*, em Santo Antônio, são apropriadas também pelos moradores das comunidades de Oriente, pois o senhor Domingos Ramos, conhecido popularmente como Domingos Chapéu, da comunidade de Oriente, diz da relação dos antepassados, das *sabedorias* e dos *encantos* presentes nas histórias dos poços antigos das comunidades.

Na comunidade de Monte Cristo, o senhor Antônio Félix me contou um caso que vivenciou: de um *encantado* que tinha um bico azul e uma cinta vermelha, e ele era *alvinho* e a estrela na testa *velmelhinha*. Dessa *visão* ele tirou uma *cantiga* que *apanhou* muito no *gado*, ou seja, fez do que vivenciou, da *visão* que teve do *encantado*, uma *cantiga* de bumba boi, assim entoada: *Foi no dia 30 de maio que eu olhei um bichinho na terra não sei se era alegria ou se é tristeza. Olhei uma garça de passo bonito como o que, ele tinha o bico*

---

<sup>11</sup> Dom aqui é compreendido como mérito espiritual divino para enxergar seres ou coisas pertencentes ao universo místico.

<sup>12</sup> Para maiores informações vide “Quem não tem Santo tem Visagem: a contribuição de Santos e Encantados na construção de territorialidades quilombolas na Baixada Maranhense” de autoria dos quilombolas Davi Pereira Junior e Dorival dos Santos em Insurreição de Saberes (2013).

*azul e uma estrela na testa dois fitilho na cabeça que aluméia.* Esse enredo é o desenrolar da situação em que o senhor Antônio Félix tentava matar uma caça, uma explícita relação entre a sabedoria presente nos *encantados* e como estes imprimem o respeito à natureza e àqueles que a ameaçam.

Recordo-me de situações ocorridas em minha comunidade, em uma delas um parente, desobedecendo aos mais velhos, *roçou* e colocou fogo em um local considerado morada dos *encantados*, fonte de água junto aos jussarais. Diante de tal desobediência, ao anoitecer, sua casa pegou fogo e foi totalmente destruída. Sua esposa, como se estivesse *incorporada*, todos os finais de tarde saía gritando pelos caminhos que *estavam todos queimados, que queimaram suas casas e os seus filhos*. Esse senhor, a partir de então, passou a ter períodos que diziam "*está louco*". Sua família com o tempo saiu da comunidade e não mais retornou, e ele ficou apresentando problemas da *loucura* até a morte. Existem outras histórias similares que fazem menção ao fato de que, ao contrariar a preservação dos recursos naturais, se desafia a relação com o sobrenatural e coloca-se em risco a proteção dos *encantados*.

Essas passagens nos remetem a refletir como o grupo afirma sua territorialidade, (re)interpretada para manter a unidade do território, preservando as riquezas naturais e o uso comum. Com a "saída" do "rico, afortunado", que representa a privatização dos recursos e a instalação de conflitos, a *comunidade* continua unida e conservando seus modos de vida e a forma de lidar com os recursos naturais e o território.

Além das relações na construção de territorialidades envolvendo o místico, outras situações apontam para a aproximação de relações que me permitem pensar quão arbitrária é a dissociação dessas comunidades diante de um processo desapropriatório. Nesse caso é importante mencionar que o antigo *herdeiro* das terras do Santo Antônio, o senhor Faustino Coelho (como era conhecido), tinha os moradores antigos de Conduru, representado pelo senhor Merandolino Correia, considerado como *posseiro*. Essa denominação de *posseiros*, neste caso, refere-se àqueles que trabalham e têm a posse da terra sem necessariamente possuírem escrituras. Conforme me recordo, ouvi muitas histórias de que Merandolino Correia

pediu *um pedaço de terra para trabalhar, um lugar de casa*; como a terra *era muito grande*, Faustino Coelho cedeu uma área onde ficava o canavial da antiga fazenda para Merandolino Correia.

Havia uma reivindicação de titulação da "área" de Conduru por parte da família Correia e a reivindicação de reintegração de posse por parte dos Coelho, instalando assim uma disputa entre as duas famílias. Atualmente pouco se comenta sobre o assunto e a comunidade de Conduru faz parte da "desapropriação" do INCRA. Tal situação de disputa pela terra também é relatada pela senhora Maria Aires, a qual também informou sobre desavenças entre sua avó, que se considerava *herdeira* de Monte Cristo, e os Correia, denominados por ela como *posseiros*, que chegaram pedindo *um lugar de casa*.

Essa situação poderia ser apontada como um obstáculo para a pesquisadora, pois é vista como *herdeira* de Santo Antônio, no entanto, as relações sociais do presente e as mobilizações coletivas pela propriedade dos territórios me permitem fazer este estudo sem constrangimento ou ameaça à comunidade de Conduru. Ao contrário, poderia correr o risco de ser mal interpretada pela minha própria família, considerando que para alguns deles a terra é um bem privatista.

No decurso deste trabalho, tive a informação, não oficial, da existência de um pedido de reintegração de posse de algumas áreas tidas como de Santo Antônio, inclusive, Conduru. Somente nesse momento, que é posterior à suposta "desapropriação", e através desse pedido que a justiça comunica ao "proprietário" das terras de Santo Antônio que o INCRA tem interesse na área, pois faz parte do "P.A Monte Cristo I".

Neste caso, essa situação do passado muito ajuda a pensar como se deu o processo de "desapropriação", no qual a comunidade Conduru está incluída. Por um lado, se houve a "desapropriação" com sobreposição das chamadas "*terras de herdeiros*", para além dos limites do "imóvel" da fazenda Monte Cristo, por outro, essa limitação da ideia de "imóvel rural" serve como obstáculo para desmobilizar no processo de luta da titulação do *território* enquanto *quilombola*. Portanto, a "desapropriação" ativa disputas,



ao instituir a "di-visão", e desmobiliza politicamente, sobretudo quando submete a comunidade de Araçatuba e outros *povoados* às estratégias impostas pela rigidez da delimitação de fronteiras físicas.

Nas comunidades inseridas no processo desapropriatório, a exemplo de Oriente, São Brás, Monte Cristo, os moradores afirmam várias situações em que as terras foram havidas por *herança* de seus antepassados que as adquiriram através de compra dos antigos *donos* das fazendas. Há ainda casos de doação ou terras que foram sendo ocupadas em troca da prestação de serviços ou mediante pagamento de *foro*, dividindo a produção ou pagando em dinheiro pelo uso da terra para o suposto proprietário.

Nessa perspectiva, é possível constatar que as diversas situações das designadas "terras de herança" se entrelaçam com as designadas "terras de preto", como domínios adquiridos com ou sem formalização jurídica. No entanto, ao proceder com a "desapropriação" não houve indenização ou qualquer outra menção a situações de domínios territoriais que foram se estruturando pelo acesso aos recursos naturais e pelo sistema de uso comum. Sendo assim, o Estado reconhece a terra "privada", mas ignora qualquer outra denominação territorial de pertencimento, fixando como legítimo o "imóvel rural" da antiga fazenda Monte Cristo, contradizendo as especificidades de situações e da autoatribuição na construção territorial.

Cabe frisar aqui que os autodesignados *herdeiros* identificados ao longo da pesquisa no território Monte Cristo, nas comunidades de Oriente, Conduru, São Brás, Araçatuba, Monte Cristo e Ponta Grossa, não reivindicam a "propriedade privatista" da terra, não há uma reivindicação de *herança* individualizada ou de procedimentos de inventários. A reivindicação da territorialidade específica é construída no intuito de garantir o livre acesso aos recursos naturais, sobretudo a partir da invasão de fazendeiros na "região" e da colocação das terras no mercado, o que deslegitima as formas de ocupação e ameaça a permanência dos núcleos familiares nos territórios sob seus domínios.

São situações que servem para alavancar a construção identitária em torno da ressignificação do *quilombo*, do fortalecimento das relações comunitárias, operando as transformações de unidade afetiva para uma unidade política de mobilização, de existência coletiva (ALMEIDA, 2008).

A reivindicação de territorialidades específicas emerge de situações do presente, rompendo com a austeridade territorial construída no passado histórico, sustentada pela noção de "imóvel rural" e fortalecendo instrumentos que atuem na interlocução com os antagonistas e o Estado.

Com base nas informações adquiridas, os moradores que detêm a memória das formas de ocupação das terras nas comunidades não fazem referência ao "quilombo" do passado como forma de apropriação territorial; ao contrário, fazem a negação do termo para indicarem que seus antepassados eram *trabalhadores*, "livres" ou escravizados, não eram "pretos fugidos" ou "isolados" e sim *trabalhadores* que permaneceram nas terras mesmo após a desagregação dos *engenhos* e saída dos antigos donos das fazendas.

Observa-se, porém, que a partir da década de 1970, início de 1980, com a aceleração no mercado de terras, houve a retomada de "propriedade" por aqueles que se diziam "antigos" proprietários e um descontrole na posse e uso dos recursos naturais, principalmente, com a inserção de "fazendeiros".

No caso do então território Monte Cristo, com a desagregação das fazendas e dos engenhos - na área desapropriada, até o momento, constata-se que existiram efetivamente quatro *engenhos* -, atualmente, até pode-se asseverar que vários grupos familiares permaneceram cultivando as terras. Uns afirmam terem comprado, herdado ou mesmo morarem naquela localidade desde que nasceram e onde viveram seus antepassados.

A criação de um "P.A." se dá por mediação sindical, por meio de um processo de "desapropriação" consumado diante da alegação de direitos de outros agentes que mantêm com a terra uma relação externa e comercial.

---

Paralela à instituição de um "P.A." existe, formalizada no INCRA e presente nos discursos dos "agentes sociais" ou das *lideranças*, a reivindicação da titulação do território Monte Cristo enquanto *quilombola*, sendo compreendido pela união de 6 comunidades: Araçatuba, Conduru, Monte, Cristo, Oriente, Ponta Grossa e São Brás. O capítulo III deste trabalho destacará a construção da identidade *quilombola* e os desafios e entraves enfrentados pelas comunidades na defesa de direitos territoriais específicos.

O processo de "desapropriação" para criação de "assentamento" foi efetivado considerando os limites impostos por um confuso processo de compra e venda e demarcação de "um imóvel" rural denominado "Fazenda Monte Cristo". Esse procedimento interferiu na própria noção que o grupo tem de território ao instituir a modalidade "imóvel rural", ao mesmo tempo em que subentendeu designações próprias de formas de ocupação, uso e controle dos recursos naturais e formas político-organizativas das comunidades.

Os entrevistados por vezes distinguem *povoados* de *comunidades*<sup>13</sup>. O termo *povoado* pode designar núcleos familiares com menor concentração de pessoas, locais de onde os moradores, ou parte significativa destes, mudaram-se para fixarem lugar de casa nos núcleos de maior concentração familiar; servem como local de trabalho e referência às formas de ocupação da terra. Em termos analíticos, o "povoado" tem fronteiras delimitadas, constituindo a menor unidade federativa da divisão estatal, sendo observada principalmente nos controles censitários e mapeamentos para fins eleitorais.

---

<sup>13</sup> Estudos realizados por Nunes (2011) em comunidades quilombolas de Alcântara (MA) observam a dinâmica das comunidades e as situações de deslocamento como elemento de manutenção das fronteiras. Este estudo permite compreender as categorias "sítio", "centro", "povoados" envolvidas nas dinâmicas territoriais e as várias situações de apropriação territorial e mobilidades utilizadas localmente pelos moradores de Alcântara. Tais classificações se aproximam da situação de estudo em análise, entretanto não as abordarei sistematicamente.

A *comunidade* por sua vez é entendida como uma forma política dos agentes se organizarem de forma autônoma, interagindo para a consecução de objetivos comuns. Na *comunidade* se agrupam associação de moradores, escolas, sessões eleitorais, centros religiosos, culturais, e se constitui no núcleo de referência dos povoados. É onde podemos observar maior concentração de núcleos familiares e, desse modo, apropriado para discussões e decisões coletivas, exposição de conflitos, mecanismos de fortalecimento comunitário. A comunidade aqui não é homogênea, fechada, regida somente pelo consenso, mas sim é o instrumento que converge para o entendimento das disputas, sejam elas de posição, de classificação, de decisão, pautado na *luta* por direitos e por melhores condições de vida.

No caso do território Monte Cristo há o *povoado* de Genipapo, onde reside atualmente apenas um senhor. Alguns dos seus filhos, irmãos e outros parentes moram nas *comunidades* de Oriente e Monte Cristo. Essas especificidades não aparecem no processo de criação do "assentamento", assim, a situação desses *povoados* são invisibilizados ou eles são considerados agrupados às *comunidades*. Os entrevistados fazem menção a outros *povoados* como Belém, Olho e Ponta Grande.

Há ainda a *comunidade* de Canta Galo, também inserida na área delimitada pelo processo de "desapropriação". Nela, os moradores se consideram *herdeiros* e estavam organizados em associação. Com a "desapropriação", com o argumento de poderem ser cadastrados, desfizeram a associação e passaram a ser sócios da Associação da Comunidade do Oriente.

Diante do exposto, complemento que minhas relações de parentesco se estendem pelo lado materno às comunidades de Monte Cristo e Oriente, visto que minha mãe pertence ao *povoado* Genipapo, situado entre as duas comunidades citadas, se alargando até São Brás.

São relações sociais que antecedem e transcendem esse momento em que a "definição" do território passa pelas intervenções externas, seja compra e venda ou "desapropriação". A comunidade de Santo Antônio,

conforme presenciei, sempre manteve relações sociais e de parentesco com as demais comunidades. As festividades religiosas como *missas, curas, rezas*; os encontros e reuniões de comunidades; as *trocas de dia de trabalho na roça*; os *mutirões para quebra de coco*; passagens fúnebres são compartilhadas com moradores de Oriente, Conduru, Monte Cristo, Tibiri, Canta Galo, Cutias e demais comunidades vizinhas.

Não obstante, os laços de parentesco com as comunidades onde estou conduzindo esta pesquisa não se limitam aos laços consanguíneos, mas transcendem o biológico e se afirmam nas relações de solidariedade, compadrio, religiosidade e organização política. Mesmo diante do fato de ter "saído" da comunidade, motivada por um deslocamento forçado - uma vez que, até os dias atuais, a única escola que temos é de ensino primário e multisseriado -, o reconhecimento da minha pessoa se faz, também, por meio das referências das famílias materna ou paterna.

Meu pai, além de *trabalhador rural*, exercia a função religiosa de *padre do mato*<sup>14</sup> e *rezador de ladainhas e excelências*<sup>15</sup>. Minha mãe, professora da *comunidade* por cerca de trinta anos, é militante do movimento negro nas questões concernentes às comunidades *quilombolas* e uma das fundadoras da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do

---

<sup>14</sup> Designação atribuída àquelas pessoas que exercem função religiosa análoga aos padres ligados à igreja católica. Essas pessoas são detentoras de um saber religioso específico, reconhecido pelos grupos sociais, sendo requisitados em várias ocasiões, como batizados, conselhos matrimoniais, extrema-unção, rezar excelências e ladainhas. O *padre do mato* goza de profundo prestígio social na região. Sua atuação está ligada ao "dito catolicismo popular". No caso do meu pai, Genésio Luís Sousa Ayres, havia um reconhecimento público pela própria igreja de sua importância no exercício da função religiosa na região.

<sup>15</sup> O meu avô era *rezador* e deixou de herança este *ofício* para meu pai. As *ladainhas* são rezas cantadas pedindo perdão, agradecendo, louvando anjos e Santos da igreja católica. São realizadas por diversos motivos que vão de uma reunião na comunidade, missa, festejos, promessas ou simplesmente fazer uma reza em casa por dado motivo. Muitos trechos das *ladainhas* ainda são rezadas em latim. Na comunidade de Santo Antônio se realiza no mês de junho uma *trezena*, ou seja, treze noites rezando ladainhas em homenagem ao Santo. As *excelências* são as rezas encomendadas em intenção das almas, geralmente no terceiro, sétimo dia, ou após um mês do falecimento de alguém. São lamentos, súplicas de perdão que duram, em regra, a noite inteira.

Maranhão (ACONERUQ). A função social por eles exercida, também influencia na abrangência das relações sociais dentro e para além das comunidades em questão. Esse pertencimento político contribui para a relativização do critério biológico. Está em jogo a organização social, a interação entre as pessoas como nos coloca Fredrick Barth. Para esse autor, a etnicidade possui uma dimensão política, relaciona-se com a organização social do grupo (BARTH, 2000).

O pertencimento a todo esse contexto de vivência no *quilombo* e com as *comunidades* do entorno nos remete à própria noção de identidade. Adota-se em tal estudo a perspectiva que tem sido desenvolvida pelos estudos culturais no trato com essa temática. Stuart Hall (2007), em um artigo intitulado “*Quem precisa de identidade?*”<sup>16</sup>, mostra que as identidades devem ser pensadas enquanto um conceito estratégico e posicional, e não essencializado. Ele afirma: essa concepção aceita que as identidades nunca são unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2007).

E, no texto "Da Diáspora", Hall reafirma essa necessidade de estar ligado ao que ele denomina de “negociação com nossas rotas”:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas

---

<sup>16</sup> Título original: *Who needs 'identity'?* Stuart Hall, 1996.

nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como “o mesmo que se transforma” (Gilroy, 1994): não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas”. (HALL, 2007, p. 108-109).

Hall com esse conceito nos ajuda a pensar a questão *quilombola* e a identidade que se constrói não necessariamente vinculada a um passado histórico, mas com o que ele chama estar mais relacionado a uma “negociação com as nossas rotas”.

Assim, não estaria ligado, portanto, a uma ideia essencializadora de identidades que se pergunta “*quem nós somos*” ou “*de onde viemos*”, mas as questões básicas são: “*quem nós podemos nos tornar*”, “*como nós temos sido representados*” e “*como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios*”. Isso remete ao próprio sentido de meu pertencimento como *quilombola* e ao processo de escrita, pois tem profunda relação com uma ação transgressora. Estou diante de um processo de compreender como fomos representados até hoje e de que modo torna-se necessário recolocar os discursos a partir dos sujeitos com força de enunciação e de outros locais, ou seja, os locais que até então eram os lugares da invisibilidade, dos silenciamentos ativamente produzidos.

São situações de formas de representação política que convergem para minha inserção nos movimentos sociais e, posteriormente, no âmbito da pesquisa científica, ou melhor, na atuação no campo acadêmico, provocando rupturas com paradigmas que se solidificaram tendo no externo/estranho a posição de interpretação e produção.

### **Inserção no movimento social pelas mobilizações das comunidades**

A vivência em Santo Antônio me permitiu, desde cedo, participar dos encontros e reuniões de comunidades. Recordo-me de várias visitas realizadas em Santo Antônio e em outras comunidades vizinhas, como Oriente, pelos pesquisadores do Centro de Cultura Negra do Maranhão

---

(CCN-MA), através do Projeto Vida de Negro (PVN), ainda no final da década de 1980.

Destaca-se que o CCN-MA<sup>17</sup> é uma organização do movimento negro, fundada oficialmente em 1978, tendo em seus objetivos a construção da resistência, da consciência político-cultural e da identidade étnico-racial do negro no Maranhão, e a luta contra a discriminação racial e todas as formas de intolerância. Em 1988, inicia o PVN, realizando o mapeamento das chamadas *Comunidades Negras Rurais do Maranhão*, percebendo formas de uso coletivo da terra, memória oral das "*terras de preto*", manifestações religiosas e culturais.

O PVN é pioneiro nas práticas de pesquisa referentes às "*terras de preto*" no Maranhão, em suas diversidades de especificações, quais sejam *comunidades negras rurais, terra de preto, povoado de negro, quilombo, mocambo* ou *comunidade negra*, sendo que "*terra de preto*" era a denominação dada aos territórios pelos seus moradores e como eram reconhecidos pelos de fora (PVN, 1998).

Através do PVN militantes do CCN-MA iniciam visitas às designadas *terras de preto*, constatando os graves conflitos pela terra e destacando as peculiaridades no modo de viver desses grupos. Esse mapeamento foi realizado, dentre outros municípios como Alcântara, Itapecuru-Mirim, Codó, Mirinzal, também em Penalva, onde foram identificadas situações de territorialidades específicas das designadas *terras de herdeiros* e já apontavam para as comunidades de Santo Antônio, Oriente e Conceição do Ludovico (PVN, 2002).

Segundo meu informante Manoel Pinto, a primeira reunião dos militantes do CCN em Penalva foi articulada por ele e minha mãe, Margarida, que os convidaram para realizarem uma reunião que aconteceu

---

<sup>17</sup> O primeiro presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão foi Luís Alves Ferreira, chamado de professor Luisão. Ele se autoidentifica enquanto quilombola da comunidade de Saco das Almas, Brejo (MA). Médico e professor da Universidade Federal do Maranhão/UFMA é um militante incansável pelos direitos do povo negro e na luta contra a discriminação racial.



no Sindicato de Trabalhadores Rurais e contou com a presença de mais de duzentas e cinquenta pessoas. Nesse momento a pauta principal era a luta do negro contra a discriminação racial, assim exposta:

G: Vocês que pediram a presença do CCN aqui?

MP: A gente já estava engajado com eles lá, eu e comadre Margarida, nós já tínhamos ido ao CCN, a gente já conhecia o CCN, conhecíamos aqueles negros lá, era Magno Cruz, Ivo, Ivan, Borges, Avelino, Tadeu de Obatalá, Ana Amélia, mais outros pretos que eu não estou me lembrando.

G: Vocês discutiam o que nessa época?

MP: Eles falaram que era um movimento negro, porque hoje, (eles falaram hoje porque foi esse dia), nós não poderíamos viver mais naquela chibata, como era antigamente, hoje a gente pensa que porque nós somos negros ainda estamos obrigados a estar na chibata, então nós hoje podemos fazer a nossa liberdade. Então eles vieram trazer esse incentivo para a gente que a gente não podia ficar coagido, a gente é negro? É. Então a gente tem que se aceitar como negro e tem que lutar pelos nossos direitos não cruzar os braços (MANOEL PINTO, 2014).

Essas são situações de pesquisa presentes na minha memória, pois comecei a participar das atividades do movimento social<sup>18</sup> acompanhando minha mãe em reuniões, encontros, cursos de formação de lideranças das chamadas *comunidades negras rurais* promovidas pelo CCN.

Esse engajamento me inseriu no contexto dos movimentos sociais através da ACONERUQ (MA). Ela permitiu o que poderei chamar de uma inserção para discutir problemas pertinentes ao meu universo social, uma "militância vivenciada", uma vez que esse envolvimento reafirma um pertencimento. Ele só foi possível por eu ser uma agente social de uma comunidade quilombola.

---

<sup>18</sup> Tomo movimento social a partir das ideias de Boaventura de Sousa Santos e Leonardo Avritzer (2002, p.46). Trata-se da ampliação do campo do político na disputa pela re-significação de práticas. Para os autores, os movimentos sociais estariam inseridos em movimentos pela ampliação do político, pela transformação de práticas dominantes, pelo aumento da cidadania e pela inserção de atores sociais excluídos no interior da política.

Essas ações do CCN através do PVN demarcam e demandam um debate sobre a questão fundiária que culmina em uma articulação nacional para assegurar o reconhecimento formal do direito dessas comunidades à propriedade definitiva de seus territórios, ou seja, o Artigo 68 do ADCT. Essa articulação foi assim descrita pelo militante do CCN, Ivan Costa, ao apresentar a cartilha comemorativa dos 10 anos do PVN, da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) e do CCN:

Como membro do projeto já vivi momentos de alegria e de tristeza, mas valeu a pena o trabalho como pesquisador nestas comunidades. Esse trabalho se iniciou em 1986, quando eu e outros militantes do CCN visitamos várias terras de preto no Maranhão, para articular e convidar os companheiros e companheiras da zona rural para participar do I Encontro das comunidades Negras Rurais do Maranhão. Era um período em que o movimento negro a nível nacional estava voltado para discussões relativas à nova Constituição Federal. Nós, do Maranhão, discutíamos a questão dos direitos dos quilombolas. Tivemos a vitória parcial de discutir na Constituição Brasileira o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, garantindo as terras das comunidades quilombolas aos seus verdadeiros donos, descendentes dos escravos. Até o presente momento poucas comunidades quilombolas têm se beneficiado com esta lei, por falta de entendimento dos órgãos do executivo, do legislativo e do judiciário. Mas acredito que essa vitória iremos conseguir. (PVN, 1998, p.10).

São mobilizações nacionais que resultam na garantia de direitos constitucionais e servem de suporte para as várias organizações do movimento negro que vão se formando no Maranhão, cada uma com sua especificidade. O PVN continua atuando em territórios quilombolas, especialmente em áreas de conflito extremo, consideradas como prioritárias, oferecendo acompanhamento jurídico.

A criação da ACONERUQ-MA é resultante dessas mobilizações do movimento negro urbano, por meio do CCN<sup>19</sup>, em torno da luta contra

---

<sup>19</sup> Em abril de 1995, foi realizado pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão/CCN o IV Encontro de Comunidades Negras Rurais Quilombolas ou Terras de Preto, em São Luís, com o tema “300 anos de Zumbi: Os quilombos contemporâneos e a luta pela cidadania”. Esse encontro resultou na criação da Coordenação Estadual de Quilombos Maranhenses,

a discriminação racial que conduz e evidencia a exclusão social e os conflitos de terra na zona rural. Dessa mobilização, as *lideranças* que representam essas comunidades, reunidas, organizaram-se em Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses e posteriormente deliberaram pela formalização da ACONERUQ (MA)<sup>20</sup>, que foi fundada em 20 de novembro de 1997 (PVN, 2005).

No momento da formalização da ACONERUQ não está em questão uma ruptura entre o movimento negro urbano e a organização dos *quilombolas*, na zona rural. No entanto, pode-se perceber que, mesmo havendo uma aproximação, os quilombolas buscam autonomia em relação ao movimento negro.

Ao tratar dos movimentos sociais negros e quilombolas no Brasil, Gomes (2014) levanta duas hipóteses que podem explicar o porquê da necessidade de busca de autonomia dos quilombolas em relação aos movimentos negros. Segundo a autora, a primeira liga-se ao fato de os quilombolas terem pauta central na luta pelo território, sendo necessário construir um movimento para atender a essas especificidades. Na segunda hipótese, a autora infere que a busca por autonomia pode estar relacionada ao temor de que a luta quilombola ficasse subsumida à ampla pauta definida pelos movimentos sociais negros, sendo tutelados. Assim, no Maranhão, os *quilombolas* buscam sua autonomia política, ratificando a autodeclaração da consciência identitária como portadores legítimos da posição da fala, saberes e práticas. O movimento negro urbano passa a atuar como parceira e também como conselho consultivo para fins estatutários.

Também, a partir da realização, pelo CCN, do IV Encontro de Comunidades Negras Rurais, e da criação da Coordenação Estadual dos

---

formada por 9 representantes dos seguintes municípios: Penalva, Alcântara, Mirinzal, Cururupu, Codó, Itapecuru-Mirim, Turiaçu, Brejo, Caxias e Bacabal (PVN, 1998)

<sup>20</sup> A ACONERUQ (MA) foi criada em substituição à Coordenação Estadual de Quilombos Maranhenses, durante o IV Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais quilombolas, realizado em novembro de 1997.

Quilombos Maranhenses, estruturaram-se as bases para a organização do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas<sup>21</sup>, realizado em Brasília no mês de novembro de 1995. Durante a realização do II Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado de 28 de novembro a 03 de dezembro de 2000, em Salvador (BA), com o tema “Território e Cidadania para o povo negro”, é deliberada a criação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Assim, esta se constitui como meio de articulação para exigir do governo a garantia dos territórios e das reivindicações demandadas pelas comunidades quilombolas. O número de situações solucionadas, na época, indicou serem frutos de organização e força, porém, consideradas insignificantes diante de milhares de situações de terras à espera da definição das instruções normativas para a regularização fundiária (PVN /CCN/CONAQ, 2003).

Tratava-se da formação de um quadro político para uma ação efetiva na organização do movimento das comunidades quilombolas. Uma tomada de consciência política mobilizada por instrumentos da ação simbólica de representação de um grupo (BOURDIEU, 2004).

No entanto, percebo a urgência de explorar e refletir sobre o movimento negro e o movimento quilombola. Considero que os ideais de resistência de ambos convergem para a mesma direção, na afirmação das desigualdades resquícios da escravidão, na eliminação da discriminação racial e no reconhecimento de direitos. Portanto, observo que os quilombolas também reivindicam sua emancipação política, tomando para si o lugar da fala, deslocando a relação de poder num processo de posição de quem diz, faz e vê, nesse caso, promovendo sua emancipação no protagonismo da ação política. Dada à limitação do trabalho, não pretendo

---

<sup>21</sup> No I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas foi criada a Comissão Nacional Provisória de articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, formada por representantes das comunidades negras rurais quilombolas do Maranhão e de vários estados, cuja secretaria funcionava no Maranhão, com apoio do PVN.

esgotar este debate, mas chamar atenção para o fato de que esses movimentos são construídos em bases que não estão dissociadas.

Esse debate nos ajuda a retomar o termo e significado de "quilombo" e como tanto no passado histórico como no presente eles se ligam aos ideais do movimento negro brasileiro. A experiência do CCN mostra a congruência entre movimento negro e quilombola.

O "quilombo" do período colonial é uma denominação utilizada juridicamente pelo colonizador atribuindo-lhe o significado de "lugar de preto fugido"; logo, ser aquilombado é considerado crime contra o sistema escravista. Para os escravizados o quilombo foi uma das formas de buscar a liberdade dos cativos torturados e de resistência ao sistema escravista. O quilombo simboliza modalidades de apropriação territorial coletiva que subverte o sistema europeu prevalecente na colônia. Quem o organiza, comanda, cria estratégias de resistência, negocia e relaciona-se externamente, já que não eram isolados, são os próprios negros. Segundo Pereira Junior (2007), o quilombo assume o papel subversivo de dupla negação, tanto da estrutura social quanto da estrutura econômica fundiária brasileira. Contemporaneamente, com a Constituição de 1988, o significado de "quilombo" abrange diferentes situações.

Em uma, o quilombo é o contraste com o sistema colonial que pregava: a escravidão, a exploração e destruição dos recursos naturais, o loteamento das terras, a monocultura, a segregação, a importação de riquezas para a metrópole, individualismo e poderio dos senhores de escravos. Em outra, o quilombo se constrói com base em organização de seres humanos livres, que cultivam a terra coletivamente, praticam a policultura, conservam a natureza com a qual mantêm uma relação de múltiplos significados (SANTOS, 1985).

A formação dos quilombos ameaçou as estruturas de poder do sistema colonial e o uso pejorativo do termo fez com que fosse oralmente silenciado, reprimido e perseguido.

Os negros escravizados ou mesmo os considerados "libertos", contradizendo a historiografia oficial, não foram passivos, ergueram-se as

várias revoltas, insurreições de negros contra o sistema colonial. Ressalta-se o movimento abolicionista na atuação para proibir o tráfico negreiro, mesmo depois de este ser considerado extinto oficialmente.

É irrefutável a criação de instrumentos legais para proibir que os negros tenham acesso à terra, a exemplo da lei de terras de 1850, criada logo após a lei Eusébio de Queiroz do mesmo ano. Somente a partir de 1988, com a nova Constituinte, o tema do "quilombo" retoma o cenário político dos poderes constituídos que formam o Estado brasileiro, haja vista que o "quilombo" se ressignificou para além da noção passadista do império e se impõe baseado em formas político-organizativas do presente.

Com a derrocada do Império e no sistema republicano, o negro é submetido à condição de "marginalizado", "servil" e à posição de inferioridade. Pois não houve transformações políticas, econômicas, sociais e ideológicas que lhe permitissem condições potenciais de atuar no centro da sociedade e nos meios de produção capitalista.

Diante da hegemonia do poder, da supremacia racial do colonizador, a escravidão do negro fez com que a sua cor de pele se transformasse num denominador comum da discriminação, humilhação e preconceito. O historiador Joel Rufino dos Santos (1985) acredita que funciona uma barreira ideológica em que os senhores acreditavam que o negro não prestava para ser trabalhador livre, confundia-se escravo com negro, duas imagens coladas e inseparáveis. Assim, o negro não foi "incorporado" ao chamado desenvolvimento industrial e ao sistema capitalista.

Mesmo diante desse cenário, constrói-se o mito da "democracia racial", rompido com a ascendência do Movimento Negro no Brasil. Joel Rufino (1985) menciona que começam a ocorrer, a partir de 1930, conflitos de caráter racial com mais frequência, porque foi um período de abertura democrática, de transformações revolucionárias, em que organizações políticas e ideológicas eram livres, qualquer um podia se organizar. Nesse momento começam a aparecer organizações de negros protestando, denunciando, exigindo direitos. A sociedade brasileira, a elite brasileira,

começou a elaborar como resposta, através de seus intelectuais, o conceito de "democracia racial".

Podemos também fazer referência ao chamado "movimento da negritude"<sup>22</sup>, ou melhor, a uma manifestação intelectual crítica, a partir do compartilhamento de diálogos e de reflexões contra as interpretações e posicionamentos do colonialismo, que tiveram desdobramentos no que denominamos atualmente de "diáspora africana"(VALLE, MARIN, 2011). O "movimento da negritude" externa a reação de consciência da diferença, da identidade negra, colocada diante da situação de dominação. Dessa maneira, podemos dizer que existe "negritude", ou tomada de consciência identitária, "desde que os primeiros escravos se rebelaram e deram início aos movimentos conhecidos por *marronage*, no Caribe, *cimmarronage*, na América Hispânica, e *quilombismo*<sup>23</sup>, no Brasil"(BERND, 2009, p 20).

Para Abdias Nascimento (2002), o mito da "democracia racial", desde os tempos coloniais, está fundado sobre premissas dogmáticas como se fosse um fenômeno de ordem "natural" ou de um perene direito "democrático". Daí assevera o autor, o motivo pelo qual todas as mudanças políticas e socioeconômicas verificadas no Brasil de 1500 a 1978 não exerceram a menor influência na estrutura da supremacia racial branca, que continua impávida, intocável e inalterável.

Essa exposição sobre a luta do movimento negro serve para contextualizar a luta das comunidades quilombolas, pois a questão da regularização fundiária dos territórios não é isolada, mas tem bases sólidas

---

<sup>22</sup> Vide estudos realizados por Camila do Valle e Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2011), ao tratarem do estudante negro e a negritude em Paris nos anos 20 e 30 do século XX: destaque para o poeta Léon-Gontran Damas.

<sup>23</sup>Podem ser consideradas como manifestações da negritude os quilombos brasileiros contra a dominação colonial branca e a revolta dos escravos no Haiti. A recusa ao colonialismo, ao processo de "aculturação" europeia levou vários intelectuais negros a escreverem sobre a "negritude", a exemplo de Aimé Césaire, Willianedwards, Franz Fanon. Podemos considerar também os Movimentos Diaspóricos e Pan-Africanos de intelectuais negros.

no processo de discriminação racial, fator de condição irreduzível que permanece como contradição fundamental no seio da sociedade brasileira.

No Maranhão, o CCN, organização do movimento negro urbano, abordado anteriormente, é criado com o objetivo de denunciar e combater as formas de racismo, discriminação e preconceito praticados contra a população negra ou afrodescendentes. As ações do CCN são direcionadas, também, para o meio rural nas designadas "terras de preto".

Como a mobilização em torno dessas designadas "terra de preto" se constrói um processo de politização, de informação, em que o passado é retomado constantemente para entender como o processo de escravidão, discriminação, preconceito e marginalização foi mantido e seus efeitos na invisibilização política dessas comunidades.

Essas mobilizações concorrem para o processo de autoatribuição identitária, da identificação com formas organizativas do passado ainda vigentes. A identificação com o *quilombo* como um modo de ser e viver peculiar é retomado, a autoconsciência de si e do grupo é acionada. Então as classificações também operam alterações político-organizativas significativas.

O termo *quilombo* retorna, soma-se à designação de *comunidades negras rurais*, reafirmando haver um fio condutor para se entender a situação atual das comunidades; há uma identificação com a história de existência e resistência do *quilombo* no sentido atribuído pelos "aquilombados".

As percepções adquiridas no movimento quilombola me levam a entender que, frequentemente, não é utilizado no léxico dos movimentos o termo "remanescente", sendo este atribuído com mais constância à designação jurídico-formal do artigo 68 da ADCT.

O Movimento Negro tem atuação preponderante na luta para assegurar o direito ao território das "comunidades remanescentes de quilombos" na Constituinte. No entanto, no Maranhão, em associação com CCN, há o entendimento por parte dos *quilombolas* de criarem seus



próprios instrumentos de intervenção dadas as especificidades e a centralização das demandas na titulação definitiva dos territórios.

A resignificação da categoria quilombo, acionada como identidade na formação político-organizativo, fez com que houvesse uma disputa sobre o conceito, tanto nos campos científico e jurídico como nas organizações de base, a exemplo dos sindicatos, agências estatais, organizações do movimento negro e nas próprias relações entre agentes sociais dessas comunidades. Almeida (2011) traz à cena do campo científico o quilombo como tema e problema, evidenciando esquemas interpretativos para entendimento destas posições.

Então percebo, a partir das experiências aqui descritas, que a organização das comunidades quilombolas relaciona-se às garantias no plano dos direitos, podendo acionar ou não a história da escravidão e a questão "racial", mesmo o racismo sendo apontado como questão mórbida quando referido à negação dos direitos das comunidades quilombolas. Desse modo, as organizações do movimento negro e/ou *quilombola* não são antagonistas, mas separam suas ações em linhas de atuação específicas que apontam para melhor compreensão de desigualdades sociais.

O fato de minha mãe compor a equipe de formação da Comissão Estadual de Quilombos Maranhenses e posteriormente integrar a equipe da coordenação executiva da ACONERUQ permitiu-me participar de encontros, reuniões, cursos de formação e envolver-me com a militância, lideranças do movimento negro e das comunidades quilombolas.

Seguindo essa trajetória política, por cerca de oito anos integrei a equipe de trabalho da ACONERUQ e da CONAQ; esta, até o ano de 2006, teve sua secretaria executiva funcionando no Maranhão, vinculada à ACONERUQ. Participei de reuniões de articulação com entidades parceiras e agências financiadoras nacionais e internacionais, assim como da elaboração, coordenação e acompanhamento de projetos.

Estive, enquanto membro da comissão organizadora, em assembleias, reuniões, cursos de formação em comunidades de vários

municípios do Estado, bem como em encontros estaduais e nacionais<sup>24</sup>, que são espaços de discussões, deliberações e articulações dos quilombolas. Esses espaços me aproximaram de várias situações que são vivenciadas pelos *quilombolas*, principalmente as demandas territoriais e os conflitos de terra.

Dessa maneira, as relações estabelecidas com os agentes sociais do território pesquisado se estendem desde as relações familiares, de parentesco, até as relações políticas firmadas no âmbito da organização dos movimentos sociais.

Durante a realização do VIII Encontro Estadual de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão, em Itapecuru-Mirim/MA, no ano de 2006, uma *liderança* de Monte Cristo questionou a um representante do INCRA sobre a possibilidade de alteração de um processo de "área de assentamento" para *território quilombola*. Na ocasião, foi informada a possibilidade de alteração do título e, nesse mesmo ano de 2006, foi formalizada a reivindicação dos agentes sociais pela titulação do *território quilombola*. Então, as informações e dados aqui apresentados não foram adquiridos somente por meio de entrevistas, mas também da presença em vários eventos envolvendo a temática em diferentes momentos.

Essa inserção permitiu ampliar meus conhecimentos a respeito das demandas das denominadas constitucionalmente "comunidades remanescentes de quilombo" pelo reconhecimento de seus territórios. Dessa forma, as relações políticas em torno das questões territoriais foram fortalecidas e/ou estabelecidas com lideranças referidas às comunidades do território Monte Cristo.

Foi nesse contexto, após as comunidades se afiliarem à ACONERUQ no ano de 2006 e, juntas, encaminharem o pedido de

---

<sup>24</sup>Participação no VII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, de 23 a 26 de outubro de 2003, em Codó – MA; III Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, de 04 a 07 de dezembro de 2003, em Recife – PE; VIII Encontro Estadual de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão, de 21 a 24 de setembro de 2006, em Itapecuru-Mirim /MA.

reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do território Monte Cristo ao INCRA, de acordo com o Decreto 4.887/2003<sup>25</sup>, que me aproximei das demandas territoriais do grupo. No entanto, foi com a formalização do processo de reconhecimento como território quilombola que comecei a ter informações sobre um processo anterior, que também tramita no INCRA, de "desapropriação" da área do "imóvel rural" para criação de "assentamento" do mesmo território em questão.

Observa-se, todavia, os efeitos da política de reconhecimento, acionada e demarcada com a aprovação de Decreto 4.887/2003. A experiência adquirida na ACONERUQ me permite sugerir que, com a aprovação do referido Decreto, as comunidades quilombolas intensificam sua capacidade de mobilização, respaldadas nos procedimentos administrativos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo que trata o Art. 68 da ADCT.

Os procedimentos supracitados reeditam, para fins do Decreto, o que é considerado "remanescente das comunidades de quilombo", enfatizando os critérios de autoatribuição e territorialidade indicados pelas comunidades. Critérios esses que serão alvos da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) do referido Decreto, que será tratado no terceiro Capítulo deste estudo. Assim, a partir de 2004, se tem significativamente, um acréscimo de formalização de processos no INCRA para reconhecimento e regularização de territórios quilombolas.

Nesse caso, é importante ressaltar que, no território Monte Cristo, estão em jogo diferentes processos: um inicia no final da década de 70 com a comercialização das terras e o posterior pedido de "desapropriação", feito, na época, pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Penalva, para

---

<sup>25</sup> Decreto 4. 887, de 20 de Novembro de 2003, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

criação de "assentamento". O outro processo é fruto da reivindicação dos grupos formados em torno dos direitos constitucionais das comunidades quilombolas referidas ao território Monte Cristo, a partir da construção identitária e identificação com os critérios de autoatribuição.

Trata-se de direitos constitucionais distintos, que estão para além da intervenção governamental de criação de "assentamento". São unidades familiares que há seguidas gerações ocupam o *território* e construíram ao longo do tempo territorialidades específicas; possuíam autonomia em relação à sua produção e reprodução até o início dos conflitos com os designados "fazendeiros".

Apesar da "desapropriação" e da formalização da criação do "PA", percebe-se a morosidade nos procedimentos de implantação de políticas públicas do "assentamento". Isso pode ter relação com o fato deste não ter se dado via conflito extremo, em que há casos de mortes. Assim, o elemento identitário não foi considerado, até mesmo pela dificuldade dos STTR'S em acompanhar novas modalidades de acesso a terra baseados em direitos coletivos e étnicos.

O fato de a solicitação de criação de "assentamento" não ter se dado via conflito extremo não significa a inexistência deste, pois a "desapropriação" não garantiu a desintrusão dos designados *fazendeiros* que, no presente, representam a principal ameaça aos modos de vida dos grupos. Contudo, a existência do conflito não invalida a institucionalização de uma "desapropriação", que o acirra e favorece um segmento, os fazendeiros.

Apesar desses diferentes processos, o trabalho se concentrará em situar as diversas relações que se estabelecem pela "desapropriação" e as reivindicações que estão em jogo nas imposições relativas à implantação do chamado "assentamento" e na reivindicação posterior como *território quilombola*.

Nesses termos, no processo de criação de "assentamento" formalizado junto ao INCRA, os trâmites induziram a uma demarcação territorial baseada em uma suposta propriedade privada na qual os limites

estabelecidos considerando o "imóvel rural" sugerem compreender as comunidades de Oriente, Conduru, São Brás, Monte Cristo e Ponta Grossa.

O território quilombola reivindicado se estende à comunidade de Araçatuba e não se submete à limitação estabelecida pelo "imóvel rural". Da articulação com a ACONERUQ, que em seus propósitos se compromete a lutar com as comunidades pela regularização dos seus territórios, os agentes sociais reivindicam, no presente, a titulação, baseada em direitos constitucionais, sendo o território compreendido pelas comunidades de Araçatuba, São Brás, Monte Cristo, Ponta Grossa, Conduru e Oriente.

Em 2009, juntamente com a Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas, organizamos o *III Encontro das Comunidades Negras Rurais Quilombolas de Penalva*. Nessa ocasião, lideranças de comunidades referidas ao território de Monte Cristo demonstraram preocupação com os conflitos na "área desapropriada", mas sofrendo fortes pressões e ameaças dos fazendeiros.

Portanto, o pertencimento, a inserção nos movimentos sociais, as práticas de pesquisa científica, somadas às leituras e reflexões sobre a temática referente às comunidades quilombolas, permitiram a elaboração de indagações. A pesquisa de campo e as leituras apontam para a importância do dado etnográfico para entendimento de como cada grupo constrói sua expectativa de direitos e os aciona em diferentes situações.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terra indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundo de pastos:** terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGCSA – UFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e as novas etnias.** Manaus: UEA, 2011.

ANDERSON, Benedict: **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARTH, Fredrik. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem cultura no sudeste da Ásia e na Malanésia. In: **O guru, o iniciador e outras variações**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BERND, Zila. **O que é negritude?** Coleção primeiros passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BOURDIEU, Pierre. A delegação e o fetichismo político. In: **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense. 2004, pp.188-206.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)**. Trad. Rosa Freire d' Aguiar – 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

\_\_\_\_\_. How Needs “Identity”? In: GUY, Du Paul; EVANS, Jéssica; REDMAN, Peter. **Identity: a reader**. SAGE publications Ltda. London, 2000.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 103-133.

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 outubro de 214.

MENDES NETO, Gonçalo. **Sebo X Embromas: Disputas políticas em Penalva**. Penalva, 1ª edição, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Canelatiua, Terra dos Pobres, Terra da Pobreza**: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo. Tese de Doutorado. Programa Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/UFF, 2011.

PEREIRA JUNIOR, Davi. **QUILOMBO: Uma análise na produção intelectual**. Monografia apresentada junto ao Departamento de História e Geografia, para obtenção de grau de licenciatura em História, no Centro de Estudos Superiores de Caxias - CAXIAS, da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. Caxias, 2007.

PEREIRA JUNIOR, Davi; SANTOS, Dorival dos. Quem não tem Santo tem Visagem: A contribuição de santos e encantados na construção de territorialidades quilombolas na baixada maranhense. In Martins Cynthia Carvalho [et all] (Org.): **Insurreição de Saberes 3**: tradição em contexto de mobilização. Manaus: UEA Edições. 2013.

Projeto Vida de Negro: **10 anos de luta pela regularização e titulação das terras de preto no Maranhão**. São Luís: SMDH/CCN, 1998.

\_\_\_\_\_. **Relatório do VI Encontro de Comunidades Negras Rurais: Quilombos e Terras de Preto no Maranhão**. São Luís: ACONERUQ, CCN/MA, PVN, 2003.

\_\_\_\_\_. **Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento**. São Luís, 2002.

\_\_\_\_\_. **Vida de Negro no Maranhão: Uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas**. São Luís-MA: SDMH CCN-MA PVN 2005.

REVISTA INCRA. **Caminhos para o desenvolvimento rural sustentável**. MDA, INCRA, s/n.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o Cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura. **Democratizar a**

**democracia:** os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Joel Rufino. **História do Negro no Brasil**. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 1985.

WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. Brasília: UnB. p 267-277, 2000.

VALLE, Marin. O estudante negro e a negritude em Paris nos anos 20 e 30 do século XX: Destaque para o poeta Léon-Gontran Damas. In: **Educação e etnicidade: diálogos e ressignificações/ org. Ahyas Siss, Aloísio Jorge de Jesus Monteiro**. Rio de Janeiro: Quartet: Leafro, 2011.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de Expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. 3. ed. Manaus: UEA, 2013.



---

***“INCENTIVADO A CONHECER NOVAS REALIDADES, INICIEI MEU TRABALHO COMO MILITANTE NO MOVIMENTO NEGRO HÁ 21 ANOS, NO CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO E HÁ 15 ANOS NA SOCIEDADE MARANHENSE DE DIREITOS HUMANOS”***

Raimundo Maurício Matos Paixão<sup>1</sup>

## **Memorial**

A minha trajetória de vida é marcada por dificuldade no âmbito familiar, filho de pais analfabetos numa família de 12 irmãos onde apenas dois conseguiram o ensino superior. Sempre incentivado pela minha mãe para permanência na escola na busca de futuros melhores, fiz vários cursos que possibilitassem meu ingresso no mercado de trabalho, buscando contribuir na renda familiar.

Incentivado a conhecer outras realidades, iniciei meu trabalho como militante no movimento negro há 21 anos, no Centro de Cultura Negra do Maranhão e há 15 anos na Sociedade Maranhense de Direitos Humanos. Na perspectiva da qualificação profissional, ingressei no Curso de Secretariado Executivo Bílingue da faculdade Atenas Maranhense. Ainda na vontade do aperfeiçoamento e na possibilidade da contribuição com a população negra busquei a pós-graduação em Sociologia das Interpretações do Maranhão. Esse curso proporcionou uma visão mais crítica sobre os modelos de desenvolvimento que são implementados no Maranhão. Agora busco aperfeiçoar-me em habilidades que possam me ajudar a refletir mais profundamente sobre as políticas públicas no Brasil.

Durante esses anos desenvolvi atividades junto às comunidades de remanescentes de quilombos, pela proposição da garantia de seus territórios, através do Projeto Vida de Negro, desenvolvido pelo Centro de

---

<sup>1</sup> Militante do Movimento Negro, integrante do Centro de Cultura Negra do Maranhão, especialista em Sociologia das Interpretações e mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

---

Cultura Negra do Maranhão em parceria com a pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos.

Esse processo inclui formação e capacitação, estratégia de articulação e mobilização, organização de encontros municipais, regionais e estaduais, fortalecimento na construção de duas instâncias organizativas e deliberativas na formulação de políticas públicas para as comunidades quilombolas, que são a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão - ACONERUQ, e a Coordenação Nacional de Articulação dos Quilombos - CONAQ.

Dentre os trabalhos realizados nesse período, destaco a assessoria ao Projeto Vida de Negro nas ações de pesquisa e elaboração de documentos relativos à questão dos quilombos: pesquisas de campo - social, econômica, cultural e fundiária, sobre as comunidades quilombolas; pesquisa de identificação de comunidades de quilombos para fins de cumprimento dos dispositivos constitucionais da carta Magna de 1988, conforme estabelecimento do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, Artigos 215 e 216 da Constituição Federal e Artigo 229 da Constituição do Estado do Maranhão; Pesquisa cartorial em documentos do século XVIII e XIX; a Exposição em seminários, encontros e em escolas de ensino fundamental, médio e superior sobre a problemática na dificuldade da regularização fundiária dos territórios quilombolas e a Exposição sobre os temas relativos a gênero, etnia/raça e discriminação racial;

Destaco ainda a participação na construção das publicações do Centro de Cultura Negra do Maranhão e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, intitulada coleção intitulada “Negro Cosme” como: Revista/Portfólio – Projeto Vida de Negro - 15 Anos de Luta pelo Reconhecimento dos Territórios Quilombolas – Uma Propositura de direitos e ações junto às Comunidades Negras Rurais Quilombolas ou Terras de Preto no Maranhão/2003, Projeto Vida de Negro: 10 anos de Luta pela Regularização das Terras de Preto no Maranhão; Jamary dos Pretos “Terras de Mocambeiros”; Terras de Preto no Maranhão:

Quebrando o Mito do Isolamento; a Luta das Comunidades Negras Rurais Quilombolas ou Terras de Preto no Maranhão; Relatórios do VI Encontro de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão; Relatório do II Encontro Nacional de Quilombos do Brasil; Zumbi Vai À Escola -1ª Edição/1999; Negro Cosme e a Guerra da Balaiada/2000; A Verdadeira Historia do Brasil São Outros Quinhentos/2000; Akomabu Afro Tupy/2000; Zumbi Vai à Escola – 2ª Edição/2002; A Balaiada no Maranhão – 2ª Edição/2000; A Resistência do Quilombo Frechal/2001; Viva À Liberdade: A Insurreição de Viana-MA/202; I Seminário Nacional sobre Procedimentos Administrativos de titulação de Terras de Quilombos do Brasil/2000; 7ª Edição Jornal Zumbido/1999, 8ª edição Jornal Zumbido, 9ª Edição Jornal Zumbido/2002; Os Quilombos e o Autoritarismo do Governo Federal/2002; A Luta das Comunidades Negras Rurais contra a Base Espacial de Alcântara no Maranhão/2002; Zumbi Vive/2003; Codó, Continente Afro-Maranhense/2003; Garantia dos Territórios Quilombolas no Brasil/2003; Articulação Quilombola na III Conferência Mundial contra o Racismo; As Terras de Preto ou Terras de Quilombo no Maranhão/2003; discriminação e Desigualdade Racial/2003.

No que se refere à participação em cursos, seminários e eventos destaco os seguintes: V Curso de Especialização em Desenvolvimento Local Sustentável – Construção de Uma Estratégia de Desenvolvimento Local Sustentável para as Comunidades de Quilombos - IICA/2002; III Semana de Sociologia e Antropologia - Depto. de Sociologia e Antropologia da UFMA - nov/92; Seminário Internacional: Justiça Agrária e Cidadania - 2003; V Encontro Nacional de Execução Penal - 2003; Seminário: Política Agrária e Agrícola – 2003; II Conferência Estadual de Direitos Humanos – A Política de Direitos Humanos no Estado do Maranhão – 2003; Debate: Desigualdade Racial no Mercado de Trabalho -2003; Seminário – Desigualdades Sociais e Doenças Étnicas - 2003; Seminário: Direitos Humanos e Segurança Pública - 2003; XXIV Semana do Negro no Maranhão -2003; XXIII Semana da Consciência Negra do Maranhão – 2003; VII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão; I, II, III e IV Fórum Social

---

Mundial; III Conferência Mundial Contra o Racismo e Discriminação Racial/Durban-Africa do Sul, apresentação de trabalhos nos III, IV e V Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, participação no I Simpósio Internacional sobre Conhecimentos Tradicionais, participação no III, IV e V Encontro Nacional de Pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

No processo de articulação política destaco minha participação em várias instâncias de decisão e formulação de políticas públicas tais como: Coordenação Geral do Centro de Cultura Negra do Maranhão; equipe de formação/capacitação do Centro de Cultura Negra do Maranhão; Conselho Municipal das Populações Afro-Descendente de São Luís; Conselho Estadual de Direitos Humanos, Conselho de Associados do Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente Pe. Marcos Passerini; sócio efetivo da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, Conselheiro Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional, Conselheiro Nacional do Movimento Nacional de Direitos Humano, membro da Comissão Estadual de Erradicação do Trabalho Escravo, colaborador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Hoje o desafio é articular as lutas em prol da afirmação de direitos, mas entendendo o direito às diferenças, direito à afirmação da identidade dos grupos, incluindo o dos afrodescendentes que vivem no território brasileiro desde o início do processo de formação da própria sociedade nacional. Para esses últimos o Estado brasileiro vem buscando uma reparação desde a Constituição Federal/1988 que garantiu os direitos dos territórios das comunidades quilombolas.

## O território de Cana Brava e sua luta política por direitos territoriais<sup>2</sup>

Incentivado a conhecer outras realidades, ingressei no Centro de Cultura Negra do Maranhão-CCN, em 1989, lá me descobri negro. Essa experiência serviu para conhecer minha história de vida pessoal e de meus familiares e entender as dificuldades vivenciadas pela população negra no Maranhão e no Brasil.

Hoje, em 2015, faço exatamente, 26 anos de militância no movimento negro e 20 anos de militância no movimento de direitos humanos no Maranhão. Ainda na vontade de adquirir novos conhecimentos e na possibilidade de contribuição mais qualificada na atuação sobre os direitos da população negra fiz uma especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas, oferecido pela Universidade Estadual do Maranhão. Esse curso me proporcionou uma visão mais crítica sobre o modelo de desenvolvimento implementado no Maranhão e no Brasil, sobretudo nos territórios quilombolas, área de minha atuação profissional.

Hoje sou consciente da minha trajetória na luta por direitos humanos no Maranhão e Brasil e em especial a luta pelos direitos territoriais das comunidades quilombolas, pois, durante todos esses anos desenvolvi ações formativas para lideranças; processo de capacitação, estratégia de articulação e mobilização, organização de encontros municipais, regionais e estaduais, trabalhei para o fortalecimento e criação da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão – ACONERUQ e da Coordenação Nacional de Articulação dos

---

<sup>2</sup> Capítulo da dissertação intitulada “ENRIBA DE MINHAS TERRAS: da sinergia da luta individual para a coletiva, refletindo a partir do quilombo de Cana Brava”, orientada por Lílian Gomes e defendida em 28 de agosto de 2015 com banca composta por Lílian Gomes, Patrícia Maria Portela Nunes e Maria de Lourdes Siqueira no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

Quilombos – CONAQ, além de contribuir com a criação de outras entidades do movimento negro no interior do Maranhão. Toda essa trajetória está intrinsicamente ligada ao Centro de Cultura Negra do Maranhão.

Na região do Baixo Parnaíba essa trajetória tem início no Quilombo Bom Sucesso dos Negros, no município de Mata Roma, Saco das Almas, no município de Brejo e Santa Cruz no município de Buriti.

Em uma articulação regional represento o CCN desde 2008, no Fórum de Defesa da Vida do Baixo Parnaíba, que articula ações para os 20 municípios que compreendem a região, e tem como objetivo dialogar políticas públicas com os governos Municipal, Estadual e Federal para a região.

Atendendo a demanda do Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Santa Quitéria, em 2006, o CCN começa a realizar ações de fortalecimento na Comunidade Quilombola de Cana Brava, onde foi o meu primeiro contato e interação sobre a história de luta da comunidade. Com a história da comunidade despertou-me o interesse em realizar um trabalho mais a fundo, com objetivo de conhecer melhor a narrativa do quilombo e sua luta política. Nessa passagem pelo quilombo de Cana Brava destaco os vários momentos de formação política realizada para lideranças e jovens no território, ações de fortalecimento institucional para os dirigentes das associações existentes no território, e em especial o curso sobre noções básicas de uso e manuseio de GPS para jovens lideranças.

Em 2013, ingresso no Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia, onde adquiri conhecimentos mais profundos no campo científico sobre quilombos, territorialidade, democracia e outros assuntos voltados para uma visão coletiva sobre direitos territoriais, o que me possibilitou em 2104 a dialogar com a Comunidade Quilombola de Cana Brava sobre a minha pesquisa.

Nos primeiros contatos observei que a comunidade é referência de organização política no município, além de ser a primeira comunidade quilombola certificada pela Fundação Cultural Palmares.

## Contexto da região do Baixo Parnaíba

A ocupação social do Baixo Parnaíba Maranhense esteve fortemente marcada pelo grande fluxo de camponeses nordestinos que chegaram à região a partir do final do século XIX, para trabalhar como pequenos agricultores e extrativistas. Estudos antropológicos evidenciam algumas características distintivas que moldaram a cultura dos agricultores e comunidades locais, a exemplo da definição de regras jurídicas próprias que permitissem combinar o usufruto familiar e coletivo da terra, das florestas e da água<sup>3</sup>.

A instituição do campesinato de terras de uso comum constitui um importante fato do modo de produção e reprodução das comunidades rurais, baseado na conjugação de atividades como a agricultura de subsistência, o extrativismo, a criação de pequenos animais e a caça. Esta dinâmica de uso da terra e dos outros recursos naturais tem garantido, por mais de um século, a sobrevivência das famílias e o equilíbrio do meio ambiente na região, com base em uma numerosa diversidade de terras de uso comum, que assumem distintas denominações e possuem identidade fortemente assentadas em fatores étnicos e na territorialidade (PVN, 2010, p.3).

Durante a década de 1980 este equilíbrio começa a ser quebrado com a chegada de grandes empresas reflorestadoras, como a Margusa, a Marflora e o Grupo Industrial João Santos, que difundiram a monocultura de eucalipto para produção de carvão vegetal. Este período inaugura uma escalada de destruição ambiental e violação de direitos humanos, com sérias ameaças aos meios de subsistência e à vida das comunidades rurais.

---

<sup>3</sup> BARBOSA, Nair M; CUTRIM, Suany C.F; VIEIRA, Ezron de A. **A Expansão da Soja no Baixo Parnaíba e os Impactos aos Direitos Humanos**. In: Projeto Vida de Negro. Quilombos e Terras de Preto no Maranhão. In: Programa Território Livre - Em Defesa das Comunidades Tradicionais do Baixo Parnaíba Maranhense (CCN/SMDH/FC), 2010.

Na década de 1990, este processo se aprofunda com a introdução do cultivo de soja em larga escala, motivadas pelo esgotamento da fronteira agrícola no sul do estado do Maranhão, pelas facilidades logísticas de escoamento da produção e de aquisição de terras. Mais recentemente, em 2006, a empresa Maranhão Gusa S.A, do GRUPO GERDAU, solicitou licenciamento ambiental para implantação de um projeto florestal de eucalipto numa área de aproximadamente 72 mil hectares em 08 municípios da região, agravando ainda mais a problemática regional (PVN, 2010, p. 4).

A expansão da monocultura no Baixo Parnaíba reflete a tendência hegemônica do modelo agroexportador em âmbito nacional, que avança pela vastidão dos cerrados e reservas de extrativismo em inúmeras regiões e estados do país.

No Baixo Parnaíba, esta expansão incide diretamente na desestruturação da cultura de produção e reprodução da agricultura familiar e ameaça varrer do mapa as comunidades rurais e populações tradicionais que há décadas habitam a região, assim como os recursos florestais que fornecem a principal base alimentar e de renda como o babaçu, o pequi, o bacuri, o buriti. Por trás desta investida estão grupos econômicos poderosos, que têm interesse na conversão da mata nativa em plantios homogêneos de eucalipto e soja, sendo o primeiro visando à produção de carvão vegetal que alimenta as usinas siderúrgicas no estado e o segundo para exportação (Programa Território Livre, CCN/SMDH/FC, 2008, p. 4).

A ação do agronegócio mobiliza uma complexa rede de relações com governo federal, órgãos públicos municipais e estaduais e cartórios de registro<sup>4</sup>, que na grande maioria demonstram apoio e, em muitos casos,

---

<sup>4</sup> Livros com folhas em branco, duas matrículas de imóveis em única folha, falta de sequência na ordem das matrículas, até três matrículas com o mesmo número, lançamento de mais de um imóvel na mesma matrícula e uso de corretivos em transcrições. Esses artifícios eram comuns na Serventia Extrajudicial do 1º Ofício de Brejo até dezembro de 2010, segundo relatório entregue ao corregedor geral da Justiça Antônio Guerreiro Júnior.



conivência com procedimentos irregulares para a legalização de grandes projetos. A lentidão e omissão do aparato de órgãos públicos envolvidos nos processos de regularização fundiária e titulação de terras, de licenciamento ambiental, de fiscalização e responsabilização de crimes ambientais e violações de direitos são ainda fatores que contribuem para a expansão do agronegócio na região.

## **O município de Santa Quitéria**

O Município de Santa Quitéria do Maranhão está localizado na região do Baixo Parnaíba Maranhense, situado ao leste maranhense, a 350 quilometro de São Luís, capital maranhense, com uma população de 29.191 mil habitantes (Censo, 2010), com uma área de 1.917,589 km<sup>2</sup>, densidade demográfica de 15,22 habitantes por km<sup>2</sup>, o IDHM 0,555 médio (PNUD/2013), PIB R\$ 71.641 mil, (IBGE, 2011) e uma renda per capita de R\$ 2.579,48 (IBGE/2008), incidência de pobreza, 58,45% (IBGE, 2000).

O município originou-se do antigo distrito de São Bernardo do Parnaíba, pertencente a São Bernardo, em 16 de abril de 1912, o distrito foi elevado à categoria de Vila, com a denominação de Santa Quitéria. Já em 1932, voltou a ser um distrito novamente, desta vez pertencente ao município de Brejo. Em 1935, recebeu o estatuto do município, renomeado em 1943 para Bacuri. Em 1948, voltou à denominação de Santa Quitéria do Maranhão, atraindo muitos cearenses e piauienses (IBGE, cidades 2014).

Abastecido pelo Rio Parnaíba<sup>5</sup>, vegetação rica em cocais,

---

O levantamento retroage a essa época, quando o corregedor indiciou interventora para a serventia (Território Livre do Baixo Parnaíba, julho de 2011).

<sup>5</sup> Conhecido como "Velho Monge", é um rio brasileiro que banha os estados do Maranhão e do Piauí. O seu nome é oriundo da língua tupi e significa "mar ruim", através da junção dos termos Paranã ("mar") e Aíb ("ruim"). O Rio Parnaíba tem suas origens na Serra da Tabatinga, que limita o Piauí com a Bahia, Maranhão e Tocantins. As nascentes se formam

---

especificamente o babaçu, buriti. A população vive principalmente da pesca, lavoura e comércio. A população é jovem, com predominância do gênero feminino. O aspecto físico da cidade é simples, haja vista que não possui muitos morros e muitas depressões, este relevo predomina mais na zona rural.

Segundo seu Francisco das Chagas, do Centro de Defesa de Direitos Humanos de Santa Quitéria, o Centro de defesa nasceu em 2004, em um congresso realizado no município onde participaram 72 comunidades rurais e entre elas as comunidades quilombolas. Em 2006 começa o diálogo do Centro de Defesa sobre as comunidades quilombolas no município, esse diálogo começa com o CCN para conhecer e entender sobre a política de igualdade racial e comunidades quilombolas.

Segundo o Sr. Francisco das Chagas, o Centro de Defesa tem investido na afirmação do reconhecimento das comunidades quilombolas do município de Santa Quitéria. Em seu mapeamento conseguiram identificar os territórios de Cana Brava, com 10 comunidades, o território Panela com 14 comunidades, o território Cachingó com 12 comunidades, o território Cadóis com 9 comunidades e o território Auto Formoso com 16 comunidades, todas comunidades quilombolas. De acordo com Francisco, o levantamento está servindo para o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas no município.

Para Francisco Cana Brava é uma comunidade privilegiada pela força organizativa que tem em Santa Quitéria e estão à frente no processo organizativo dos outros territórios, é uma comunidade que luta pela terra, e hoje se vê o interesse das pessoas de Cana Brava. Seu Francisco das Chagas enfatiza:

Nós estamos amadurecendo, estamos buscando o reconhecimento das comunidades quilombolas no nosso município. O CCN tem uma caminhada nessa temática, tem uma história na região do Baixo

---

a partir de ressurgências na Chapada das Mangabeiras, que originam os cursos dos rios Lontras, Curriola e Água Quente que, unidos, formam o rio Parnaíba (O nordeste, 2015).

---

Parnaíba, sobretudo em relação aos quilombos, essa vinda do CCN para Santa Quitéria está nos ajudando a disseminar a discussão da política de igualdade racial no município.

Para Francisco das Chagas no município de Santa Quitéria existem hoje 5 territórios quilombolas, com 61 comunidades, ele ainda lembra “contar a história de Cana Brava, sua história, como referência para outros territórios, de outras comunidades, que busca essa identificação, esse reconhecimento, essa autoafirmação, a certificação fortaleceu muito esse despertar nas comunidades, quando ouviu se falar que a Canabrava tinha sido certificada pela Palmares, que definitivamente foi reconhecida pelo governo federal, como quilombo, isso fortaleceu muito a luta das comunidades, o entendimento, a necessidade de acompanhar sua história mesmo, de buscar a certificação, não só essa questão da certificação, mas essa necessidade também de construir e identificar o seu território, e agora agente tem entendimento de que, em Santa Quitéria a gente é mesmo um território étnico”.

Francisco ainda enfatiza que “história nos conta que em Santa Quitéria existem 5 datas: Data Formoso, Data Caruaras, Data Cadóis, Data Vermelha, Data Cana Brava (Barra da Cruz). Para Francisco das Chagas o quilombo Cana Brava “tá muito próximo quando se trata da luta por direito, no fortalecimento da política, a gente tem contado mais com Canabrava”.

Seu Domingos Fausto Lima de 87 anos de idade conta que seu avô foi nascido e criado em Cana Brava e que seus pais também, afirmando que faz parte da terceira geração.

### **A singularidade do Quilombo Cana Brava**

O território de Cana Brava está localizado no município de Santa Quitéria do Maranhão a 350 quilômetros de São Luís e 5 quilômetros da sede do município. Foi certificado pela Fundação Cultural Palmares, como

remanescentes de quilombos em 11 de maio de 2011, sendo a única comunidade quilombola certificada no município até hoje.

Segundo o Sr. Francisco Alves de Lima de 65 anos de idade, morador do quilombo, o quilombo teve início em 1750, quando os escravos foram trazidos por um senhor por nome Alexandre do Rego. Os escravizados foram os primeiros habitantes de Cana Brava, que até então não tinham nome. Aqui chegando, eles encontraram uma cana-de-açúcar que era diferente de todas as que eles conheciam. Ele afirma que:

Do meu tempo prá cá a Cana Brava passa a sofrer muito. O povo rico falava para o povo trabalhar e dava 4 a 5 quilos de farinha, um quilo de feijão e não tinha água que amolecer o feijão. A gente começava a trabalhar cinco horas da manhã e quando dava 6 horas da tarde agente perguntava que horas ele ia despachar nós, o Sr. Luiz Monteiro (falecido), era um dos malvados, agente dizia Sr. o Picapau cantou, ele dizia, o pica pau não tem relógio no pé, e nós dizia, não é relógio no pé, nos estamos trabalhando faz é hora, ai ele dizia que estávamos era com preguiça. De certo tempo prá cá melhorou, naquela época agente fazia uma linha de roça, o que produzia o dono da terra fica com quase tudo somente pra ele. Eu cansei de ficar sem comer mais meus filhos, eu tenho 6 filhos.

O Sr. Francisco questiona, ainda, se a manutenção desse regime não seria a manutenção da escravidão:

O Sr. Francisco Macatrão, em 16 linhas de roça ele não tirava nenhum “tustão” dinheiro pra pagar trabalhador, agente trabalhava o tempo todo de graça, quase pra morrer de fome e não tinha dinheiro pra pagar a gente, não era cativo? E o trabalhador que não fosse ele dizia “faz o favor de não pisar em riba de minhas terras”. Então ele tomou as terras do povo todinho.

Por ser uma Cana diferente das outras eles chamavam de Cana Brava, dai veio o nome da comunidade. De acordo com seu Francisco Alves de Lima, o seu bisavô Raimundo Canabrava, viveu de roça, pegou muito peixe na lagoa, criavam muito porco. O Sr. Francisco enfatiza que após se organizarem em associação não pagaram mais renda para os

chamados “dono” das terras. Seu Francisco lembra que sua avó morreu com 105 anos, e que já estava fazendo 20 anos de morta, pois o festejo da comunidade quando começou minha avó era pequena (criança), o festejo já existia.

Segundo Sr. Francisco Alves de Lima, uma parte da história de Cana Brava começou por parte de sua avó. Segue seu depoimento:

“começou assim vou lhe contar o começo, minha vó me disse que estavam matando, morrendo muita mulher de parto, nessa região e ao redor, meu pai fez uma promessa, que disse que tinha uma Santa guardada e que ia festejar ela todos os anos enquanto tivesse sangue dele, festejar ela (a Santa) pra não morrer mais mulher de parto da comunidade e nem das que andava no mundo, “Deus livrai de nós todos”, e trouxe, tá aqui a Santa, mas acontece muita coisa ruim. Muitos da Santa Quitéria veio impor pra não festejar, o delegado não queria nem dar a licença, gente rica é gente miserável, tem uma parte de gente, tem muitos dele que é bom, pois é, e nós estamos festejando ela todos os anos”.

Nessa passagem o Sr. Francisco, refere-se ao Festejo de Senhora Santana. Reafirmando a passagem histórica de Cana Brava o Sr. Francisco das Chagas revela:

“A nossa chegada à Canabrava foi devido o interesse da própria comunidade, dentro da Canabrava sempre existiu pessoas que tiveam interesse na sua história, precisamente Zé Ricardo, que sempre contou a história da comunidade, seu Raimundo também ajuda muito nessa questão de identificação da comunidade, o interesse histórico de querer resgatar sua história como comunidade, como território, ai sensibilizou o Centro de Defesa até por que, nós não tínhamos entendimento sobre a questão racial, a gente nem discutia isso no município, questão da política de igualdade racial, então Canabrava que despertou tudo isso na gente, tudo isso no município, despertou, “olha nós temos uma história de escravo, uma história de quilombo, e a gente gostaria de escrever a nossa história de que nos reconhecêssemos como comunidade quilombola”, e foi assim que a gente começou, nós achamos tão interessante aquilo, essa manifestação e a gente ouvia falar muito do CCN, e a gente acabou procurando o CCN porque é que tem mais ou menos o entendimento da política de fato, quando se pegou a história,

---

pegou o relato da comunidade, a gente foi ouvir, realmente achamos que essa comunidade é um quilombo de verdade, e aí foram despertando outras comunidades como de Caruaras.”

Uma ação importante sobre os direitos étnicos no território de Cana Brava, refere-se também a existência da Tenda de Santa Barbara na comunidade de Piquizeiro, onde são realizadas as cerimônias da religião de matriz africana. O festejo é realizado todo ano no período de 24 de novembro a 04 de dezembro, durante 9 noites. D. Aldenora da Conceição, Ialorixá revela:

“A festa é movimentada, ela é boa, é uma brincadeira que a gente tem por geração, a minha mãe, a nossa família, são quase tudo, trabalha com esse tipo de coisa, gosta de brincar, é uma brincadeira da gente, é como um festejo, como os outros fazem, tem aqueles festejos que as pessoas faz, para Nossa Senhora dos Milagres, a gente tem os terços, a gente tem as velas acesas, a gente reza o terço, a gente tem os cantos pra cantar, aí quando dá no dia final vem aqueles que são povo de umbanda, a gente convida, e quando é na última noite aí junta tudo e a gente vai trabalhar.”

Segundo D. Maria dos Aflitos, chefe do Salão, as pessoas do território de Cana Brava frequentam os festejos de Santa Barbara, assim, ela afirma: “os amigos da Canabrava faz companhia aqui com a gente, não é todos, por que aí não é todos que acreditam nesse tipo de coisa, tem muitos que fazem é destratar das pessoas, quer é arrumar dinheiro pra sobreviver, mas não é não, aqui ninguém faz nada por dinheiro”.

D. Aldenora da Conceição, mãe pequena do Salão de Santa Barbara, enfatiza que existem diversas formas de participação da população na ordem da fé enfatizando que existe uma troca de saberes e participação direta das pessoas do território que de certa forma fortalecem as práticas da religião de Matriz Africana, enfatizando que os remédios caseiros, por exemplo, são bastante procurados para o tratamento de diferentes enfermidades, e nesse sentido relata “garrafada de erva pra nós, se faz de pé de pau, cozinha aquela erva, o que me cura é a sua fé, se você tiver a sua fé, você será curado até com a água do pote, agora se você não

tiver fé, ninguém lhe cura nem Deus pode lhe cura, a gente faz uns remédios faz uns banhos, e aquela pessoa vai, com aquela fé, por que nós mesmos não temos condição de curar ninguém, mas aquele Pai tem, por que o primeiro pensamento que você tem é nele”.

Para José Ricardo, de 38 anos de idade, a situação de Cana Brava é complicada, devido os vários grileiros, e nos revela a seguinte situação em relação ao território:

Hoje a comunidade Cana Brava vive uma situação de certo ponto complicada, vive em situação ruim, e não tem terra para trabalhar e quando trabalha é pagando renda com a metade do que produz, e isso agente entende como uma situação precária, em função da gente não ter acesso a terra.

A fala de José Ricardo nos faz refletir sobre as grilagens de terras na região do Baixo Parnaíba e como é facilitado o acesso sobre compra e venda sem levar em consideração os moradores do lugar.

Em entrevista com José Ricardo, ele rememora a história de Cana Brava dizendo que a história do local é bem antiga, diz que o patriarca Raimundo Rodrigues da Silva, que viveu no início do século passado chegou a ser dono das terras e comprou, depois apareceu o Coronel Francisco Roque Macatrão que tomou as terras do Sr. Raimundo Rodrigues, e que até o momento não conseguiram recuperar o que foi tomado.

José Ricardo ainda lembra que o passado foi de total servidão, as pessoas ficavam o tempo todo trabalhando de graça para o Coronel, até depois da abolição se viveu assim, como é ainda hoje, pessoas trabalhando, pagando renda caro. José Ricardo revela que é um regime semiescravo, agente se obriga a fazer, se obriga a ir, por questão de sobrevivência, de qualquer maneira precisa viver assim.

Segundo José Ricardo os primeiros moradores de Cana Brava foi o seu avô, o Sr. Marcelino da Silva Lima e os primos dele, eram somente uma família, foram essas pessoas que fundaram a comunidade. Na época

da escravidão já existia a comunidade cuja sede ficava em Cruz Velha, outra localidade dentro do mesmo território.

Para o Sr. Raimundo Augusto de Souza, 46 anos, a comunidade de Cana Brava se mantém, até hoje, em função de uma promessa do Sr. Raimundo Rodrigues para Nossa Senhora Santana, que enquanto o Festejo durasse o movimento do povoado continuava. No território de Cana Brava existem outras comunidades como Cruz Velha, Barra da Cruz, Titara, Piquizeiro, Vermelha, Bacaba, Fazendinha, Pedra e Murici.

A história de Cana Brava começa a ser lembrada através de um impulso/animação realizada pelo CDDHSQ que realizou vários encontros formativos na comunidade com o objetivo de resgatar a história da comunidade e coloca-la no centro da pauta pela territorialidade.

### **O Quilombo Cana Brava, central para a discussão política sobre direitos territoriais no município**

A política sobre direitos territoriais em Cana Brava começa a ser dialogada internamente através de afirmação da sua identidade étnica. O quilombo foi o impulsionador da discussão no município de Santa Quitéria. Segundo o seu Francisco das Chagas, ele revela que: “Canabrava ela é umas das comunidades, é um dos territórios mais bem privilegiado de Santa Quitéria, estão à frente, dos outros territórios, por que tem a certificação, foi um motivo de muita alegria pra comunidade, e hoje a gente vê o interesse das pessoas da comunidade em construir a sua história, como nós não temos tanto conhecimento de causa, nós estamos amadurecendo, estamos buscando esse conhecimento, foi importante a gente buscar a parceria com o CCN até por que já tem uma história no estado, tem muitos anos de atuação, conhece como funciona e qual é a política racial do estado do Maranhão, hoje o CCN tá em milagres, tá em Urbano Santos, tá em Mata Roma, tem discutido em Chapadinha tá disseminando a política, tem defendido a política, agente ver a cidade avançar mais ainda”.



No território de Cana Brava existem ações da prefeitura local como escolas, rede de distribuição de água e iluminação elétrica. Segundo seu Francisco Alves de Lima “o poder público local realizou algumas benfeitorias no território como: “o primeiro chafariz, clube de festa, o colégio, o templo lá da igreja e agora estão cavando outro poço somente o que eu lembro”.

No diálogo com o seu Francisco quando pergunto do território ele diz:

“é esse negócio aí pra morar, sobe esse movimento, nós até que tamu sossegados na sombra de vocês, nós tamu sossegado viu, tamu sim, tamu todo mundo sossegado, não tem que grite nós, de primeiro não era assim, agora não, esta tudo joia, depois que mais os outros entraram pra enfrentar nós, e nós estamos satisfeitos, só não fica mais por que eu estou vencido da idade por que eu gosto de trabalhar”.

José Ricardo relata que a escola é um fator importante para a comunidade, mais lamenta que a maioria dos professores seja de fora, segundo ele: “em questão de política, eu chamo até de favor político, e por outro lado, é como agora a prefeitura ta fazendo um poço, arrumou a estrada, é o que tem feito, embora a gente tenha ido atrás muitas e muitas vezes, tem dado certo, eu vejo que não ta atendendo 100%, mas pelo menos tá minimizando”.

José Ricardo enfatiza o seguinte:

“agente falou numa reunião com a secretaria de educação do município de uma escola padrão quilombola na comunidade, ela disse que não existe isso e não está podendo agora que para o futuro irá fazer. Sabemos que a merenda escolar para criança quilombola tem atendimento diferenciado, mas não funciona, o tratamento é normal, igual aos outros, não é que a gente queira ser melhor que os outros, mas a gente queria o direito da gente.”

De acordo com Hugo Henrique, liderança jovem quilombola com 20 anos de idade diz: “Por parte dos homens, a maioria são os homens que deixam de estudar para trabalhar. Meus primos, por exemplo, deixam de estudar exatamente por causa disso, por que tinham que trabalhar”.

O senhor José Ricardo assim se manifesta em se tratando de política para os jovens:

“Eles tomaram o pior caminho, por que trabalhar de diária não se leva a lugar nenhum, em minha opinião, e isso mais cedo ou mais tarde eles vão se arrepender que tem outros meios e mais, é em cima do que se trata hoje uma questão de sobrevivência, que eu vejo assim, a gente é arrodado e cercado, os bichos estão sem acesso a água como também a gente os riachos não estão mais como era antes, e a gente optar por esse meio, nunca se deve deixar de estudar pra ir trabalhar com negocio de diária eu acho que tomaram um caminho ruim embora pensando no que tem de se divertir, mas com pouca coisa também se diverte, eles tomaram um caminho errado”.

Segundo Francisco das Chagas, “nós temos pautado a importância de ter uma secretaria de igualdade racial no município ou uma coordenação, nós já discutimos isso com a Secretaria de Estadual de Igualdade Racial, com a Secretaria Municipal de Assistência Social, dialogamos também com alguns técnicos que são desconhecedores da política de igualdade racial, porque em uma entrevista, em uma conversa que nós tivemos, eles disseram que não existem comunidades quilombolas no município de Santa Quitéria”.

**A organização política da comunidade para o processo de reivindicação dos direitos territoriais, com base nos dispositivos constitucionais, não somente de Cana Brava mais de outras comunidades do município**

No território Cana Brava existem quatro unidades organizativas Associação dos Moradores do Povoado Cana Brava, Associação de Moradores do Povoado Fazendinha, Associação de Moradores do

Povoado Titara e Associação de Jovens Produtores Rurais de Cana Brava. Cana Brava é o aglutinador das ações políticas no território com avanço na solicitação da regularização fundiária junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária em 2010.

A luta política de Cana Brava se insere no contexto pela afirmação dos direitos territoriais na região do Baixo Paranaíba, uma vez que o avanço do monocultivo de soja e eucalipto é bastante significante na região. A mobilização política dessa comunidade parece ganhar força quando se insere em diversos espaços de participação política como STTR, FAOR, CONSEA e em espaços de diálogo governamental pela luta do território como no caso do INCRA.

A busca pelo reconhecimento territorial também vem se dando de forma articulada com outras organizações da sociedade civil como o CCN e o Centro de Defesa de Santa Quitéria. A luta pela garantia do território foi feito através de uma solicitação junto ao INCRA por meio da abertura de processo administrativo, ele diz “como a gente já é reconhecido pela Fundação Palmares, estamos esperando o INCRA, quer dizer tá em processo de desapropriação, está dependendo do INCRA, pra resolver essa situação para a gente”.

Percebo que a mobilização política tem fortalecido o campo dos direitos territoriais no município, o Sr. Francisco das Chagas reflete sobre a ação de Cana Brava diz: “a história de Cana Brava, abriu a mente de outras comunidades, elas estão reafirmando a sua história, estão tendo orgulho da sua identidade”.

Francisco das Chagas diz: “estamos tentando organizar os territórios quilombolas aqui em Santa Quitéria, agente precisa que todas as comunidades entendam seu significado histórico, compreendam o que está dentro desse território, se auto identifiquem e se auto reafirme, que afaça o seu reconhecimento como quilombo, porque não basta só a gente dizer que eles são quilombolas eles têm que se auto afirmar. E a gente precisa ter essa certeza para as comunidades, precisamos ter essa convicção do entendimento de que a gente pode avançar na política, buscar certificação,

com a garantia de que não vai haver nenhuma contestação. Mais isso é interessante, e aí a gente tem também avançado em outros municípios, mais precisamente em Milagre do Maranhão que tem praticamente das 35 comunidades quilombolas”.

### **O caminho percorrido pela comunidade para reivindicação da titulação e como esse percurso alimenta outras comunidades do município**

Os moradores do quilombo Cana Brava, começaram a mobilização política para a garantia de seu território que segundo eles, já tinham sido “tomado” por pessoas que se dizem dono do lugar. Para José Ricardo “são umas pessoas que se colocam como dono, e impõem. A terra é de uso comum. É situação de conflito, recentemente um companheiro da gente foi à delegacia com essa questão de terra aí, e isso tem sido muito ruim, não só pra uns, mas pra todos”.

Para o seu Francisco Alves Lima, a data da terra chamava-se Cana Brava Cruz. Na busca por informações a comunidade foi até o Cartório da Comarca de Brejo (um dos cartórios mais antigo da região), fazer o levantamento das terras e as informações obtidas foi que a data cruz não tinham achado.

Em entrevista com o Sr. Francisco A. Lima, ele relata a forma de espoliação da terra, dizendo o seguinte:

“A data o nome era Cana Brava Cruz, aí depois os ladrões botou lá data Genipapo, aí quando a gente foi procurar lá no Brejo, não achou mais data Cruz, por que eles diziam que estava no tribunal essa data. Aqui na Canabrava tinha quatro ladrões um na Vermelha o Tigre, o Maneco do Brejo, roubou da Ribeira todinha tomou, e o Macatrão mais o Gumersindo tomaram a Cana Brava todinha, conforme você tá vendo o resultado, tomaram e venderam de mercado pro povo”.

Pela história de Cana Brava, pode perceber que se trata de uma luta coletiva em torno dos direitos (ALMEIDA & DOURADO, 2013) da

busca pela territorialidade, e que a espoliação do território narrada pelo Sr. Francisco fez com que a comunidade se mobilizasse para terem seu território de volta. Na narrativa do Sr. José Ricardo é enfatizado como o território surgiu e quem de fato foi o verdadeiro dono “eu lembro antes o povoado não era aqui, era lá mais embaixo, e tinha como dono o meu avô, era só uma família, o meu avô com os irmãos e os primos que hoje não são mais vivos, foram essas pessoas que deram fundamento a comunidade, que na época da escravidão já existiam, mas a sede era Cruz Velha, as cinco vizinhanças se juntava lá, então através desse povo, que deu fundamento as comunidades, a que se espalhou”.

No território de Cana Brava, existe outro fator importante no campo da mobilização política pelo território que a área de trabalho, sendo essa enfatizada pelo Sr. José Ricardo “a área de trabalho são muito poucas, e na medida em que a comunidade tá crescendo fica mais pouca ainda essas áreas de trabalho, e acaba afetando essas áreas de preservação, não é uma questão de querer, mas sim uma questão de sobrevivência, não é ganância é necessidade, então isso tem prejudicado as nascentes, por que precisa se fazer a roça, precisa sim e tem que fazer na terra, por que muitos casos se evita o pagamento da renda, que é muito alta, e acaba sendo deixada de lado a questão da preservação, não por completo, mas por essa questão da necessidade”.

Em diálogo com Francisco, jovem liderança local de 27 anos, ele relata as dificuldades enfrentadas pela juventude no território, fala da situação dos rios e da terra para trabalharem, “antigamente o Rio era maior, ele aguentava mais água, só que agora ele não ta mais aguentando, por causa do desmatamento, pega muito sol, ai do pegar muito sol, ai diminui o volume de agua, ai ele seca mais rápido. Outra coisa é por que não tem uma boa opção pra gente trabalhar e a pessoa só trabalha naquele lugar usando cada pedacinho de terra que a gente não pagava, é o único lugar que a gente não paga é aquele lugar que a gente estava dentro daquelas barrocas”.

Francisco enfatiza um outro momento de reflexão pela luta territorial que é a pouco espaço para o trabalho, principalmente quando se

fala em oportunidades para os jovens no território, segundo ele o Rio tem um papel fundamental na vida das pessoas e sobre isso descrê que

“Antigamente ele (Rio) coisava mais (era mais cheio), ele aguentava mais agua, só que agora ele não tá mais aguentando mais, por causa do desmatamento ai ele fica, pega muito sol, ai do pegar muito sol, ai diminui o volume de agua, ai ele seca mais rápido. É por que não tem uma boa opção pra gente trabalhar né, e a pessoa só trabalha naquele lugar usando cada pedacinho de terra, que a gente não pagava, é o único lugar que a gente não paga renda, é aquele lugar que a gente tava dentro daquelas barrocas (pequenas grotas onde pescam)”.

Francisco ainda refletindo sobre os conflitos sociais existentes no território enfatiza as consequências que os mesmos têm trazido para o conjunto das pessoas no território, e segundo ele esses de uma certa forma deixa a comunidade constrangida. No depoimento a seguir ele relata a situação causada pelo Sr. João Monteiro

“Ele diz que agente tem uns porcos, os porcos entra dentro do cercado ali (se refere ao cercado da “propriedade” de João Monteiro), dizendo ele que fica comendo cana, e nada tem, tem só mato, antes era tudo bem bonito aqui, cana tinha muito, mais hoje em dia, o que tem hoje é só aquelas pés de banana, assim mesmo os porcos nem pra ir mais, eles não vão, os porcos vão mais pros outros povoados, mas aqui mesmo não, ai chega com o officio (se refere ao registro de ocorrência policial) ai a gente tem que obedecer a ordem, também a gente vai. Pra mim bem aqui realmente o que incomoda mais a gente aqui é o ‘dono’ daquelas terra ali, que quando a gente se espanta chega um officio pra gente, sem quer nem pra que, tem que ir lá na delegacia , não é pra nadinha, ai torna voltar pra trás de novo, eu ate disse que quando chegar outro officio, não é pra ir mais, de jeito nenhum, pro delegado lá, quando ele mandasse outro officio que não é pra ir mais, por que a gente tem as coisas pra fazer e termina perdendo tempo pra lá, ai quando ele mandasse outro officio era pra negro não ir”.

Para Bernardo de 27 anos:

“A gente às vezes, nós aqui não temos muito recurso pra ter o dinheiro pra gente ir pra brincadeira pra uma festa assim aí quando dava um tempo não tinha o dinheiro a gente deixava de ir pra o colégio pra ir trabalhar pra ganhar o dinheiro pra ir pra festa, mas eu estudava a noite, quando eu trabalhava a noite e quando eu chegava, a gente se arrumava rapidinho, o carro chegava 2 hs e a gente tinha que ir 4 hs, as vezes a gente ia de bicicleta. É, aí eu parei, não tinha condição de eu trabalhar e estudar ao mesmo tempo de noite porque quando a pessoa pega um sol monstro trabalhando, quando chega 6 hs, às vezes chega 5 hs, pra entrar no colégio 6hrs, 6:30 não tinha condição, aí eu larguei de mão”.

Refletindo sobre essas passagens percebe-se que vários são os motivos que o quilombo Cana Brava busca para a garantia de seu território, em todas as fases da luta são envolvidos todos do território como ator principal da luta e os parceiros institucionais como CCN e Centro de Defesa.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo W. B. de; DOURADO, Sheilla B. Apresentação. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de; DOURADO, Sheilla B. **Consulta e Participação: a crítica à metáfora da aranha**. UEA Edições; PPGSA/PPGAS – UFAM, 2013, p. 11- 34.

CCN/SMDH. **Projeto Vida de Negro: 10 anos de Luta pela Regularização das Terras de Preto no Maranhão**. São Luís, 1998.

CCN/SMDH. **Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento**. São Luís, 2002. v.3. (Coleção Negro Cosme).

CCN/SMDH. Revista/Portfólio – **Projeto Vida de Negro - 15 Anos de Luta pelo Reconhecimento dos Territórios Quilombolas – Uma Propositura de direitos e ações junto às Comunidades Negras Rurais Quilombolas ou Terras de Preto no Maranhão**. Org. Paixão, Raimundo Maurício Matos. São Luís, 2003.

CCN/SMDH. **Vida de Negro no Maranhão: Uma EXPERIÊNCIA de Luta, Organização e Resistência nos Territórios Quilombolas**. Coleção Negro Cosme – Vol. IV. São Luís, 2005.

CCN/SMDH. **Colóquio e Internacional de Quilombolas, Palenqueros, Cimarrones, Cumbes, Saramaka, Boni, Djuka e Garífunas**. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Associação de Pesquisadores da Amazônia e Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, São Luís, 2013.

BARBOSA, Nair M; CUTRIM, Suany C.F; VIEIRA, Ezron de A. **A Expansão da Soja no Baixo Parnaíba e os Impactos aos Direitos Humanos**. In: Projeto Vida de Negro. Quilombos e Terras de Preto no Maranhão. In: Programa Território Livre - Em Defesa das Comunidades Tradicionais do Baixo Parnaíba Maranhense (CCN/SMDH/FC), 2010.

IBGE. **Censo 2000**. Brasília, 2000. disponível em: < <http://www.ibge.gov.br/censo/>>. Acesso em: 13 jul 2015.

IBGE. **Censo 2008**. Brasília, 2008. disponível em: < [www.ibge.com.br](http://www.ibge.com.br) >. Acesso em: 13 jul 2015.

IBGE. **Censo 2010**. Brasília, 2010. disponível em: < <http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 13 jul 2015.

IBGE. **Censo 2011**. Brasília, 2011. disponível em: < [http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpgid=censos2011\\_apresentacao&xpid=CENSOS](http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpgid=censos2011_apresentacao&xpid=CENSOS)>. Acesso em: 13 jul 2015.

IBGE. **Cidades 2014**. Brasília, 2014. disponível em: < <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php> >. Acesso em: 13 jul 2015.

OIT - **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos**



**indígenas e tribais**. 2a ed. Brasília : OIT, 2009. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/513>>. Acesso em 12/07/15.

PAIXÃO, Raimundo Maurício Matos. **ENRIBA DE MINHAS TERRAS: da sinergia da luta individual para a coletiva, refletindo a partir do quilombo de Cana Brava**, orientada por Lílian Gomes e defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

PNUD - **Ranking do IDH dos Municípios do Brasil 2013**, Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-Globlal-2013.aspx?>> Acessado em: 13 jul 2015.

PINHEIRO, Urubatan Ramão. **Concentração de terras no Maranhão**. São Luís, 14 de abril de 2010.

PROGRAMA TERRITÓRIO LIVRE. **Em Defesa das Comunidades Tradicionais do Baixo Parnaíba Maranhense**. Centro de Cultura Negra – CCN, Fórum Carajás – FC, Sociedade Maranhense de Direitos Humanos – SMDH. São Luis, 2008.

GABINETE DE DOCUMENTAÇÃO E DIREITO COMPARADO. **Relatório da Conferencia mundial contra o Racismo Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Tradução: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares. Durban, 2001.

## LEGISLAÇÕES

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil, 1988**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

BRASIL. **Lei de Terras de 1850, Lei nº 601 de 18 de setembro**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/LEIS/L0601-1850.htm>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

---

***“AS IMERSÕES AO CAMPO DA PESQUISA, JUNTO AOS TERREIROS DE UMBANDA, DÃO OUTRO MEMORIAL À PARTE, DADA AS EXPERIÊNCIAS SINGULARES DURANTE AS VISITAS NAS FESTAS DE CABOCLOS, EM NOITES NÃO PROGRAMADAS EM TABATINGA”.***

Reginaldo Conceição da Silva<sup>1</sup>

## **Memorial**

Meu nome é Reginaldo Conceição da Silva, nasci na cidade de São Salvador, estado da Bahia, aos dez dias do mês de junho de 1975. Filho de Carmelita Nunes da Conceição, analfabeta e doméstica, que me colocou no internato aos onze anos. Nesta idade fui alfabetizado pela então professora Neuza Santos Barreto.

Passado os anos iniciais de educação básica, voltei ao convívio materno ao cursar o sexto ano do ensino fundamental. Fui matriculado no Colégio da Polícia Militar de Salvador, de onde saí apenas na conclusão do ensino secundário. No ano de 1998, fui aprovado para ingresso no curso de Geografia, na Universidade do Estado da Bahia – UNEB, na cidade do semiárido nordestino, Caetitê.

Ao iniciar o curso de graduação, fui residir na casa de Maria do Carmo Silveira Gouveia, acadêmica do curso de Letras e sacerdotisa do culto afro-brasileiro, de nação Alaketu. Logo passei a fazer parte do movimento estudantil com representatividade na Uneb - Campus VI, no Diretório Central dos Estudantes e na Reitoria. Percebi a importância no envolvimento de atividades de pesquisa e extensão, como forma de complementar o ensino de graduação, sempre voltado para aspectos direcionados aos chamados ‘povos de terreiro’.

A vivência na universidade e no terreiro me permitiu articular as experiências acadêmicas e práticas afro religiosas, como objeto de estudo.

---

<sup>1</sup> Graduado em Geografia pela Universidade do Estado da Bahia, Especialista em Meio Ambiente e Sustentabilidade no Semiárido e Mestre em Cartografia Social e Política na Amazônia pela Universidade Estadual do Maranhão.

A princípio me limitei em virtude da ausência de professor que pudesse me direcionar no universo da pesquisa. No entanto, iniciei uma mobilização de aproximar a universidade do terreiro e este das escolas com visitas programadas e apresentações pontuais dentro e fora de Caetité.

Isto consistiu no passo inicial para que assumisse a presidência civil da casa, de onde criamos a Associação do Culto Afro-brasileiro Ilê Asé Ojú Oorún, e em seguida o seu registro junto à Federação Brasileira dos Cultos Afro brasileiros, na cidade de São Salvador - Bahia. Sendo o primeiro terreiro de Candomblé “legalizado” do semiárido nordestino.

Nessa trajetória, fui iniciado no culto, pela sacerdotisa Maria do Carmo. Pouco depois deixei a presidência para que houvesse rotatividade na função administrativa civil. Enquanto membro de comunidade tradicional, sempre tenho participado das atividades religiosas em Caetité e em Guanambi, também na Bahia, em iniciação de noviços, em renovação dos votos, além de fundação de novos terreiros, sobretudo nos feriados de meio de ano ou nas férias letivas. Essa relação férias-religiosidade, quando possível, me organizo para ficar entre a Bahia e Rondônia em virtude de ter duas casas “irmãs”, com mesmo nome nas cidades de Ariquemes e em Cacoal.

Já concluído o curso superior, não articulei a vida de terreiro ao universo acadêmico por limitações técnicas da instituição naquele momento. Tal limitação fora superada dentro da própria UNEB, durante o curso de especialização em “Meio Ambiente e Sustentabilidade no Semiárido”, que possibilitou realizar a articulação da vida religiosa e acadêmica, isto no ano de dois mil e três a dois mil e cinco.

Essa trajetória não foi fácil e ainda me deparei com a falta de bibliografia específica na UNEB, que pudesse sustentar a articulação entre o “Candomblé e a Sustentabilidade no Semiárido”, tema da minha monografia. Várias idas e voltas de Caetité a Salvador para realizar o levantamento bibliográfico e obter as orientações com o professor Sandro Correia, mestre e líder afrorreligioso. Esta tarefa foi cumprida, e acredito que, com êxito.

Em 2006, deixei a cidade de Caetité para ir morar em Cacoal, estado de Rondônia. Lá chegando, passei a trabalhar nas redes estadual, particular e municipal de ensino. Essa maratona me afastou da vivência religiosa, mas possibilitou retomar contato com filhos de agricultores e pude, enfim, trabalhar com indígenas Suruí, Cinta Larga, Apurinã e Sakirabiar durante os três anos e meio de estadia nesta cidade.

Apesar da vida agitada com o trabalho docente, em 2008, retomei a vida acadêmica com mais uma especialização pela União das Escolas Superiores de Cacoal – Unesc. Em virtude da obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas, e percebendo que nas unidades escolares em que trabalhava nada havia no currículo oficial, prontifiquei-me a investigar esta abordagem nos cursos de formação. O projeto teve como tema “Formação dos profissionais da educação: a abordagem da Lei n. 10.639/03 nos cursos superiores”.

No ano seguinte, fiz concurso para a Universidade do Estado do Amazonas, o que definiu o início do fim da minha moradia em Rondônia. Neste ano, participei da Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência em Manaus e apresentei o trabalho da minha primeira especialização. Neste evento, procurei assistir palestras que direcionassem o meu olhar ao contexto indígena e em segundo momento, contexto afro-brasileiro, pois já estava aprovado no referido Concurso. Fui convocado a seguir para assumir as disciplinas da Geografia Humana, junto ao Centro de Estudos Superiores de Tabatinga.

Todas estas experiências me deram base para aceitar o convite, em 2009, para assumir a coordenação de um minilaboratório em Cartografia Social da Amazônia, através do projeto “Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação - Processo de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais”. A participação do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação e Diversidade Amazônica- GEPEDA, dentro da própria Universidade, me aproximou de acadêmicos indígenas. E também componho o grupo de pesquisadores da linha de pesquisa Linguagens, Cultura e Economia na Tríplice Fronteira:

---

Brasil - Peru – Colômbia, pelo Instituto Federal de Educação Tecnológica de Rondônia- IFRO.

Graças ao envolvimento nestes grupos de pesquisa, tenho buscado articular e acumular conhecimentos nas questões afro-brasileira e indígena na região de fronteira Brasil, Peru e Colômbia. Tendo observado que a temática que envolve os agentes sociais de prática afroreligiosa se configura como algo “invisível” dentro das cidades de Tabatinga e Benjamin Constant, iniciei uma “pesquisa de campo”, apenas com o objetivo de identificar os praticantes das religiões afro-brasileira da fronteira.

As relações de pesquisa passaram a se dar nesta região. Tenho elaborado pequenos trabalhos e participado ativamente de encontros nacionais e estaduais de diversos grupos de pesquisas, cuja temática inerente aos afroreligiosos torne possível de serem efetivadas intervenções didático-metodológicas.

Por este motivo, aliando conhecimentos acumulados na minha curta trajetória acadêmica nestes grupos de estudos e pesquisa, sobretudo as técnicas e abordagens adotadas pela autcartografia, é que pretendo aprofundar na investigação dos saberes e práticas dos afroreligiosos nas cidades de Tabatinga e Benjamin Constant, ambas localizadas no Alto Solimões – Amazonas.

Compreendo, portanto, que novos desafios me foram lançados para realizar uma investigação que buscará articular religião afro-brasileira, cartografia social e políticas públicas na porção ocidental do Estado do Amazonas. Desafios que poderão se tornar cada vez mais difíceis pelos processos de (in) visibilização em que estes grupos se encontram e que acredito ser um obstáculo aos esforços de consolidação identitária.

Já no primeiro ano dos estudos de pós-graduação, com moradia na cidade de São Luís, no Maranhão, percebi que as minhas memórias religiosas não seria acionada por “completo”, dada a necessidade de sair da “zona de conforto” que me possibilitaria estudar o Candomblé, inexistente nesta fronteira. Passo, então, a estudar a Umbanda e o Tambor

de Mina, presentes na cidade. Neste sentido, passei a direcionar os exercícios acadêmicos às expressões afrorreligiosas próximas ao que pretendia estudar no programa de Mestrado.

Assim, visitei, pela primeira vez, um terreiro de Tambor de Mina “Fanti Ashanti” e ao mesmo tempo, terreiro de Candomblé na cidade. Escolhi para primeira visita, o terreiro de Pai Euclides e por lá estive outras quatro ocasiões, sendo duas no culto do Tambor de Mina e outras duas no Candomblé. Aqui minhas primeiras observações sobre a Mina com a presença impar nos diálogos do saudoso Pai Euclides, ajudou a escolher a Umbanda como ponto de partida das pesquisas, em função da então pouco entrada no campo “mineiro”.

Aos poucos, os desafios propostos em cada disciplina aguçava o olhar para o “afro”, sempre ávido a discutir a Umbanda, ainda que mentalmente o Candomblé, dada a minha vivência em Terreiro me guiasse. Chego próximo à qualificação e no ensejo de estudar os “Saberes e Práticas dos Afrorreligiosos na tríplice fronteira – Brasil, Peru e Colômbia” me alimentavam, a ponto de buscar nas literaturas das disciplinas e nas discussões em classe, desenvolver as habilidades voltadas à pesquisa junto aos povos tradicionais de terreiro em Tabatinga, no Amazonas.

De volta a São Luís, a memória volta aos encontros com os amigos de estudos dariam uma seção à parte. O convívio com cada um dos colegas e seus temas de estudos, durante os seminários e os exercícios compartilhados, possibilitam um balizamento das minhas atividades de pesquisa. O “olhar” para o trabalho do outro, espelhava sob o meu estudo em virtude da compreensão acerca das técnicas e literaturas distantes das nossas “zonas de conforto”, pois ali, em classe, estávamos navegando num novo campo do conhecimento, as angústias, os momentos de sufoco, as tensões deveriam ser, portanto, no coletivo e comemorar era um dos momentos de lazer.

Parte deste desafio acadêmico, tive a oportunidade de apresentar um painel na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, um ensaio intitulado *A “construção” da identidade afro-religiosa na fronteira Brasil Peru e Colômbia*, na

cidade de Natal, Rio Grande do Norte. O encontro com pesquisadores então “lidos” para a produção do ensaio e que depois seriam incorporados à dissertação, rendeu o convite para participação nas avaliações das bancas os professores Sérgio e Mundicarmo Ferretti, cujas contribuições muito engrandeceram a futura dissertação, bem como reconduziram o olhar para o fenômeno observado, que seria a Umbanda.

Mais do que isso, a caminhada nada solitária, empreendida pelo saber compartilhado ora pelos autores lidos, outrora pelos professores, pelos colegas de turma e de residência, marcaram momentos e cenários do observar, do descrever, do perceber, do intuir, do indagar e, sobretudo, do reconstruir o universo da pesquisa, num exercício de tirar o fôlego nos momentos de busca pelo saber.

A ampliação do círculo de amizade estabelecida fora dos muros da academia, foi um salto qualitativo à parte. Neste sentido, sentir acolhido pela família do senhor Davi, o convívio com a professora Rosa Acevedo, a intensificação das ações de pesquisa junto ao Projeto Nova Cartografia com o professor Alfredo Wagner, os passeios com a profa. Lilian Gomes, os encontros com os colegas do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), aliadas as experiências do conviver em família, nova família, acalmaram os ânimos na medida em que aquecia a vontade de logo ir a campo colher novos dados junto aos Povos de Terreiro em Tabatinga.

Esta dupla vivência terreiro-academia, dentro do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, e em Tabatinga, me possibilitou ir ao Rio de Janeiro para participar de uma oficina de Cartografia Social na Rocinha, na ocasião de um processo de mobilização comunitária em parceria com a Universidade Federal Fluminense, que visava a implantação dum Museu da Memória da Rocinha. Na ocasião, a Cartografia Social seria mais um instrumento desses resgastes. Meu amigo Luís Augusto e a Professora Lygia Segala, tínhamos como desafio, articular e acionar uma rede de agentes sociais da Comunidade, para que a

memória espaciais da Rocinha e das instituições aí presentes, fosse evidenciada pela prática de pesquisa etnográfica.

Os exercícios elaborados durante os estudos me levaram mais longe, agora participar dum congresso pela Universidade de Lusófono das Ciências das Religiões, na capital portuguesa, com o estudo “Meu Charuto vê”: o ritual oracular na umbanda em uma cidade de fronteira na Amazônia. Esta prática de consulta, então desconhecida por mim, neste momento ganha novos ouvintes – pesquisadores, ávidos por conhecer esta nova modalidade.

Em uma nova oportunidade, estive em Cuba, junto com a professora Rosa Acevedo. A Cartografia Social e as relações com agentes comunitários, com vivências diuturnas com a religiosidade, me possibilitou vivenciar profundas manifestações da fé e mobilização política, agora num país Socialista. Esta foi, sem dúvida, a experiência que mais motivou a ampliação de minha prática religiosa aliada à pesquisa.

Acredito que em todos os momentos descritos alicerçaram minha formação. As recordações, obtidas pelas experiências de vida religiosa e acadêmica, no contexto geográfico de pesquisa, fazem parte do processo de crescimento profissional e humano, rumo às futuras incursões pelo universo acadêmico.

Todos estes momentos, o que não exclui os outros não apontados aqui, vão além das limitações destas páginas, registram as rápidas lembranças que ainda marcam os velozes dois anos de estudos. Dessa forma, as imersões ao campo da pesquisa, junto aos terreiros de Umbanda, dão outro memorial à parte, dada as experiências singulares durante as visitas nas festas de Caboclos, em noites não programadas em Tabatinga.

Dedico, dessa forma, estas lembranças aos colegas de turma, aos professores, ao Povo Tradicional de Terreiro e a todos aqueles que direta e indiretamente contribuíram para que as atividades fossem realizadas nos diversos ambientes em que transitei e tornou possível que hoje esta “memória” fosse registrada.



## **Olhares sobre a afrorreligiosidade na cidade Tabatinga: um objeto de pesquisa em construção**

Os caminhos que levam uma pessoa a iniciar uma trajetória acadêmica são distintos. O texto “Olhares sobre a Afro-religiosidade na cidade Tabatinga: um objeto de pesquisa em construção”, aponta os breves caminhos por mim percorrido no processo de dupla formação – afrorreligiosa e pesquisador de religiões afro-brasileira – ainda em processo de maturação teórica, filosófica e metodológica do olhar para a religião enquanto categoria/objeto de estudo.

Compreendemos, portanto, que, enquanto processo de pesquisa no meio acadêmico, longos caminhos ainda têm por ser percorrido. Este fato se justifica pelas distintas correntes teóricas e metodológicas que a pesquisa num campo da Antropologia, da Psicologia, da Sociologia, da Geografia bem como nas Ciências das Religiões, podem dialogar no intuito de compreender a formação de comunidades religiosas e construções de identidades afro-religiosas na Amazônia, cuja condição de fronteira possibilita novos desdobramentos.

Nesse contexto, objetivamos discorrer sobre o processo de construção do objeto de pesquisa – sobre a construção da identidade afro-religiosa – sob a perspectiva dos praticantes da Umbanda e do Tambor de Mina que residem em Tabatinga, na fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia.

No ano de 1999, deixo a cidade de Salvador, na Bahia, para morar e cursar faculdade em Caetité, interior do estado. Lá, morei na casa de Maria do Carmo, uma sacerdotisa do Candomblé, onde aos poucos fui conhecendo a religião, a ponto de ser “suspenso” como *Ogãda Orixá Iansã*. A minha imersão no culto aos orixás foi gradual aos preceitos do Culto, de

visitante, passei a *Ogã*, sendo “testado” para várias funções internas, até a cerimônia de confirmação, ocorrida em 2003<sup>2</sup>.

A curta trajetória de filho de santo, na condição de *Ogã* me fez despertar o olhar de como pesquisar a minha crença, em um curso de especialização *lato sensu*, em Meio Ambiente e Sustentabilidade, na mesma universidade que estudei a graduação em Geografia-UNEB, tendo feito um estudo monográfico com título: “Candomblé e Meio Ambiente no Semi-árido”, no final de 2004. Buscava naquele momento refletir sobre as práticas religiosas e sua relação com o elemento vegetal e hídrico da cidade de Caetité-Ba, sobretudo, a coleta das folhas, em área peri-urbana, que fariam parte do ritual de entrada do neófito, dentro do Candomblé, no semiárido baiano.

Nesse sentido, as práticas ritualistas estavam pautadas, sobretudo, na literatura de Altair Tógun, *Elegun: a iniciação no Candomblé* (1984) e de Juana Elbin dos Santos, *Os nagô e a morte: padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia* (1977) – tendo como base o ensaio de pensar a prática do candomblé na cidade, na obra de Vagner Gonçalves da Silva com *Orixás da Metrópole* (1995), e Reginaldo Prandi: *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova* (1991). Estes autores auxiliaram a minha reflexão da intensa e recém inserção nos mistérios do candomblé, fazendo uso do espaço urbano, para a realização de rituais, tão complexos quanto ao (re)pensar o uso destes espaços dada à relação sagrado e profano. Este trabalho deu subsídios para continuar a reflexão voltada para as práticas afro-religiosas e sua inserção no contexto urbano.

---

<sup>2</sup> Dada a complexidade do fazer afro-religioso, durante os anos de 1999 a 2003, os rituais me foram apresentados aos poucos. Embora, não compreendesse a dinâmica de tudo que presenciei, me fazia presente em tudo que era convocado. O ritual de “Suspensão” de *Ogã* pode ser visto na obra de Júlio Braga: *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Editora Pallas, 1999. De modo em geral, o ritual de “confirmação” é o ato de entrada propriamente dito. Representa, desse modo, a obtenção de um *status*, com a missão de auxiliar o sacerdote na condução social e religiosa do Terreiro - após passar por vários rituais de iniciação, conforme foi muito bem descrito por Altair Bento, no livro *Elégùn - a iniciação no Candomblé* (Feitura de *Ìyàwó, Ogán e Ekéji*), Rio de Janeiro, Editora Pallas, 1995 - e que não se aplica nestas mesmas proporções aos estudos da umbanda.

Retomei os estudos em outra especialização *lato senso* em “Metodologia e Didática do Ensino Superior”, e recém conhecendo a Lei 10.639-03<sup>3</sup>, decido dar prosseguimento à pesquisa ao Culto dos Orixás, partindo da premissa que a Lei específica seria um dos tópicos a ser apontado como ausente na formação de professores, deixando uma lacuna no desenvolvimento de atividades didáticas no nível fundamental, e no médio, do ensino regular, como assegura a obrigatoriedade, presente em tal dispositivo legal.

Na mudança para Tabatinga, no estado do Amazonas, em 2010, a princípio, levo comigo essas duas experiências de investigação, dentro da minha vida acadêmica e religiosa. As primeiras observações acerca da religião afro-brasileira, bem como a Umbanda, situada dentro e fora do contexto “afro” limitadas aos vinte quatro e trinta meses iniciais de minha estadia em Tabatinga.

Com a recomendação e divulgação por parte da Secretaria Estadual de Educação e Cultura do Estado do Amazonas, de que a Lei nº. 10.639-03, fosse trabalhada nas escolas, no ano de 2012, ministrei uma palestra sobre o Candomblé, enquanto religião afro-brasileira que “resguardava” elementos da cultura Africana no Brasil, na Semana da Consciência Negra, em novembro. Destaco a propósito dos argumentos anteriores que a data de 20 de Novembro repercute simbólica e

---

<sup>3</sup>A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", passa a ser contemplada pela Lei 10.639/03, com os incisos: § 1º o conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. E § 2º os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial, nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. Em 2008, esta Lei sofre alteração incluindo o termo “indígenas” após o termo “Afro-brasileira”. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm) Acesso em: 31.08.2014.

politicamente entre a população negra no Brasil, representando um momento histórico de luta e mobilização em *prol* da liberdade.

O Estado brasileiro, ao criar mecanismos de “reconhecimento”, abre oportunidades para que milhares de estudantes tenham acesso à literatura sobre os negros no Brasil. Opto por falar sobre o Candomblé por obter maior conhecimento vivencial da religião e, enquanto um dos vários aspectos da história e cultura dos afro-brasileiros. De minha parte, a intenção inicial seria atrair a atenção dos jovens por algo que lhes poderia ser novo haja vista que ainda não presenciara nenhuma manifestação afro-religiosa na cidade.

Pierre Bourdieu, na obra *Razões práticas* (1996), escreve que o Estado é um “processo de concentração de diferentes tipos de capital”, e inclui neste o “capital cultural” que permite ao Estado a exercer o poder sob as manifestações socioculturais das comunidades na Amazônia. No entanto, a falta de informações inerentes aos afro-religiosos no contexto de vivência dessa fronteira em especial, nos remete as reflexões obtidas com base nos estudos de Benedict Anderson (2008) da necessidade de pensar uma identidade nacional, de “re-africanização” dos povos de terreiros, enquanto “comunidade imaginada”, com singularidade desse espaço e assim pensar uma “objetivação cartográfica” das religiões de afro-brasileiras em terras amazônicas.

Assim sendo, a tentativa de criar uma consciência nacional étnica, por meio de “datas comemorativas” e inserção de inventários étnicos, propicie uma “política de construção da nação”. Coadunando com Anderson, Almeida, In: Botía (2012, p. 169), pontua que “a maneira como o Estado Nacional projetou seu poder: a classificação das categorias de identidade dos agentes sociais por ele governados, a geografia delimitadora de seus domínios e a legitimidade de sua linhagem. O **recenseamento, o mapa e os museus**, constituem instrumentos efetivos dessa denominação” (grifos do autor).

Estaria a fronteira geográfica distante da “fronteira corporal”, enquanto ferramenta a serviço a ordem afro-religiosa, cuja identidade

perpassa as unidades territoriais brasileira, peruana e colombiana? Não é a nossa pretensão repetir os feitos de Oneyda Avarenga, onde, segundo Figueiredo, “procurou discutir um ‘modelo’ de culto afro existente na região” amazônica (FIGUEIREDO, 2009, p. 236).

Retomando o discurso anterior: após a apresentação da palestra - “Candomblé a Religião dos Orixás” e estando aberto às intervenções dos estudantes adolescentes e adultos, do Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos, do turno noturno, da Escola Pedro Teixeira, em Tabatinga - seus questionamentos sinalizavam para a existência do Culto aos Orixás, de modo genérico, ou seja, sem uma denominação precisa, já conhecida por Candomblé, Tambor de Mina, Macumba ou até mesmo, Umbanda em Tabatinga.

Durante os quase trinta meses na cidade, ainda não havia visto *oferendas*, *ebós* ou outros indícios nas vias públicas. Como também não havia escutado sons de tambores ou *atabaques* quando transitava nas vias durante a noite. Nada a respeito me foi revelado pela pesquisa junto aos colegas de trabalho, que apenas sinalizavam a existência da prática de pajelança no Umariçu I e II<sup>4</sup>. A partir das intervenções, soube que existia a umbanda e que algumas ruas “aparêcia” macumbas. E assim, confirmada a existência dos Cultos em Tabatinga, embora não soubesse onde, quantas casas existiam e quem/quais era(m) seu(s) líder(es). Essas informações que só obtive contato no ano seguinte.

Aponto aqui questões relevantes a se pensar sobre a presença de afro-religiosos na fronteira Brasil, Peru e Colômbia. A minha inserção

---

<sup>4</sup>Terras indígenas que deram início ao povoamento da porção brasileira onde hoje é a cidade. Tem como residentes Indígenas da etnia *Tikuna*, sob a constituição da comissão encarregada para inventariar as terras, já em litígio com fazendeiro, pela Portaria nº 465/E, de 29/09/1978, formou-se uma Comissão objetivando o reconhecimento e delimitação das áreas indígenas de Lauro Sodré, Umariçu e Tacana - o que não aconteceu de imediato. Anos após, em 06/07/1993 se constitui novo GT, pela Port. nº 537, continua a relatar para "complementar os estudos de identificação e delimitação das Ais Umariçu e Lauro Sodré". Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista\\_estudos\\_pesquisas\\_v1\\_n1/Artigo-4-Regina-Maria-e-Fabio-Vaz.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-4-Regina-Maria-e-Fabio-Vaz.pdf)  
Acesso em: 15-09-2014.

como mediador do Estado na formação de uma identidade nacional na esfera educacional, fazia *jus* às minhas reflexões sobre religião de afro-brasileira ou sobre povos de terreiro. Ou, ainda, sobre a identidade coletiva ou identidade afro-religiosa, atendendo a uma das denominações “puras” quando se busca uma origem (*Yorubá*, Nagô). Pode-se pensar de igual modo, a questão “sincrética” que envolve a prática afro-religiosa na fronteira.

O debate não estava no plano de identificação de “povos de terreiro”, tendo aí a junção de todas as denominações de práticas religiosas como umbanda, pajelança, jurema, catimbó ou “povo de matriz africana”, como religião que remete à África como origem étnica religiosa.

Em 22 de abril de 2013, fui convidado por um estudante da Universidade do Estado do Amazonas – UEA<sup>5</sup>, de Pedagogia, para prestigiar uma “pequena obrigação<sup>6</sup>”, que o mesmo estaria dando ao seu protetor, *Ogún*, no dia 24 de abril, uma quarta-feira, às oito horas da noite, no bairro Brilhante, em uma residência, que segundo sua referência, fica em frente a uma igreja evangélica.

Desse modo, o caminho percorrido na construção de um objeto de pesquisa sobre a religião de afro-brasileira se faz presente em minha trajetória acadêmica, vivendo e construindo relações sociais de pesquisa em realidades distintas do fazer afro-religioso da Mina, do Candomblé, da Umbanda.

### **Primeiro Caminho: Festa para *Ogún* na casa do Abson**

---

<sup>5</sup>A partir deste momento, havendo a necessidade de me referir a Universidade do Estado do Amazonas, utilizarei a sigla UEA. A relação da UEA como interlocutora da pesquisa se fez via a participação de estudantes seja pelo convite inicial à participação do Ritual em homenagem ao *Orixá Ogún*, ou ainda via encaminhamentos de visitas aos Terreiros em Tabatinga, nas visitas e participação nos diversos momentos da pesquisa.

<sup>6</sup> Tratava de uma pequena cerimônia pública para que o mesmo pudesse agradecer melhorias na vida, ao qual *Ogún*, seria o proventor, graças a ele, a “pequena obrigação” seria feita após a oferta de uma oferenda ao Orixá, conforme explica Abson.

Abson, então um jovem estudante do curso de Pedagogia da UEA. Fora da universidade é cabeleireiro e possui um pequeno salão em sua residência, no bairro Brilhante, local indicado por ele onde seria a festa. Conforme havia acordado estive presente no horário marcado. Não foi difícil o acesso em virtude de ser em frente à igreja e por conter duas velas brancas acesas nas laterais do portão<sup>7</sup>, indicando ser realmente ali o local da Festa para *Ogún*.

Direcionei-me ao fundo da casa, utilizando uma passagem lateral, onde já havia aproximadamente quinze pessoas aguardando, porém dentro da casa, várias pessoas de trajes brancos encontravam-se reunidos com o Pai de Santo. Aparentemente, estavam recebendo as instruções de como iria proceder à festa naquela noite.

Abson, o anfitrião, já vestido de branco e usando suas *guias* vermelha alternada de branca, ao me avistar, veio ao meu encontro me cumprimentou e, em seguida, apresentou o Pai de Santo, vestido com roupa dourada e branca, seus fios de contas e colar de cargo<sup>8</sup>, nome Raimundo.

Passo de convidado a participante do ritual. Uma dificuldade do meu posicionamento que, a partir daquele momento, transito sem me dar conta de uma “fronteira” religiosa, no intuito de orientar os jovens, a adentrar no universo religioso onde sua crença coaduna com as dos demais

---

<sup>7</sup> Esta marcação nas entradas foi estudada por Van Gennep, que escreve: “Frequentemente o limite é marcado por um objeto, um poste, pórtico, uma pedra em pé (marco termo, etc.), que foi colocado neste lugar como acompanhamento de ritos de consagração(...). Admitindo-se a rotatividade da noção de sagrado, os dois territórios(...). Qualquer pessoa que passe de um para outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente”. Desse modo, por ser uma residência com atividade comercial embutida, as velas assumem, neste momento, uma “Soleira”, passagem ritual dos espaços do profano ao sagrado para aqueles que prestigiara a festa de Ogún. (GENNEP, 2011:33-35)

<sup>8</sup> É comum observamos nos filhos de Santo, o uso de colares, também conhecidos como *guias*, fios de conta ou colares. São geralmente produzidos com miçangas. As cores podem indicar desde quem são os Orixás da pessoa, sua idade iniciática, sua hierarquia dentro do Terreiro e até mesmo, sua “nação” religiosa.

presentes, dentro de outro ritual dentro da festa de *Ogún*. Não seria somente o acender da vela. Prestar reverência a *Ogún*, entidade mitologicamente ao fazer estratégico do universo Yorubá. Daquele momento em diante, seria para os jovens, fazer parte do ritual, e assim acreditar na sua ajuda para entrada no Exército Brasileiro. Chamo a atenção da minha observação que a realização do Ritual pelos jovens fez-se por contato direto, sem a mediação de um Pai de Santo.

O quintal, medindo aproximadamente 14 x 8, estava limpo e iluminado, havia cerca de vinte cadeiras para os convidados, além de um banco improvisado. Na varanda, medindo 5 x 8, e muro baixo, cerca de um metro de altura, seria o local reservado para a dança e as incorporações em louvor a *Ogún*. Via-se um pequeno Altar<sup>9</sup> com imagens de Santos Católicos, Entidades<sup>10</sup> da Umbanda e Orixás. Velas eram acesas ao chão, em frente ao Altar improvisado. Ao lado direito, um rapaz aguardava sentado enquanto “aquecia” o *tambor*<sup>11</sup>.

Na mureta, maços de velas eram depositados pelos visitantes que, após apelo do anfitrião, se dirigiam para acender e fazer seus pedidos. Nessa ocasião, dois jovens indígenas me questionaram se poderiam também acender a vela e fazer seus pedidos, já informando o que pleiteavam: recém-inscritos no Exército e já tendo realizado os testes físicos

---

<sup>9</sup> Em todos os Terreiros visitados, a presença do Altar, contendo Santos Católicos uma Cruz, me remete a pensar no denominado “sincretismo” religioso, sem entrar no mérito do mesmo. Assim, dividindo o Altar viam-se imagens de Orixás, tal qual concebido no imaginário de uma personificação “humana” dos deuses Yorubás, Nagôs e outros.

<sup>10</sup> O termo Entidade será usado em maiúscula, em virtude da aglutinação de “Entidade personificada” em um ou outro ser espiritual da Umbanda e ou do Tambor de Mina presente na cidade de Tabatinga. Isto porque, nas Festas visitadas eram comuns os transe múltiplos de Exu, de Caboclo e de Encantados, sejam da Direita ou da Esquerda, como específica o Povo da Umbanda.

<sup>11</sup> Instrumento musical utilizado para convocar os Orixás para a Festa. O uso deste instrumento é feito por pessoas preparadas para tal fim, são os *Ogãs*, os responsáveis pela parte sonora dos rituais e festas. Cargo que possuem o mesmo nível hierárquico do Pai de Santo. Em Tabatinga, os Tambores são chamados de *Abatá*, seu tocador, é conhecido como “abatazeiro”.



desejavam ser convocados para o serviço militar obrigatório, cujo resultado sairia dali a alguns dias. Conforme orientação do dono da Festa, antes dos jovens chegarem, dei resposta afirmativa, foi quando perguntaram “como é que fazia”, os orientei e aguardei no lugar. Na volta, explicaram que eram indígenas e que viviam na Comunidade Indígena Filadélfia, no município de Benjamin Constant e estavam ali por intermédio de um primo, que identificavam como “mestiço”, conhecido do Abson e seguidor da Religião.

Por volta das vinte e uma horas, o Pai Raimundo deu sinal e inicia a cerimônia. Todos os filhos de Santo, aproximadamente dez pessoas, devidamente paramentados com seus fios de conta, alguns com roupas mais luxuosas de festa de Caboclo<sup>12</sup>, saíam dançando da sala que dava acesso à varanda. Abson agradece a presença de todos, explica a atividade presente, e iniciam os cânticos em louvor aos Orixás. No quintal, todos os assentos estavam ocupados e mais dez pessoas aguardavam em pé.

O ápice da cerimonia deu-se quarenta minutos mais tarde com a incorporação de alguns Caboclos e Ciganos. Aos poucos a maioria dos que participavam da dança que hora era em círculo e outrora em filas<sup>13</sup>, mais manifestações ocorriam. Os ritmos dos transes diminuíram e algumas entidades, saíam para saudar as pessoas que ali estavam presentes. Este

---

<sup>12</sup>O uso do termo “Caboclo”, neste estudo, se refere à Entidade Espiritual, tal qual se popularizou em vários estados brasileiros, bem como se identifica tais Entidades. Quanto suas linhagem, estão ligados ao ambiente de mata, de pedreira, das águas, de atividade laboral, de referência étnica etc. Na literatura amazônica sobre o termo Caboclo, usaremos a definição de *Oneyda*, citada em nota de rodapé por Figueiredo: “é um termo genérico para nomear diferentes entidades nos cultos afro-brasileiros, especialmente na Umbanda. Estes representam na sua maior parte tipos ‘mestiços’ de africanos, índio, e branco, compondo uma espécie de síntese étnica do povo brasileiro” (ONEYDA, *apud* FIGUEIREDO, 2008, p. 269).

<sup>13</sup>A dança ritualística, realizada em torno de um poste central nos terreiros, nessa ocasião era executada de acordo com o espaço retangular, sem, no entanto, comprometer a estrutura da mesma. Enquanto os movimentos lineares, de “vai e vem” se assemelhava aos movimentos das ondas, onde, por meio de três a quatro passos ritmados os dançantes de deslocavam da direita para a esquerda, obedecendo às cantigas e alternando-se entre estas duas danças.

seria o ritual de saudação, iniciando a festa religiosa já com as entidades em terra.

Entre passes, consultas e refeições, a interação dos visitantes com as entidades mostrava certo conhecimento e familiaridade com as práticas religiosas por parte dos visitantes. Eis que me deparo com mais dois acadêmicos, conhecidos de vista, da Universidade. Aproveito e estabeleço contato com a finalidade de saber mais sobre a Umbanda na cidade. Fico sabendo, por intermédio desses, que em Tabatinga tinha quatro ou cinco terreiros, e que ali na festa para *Ogún*, havia um Pai de Santo da cidade e que Pai Raimundo é de Manaus.

Por volta das uma hora da manhã, Pai Raimundo chama as entidades para a dança e fazer o “encerramento do Tambor”, expressão que a princípio causou-me estranhamento e passei a me ater ao que viria ocorrer. Foi explicado pelo mesmo que, após aquele momento ritual “Fechar o Tambor” nenhuma entidade iria “baixar”, aquelas que quisessem ficar “em terra”, poderiam, mas a Festa para *Ogún* estaria encerrada. Após isto, umas três cantigas foram entoadas e por fim todas as Entidades, segurando um grande pano branco se dirigiram ao tocador do Tambor, em movimento de sobe e desce enquanto o som (vozes e do tambor) ia diminuindo até silenciar por completo. Estava encerrado o Tambor.

Uma refeição foi servida, junto com refrigerante e cerveja a todos. As entidades voltaram a consultar e conversar com os presentes, enquanto uma mesa era posta no quintal para o Pai Raimundo e demais convidado além das entidades “papearem”. Percebi que ali era o momento social, para não falar profano, da festa.

Antes de encerrar e as entidades deixarem seus médiuns, os visitantes foram convidados para participar da festa em homenagem a *Badé*, na casa da D. Lilian, no sábado, dia 27 de Abril, a partir das 19 horas. Ao chamado do Pai Raimundo, as entidades foram para frente do altar, e ao seu comando, deixaram os médiuns. A festa em homenagem a *Ogún* terminou perto das três da manhã.

Retorno para minha casa buscando refletir sobre o que presenciei durante a noite. A forma de organização dos rituais festivos; as funções hierárquicas das pessoas presentes; quem eram os visitantes; como distinguir os terreiros que prestigiaram a Festa para *Ogún*? Quais as danças e os cânticos rituais? Quais entidades estiveram presentes? Porém, me questiono como participante - qual meu papel naquela cerimônia? Quem eram os acadêmicos interlocutores?

### **Segundo caminho: Festa de *Badé* no Tambor de Mina<sup>14</sup> cada de D.Lilian**

No dia vinte e sete de abril, de 2013, às dezenove horas e trinta minutos, me dirigi à casa de D. Lilian, no endereço levantado na ocasião da festa de *Ogún*, junto com Francisco de Assis<sup>15</sup>, aluno da universidade, com o qual me informara onde se localizavam os demais Terreiros em Tabatinga. Sou recebido por uma jovem, logo disse que me conhecera na ocasião da Palestra realizada na escola Pedro Teixeira. Ela me direcionou ao terreiro, no fundo da casa, antes, porém, me apresenta sua Mãe, D. Lilian, a proprietária e dirigente da casa religiosa.

O terreiro, uma construção de aproximadamente 8 x 7, com dois ambientes, sendo um quarto, espécie de camarinha, *vandecó* ou *Peji*<sup>16</sup>, além

---

<sup>14</sup> Sobre a Pré-Amazônia Maranhense, consultar Otávio Guilherme Velho em *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária* (2013).

<sup>15</sup> Francisco de Assis, na ocasião estava produzindo seu trabalho de conclusão de curso sobre os Benzedeiros em Tabatinga. Sua ida ao terreiro se fez por conhecer o local e também no intuito de tentar identificar, entre os presentes na cerimônia, algum Benzedeiro e praticante do Culto aos Orixás. Na festa, apenas uma senhora, que mais tarde incorporava um Caboclofoi a única reconhecida, entre os entrevistados para seu estudo, identificada como Benzedeira. Durante as outras visitas aos terreiros, não identificamos Benzedor “afro-religioso” em atividade. Mas, apenas um senhor, que se diz ex-Benzedeiro e praticante – afastado da Mina durante as entrevistas com o pessoal do terreiro. O trabalho foi defendido em novembro de 2013.

<sup>16</sup>Quarto do Orixá. Local reservado de acesso limitado até mesmo para os iniciados no Culto. Nele ficam os assentamentos dos Orixás que posicionados em estrutura decrescente, indicam a hierarquia dos Orixás do Terreiro. O *Ogã* iniciado para manter o *Peji*

de um salão, estava enfeitado para a Festa de *Badé*. Ao centro um Altar com imagens de Santos Católicos e *N'íkises* / Orixás da Mina sobre uma mesa improvisada. Do lado esquerdo, ao chão, imagens de caboclos ou encantados enquanto do direito, um garoto com fios de contas e vestido de branco com o Tambor. Mais tarde soube, por intermédio de uma visitante, que se tratava do filho biológico e espiritual do Pai Raimundo, sendo iniciado como *Ogã*, estava ali ajudando o pai na obrigação do seu irmão de *Asé*, Armando.

De nacionalidade colombiana, Armando possui dupla cidadania, (brasileira e colombiana), como uma parcela da população da fronteira. Foi iniciado no Tambor de Mina pelo Pai Raimundo e estava recebendo sua obrigação de cinco anos - *Badé* seria a entidade que viria naquela noite.

Enquanto aguardava sentado no salão, em companhia de Francisco de Assis, observava os visitantes e filhos de Santo que chegavam a todo o momento. Uns se acomodavam no salão, outros na área, enquanto os filhos de santo adentravam a casa para vestir as roupas brancas. Contei que havia cerca de vinte e cinco pessoas, a maioria mulheres; duas dessas grávidas. Três crianças corriam livremente pela área.

Às oito horas, aproximadamente, o jovem *Ogã* inicia o “toque” no Tambor, os dançantes, cerca de 20 pessoas ao todo, saíram da casa em procissão, dançavam rumo ao salão. Os visitantes ficavam de pé aplaudindo-os. Logo as danças eram alternadas entre movimentos circulares e retilíneos em “vai e vem” até que Pai Raimundo entra em transe e sai para vestir a entidade. Enquanto isso, outros filhos de Santo também entraram em transe e aos poucos iam se trocando.

Cada “entidade” que incorporava era convidada a puxar sua cantiga. As danças continuavam. Já não cabia espaço no pequeno salão e a área foi incorporada ao espaço da dança. Armando, agora incorporado por *Badé*, sai ao Salão e é aclamado pelos presentes; ele dança junto à entidade

---

em ordem, arrumado e sempre com velas acesas, água nas *quartinhas* e *quartilhões* é o *Pejigã*.

do Pai Raimundo por quase uma hora. Distribui flores e se despede de todos. A festa segue, enquanto é servida a refeição aos visitantes.

Enquanto isso, as grávidas eram assistidas por uma entidade Cigana Rainha e por seu Boiadeiro. Jovens que buscavam de passes e consultas também receberam nesta ocasião. Momento de descanso ao *abatazeiro*<sup>17</sup>, enquanto a maioria se alimentava.

Chama-me a atenção entre os dançantes, um jovem de média estatura e falante de um “portunhol”, tal qual se aproximava da sonoridade do espanhol falado no Peru, seria um indicativo de que a umbanda, no contexto transfronteiriço, havia chegado ao país vizinho? Momentos depois - o observo entrar em transe e logo lhe retiram do salão para que suas roupas fossem trocadas. De camisa listrada, chapéu e um cachecol. Estava ali, Seu Zé Pelintra, como ele mesmo se identificara, em uma das cantigas por ele entoada.

Momentos após, por volta da meia noite, às Entidades são convidadas, pelo som do Tambor, a voltar ao salão. É explicado que, devido o horário, o Tambor tem que ser encerrado para evitar conflitos<sup>18</sup> com os vizinhos. Logo, foi entoado o cântico de “encerrar o Tambor”, com a recomendação de que, após aquele momento, não mais seria possível o transe das Entidades que “ainda não vieram”.

A partir deste momento, entidades e humanos sentaram à mesa, beberam e conversaram com animosidade. Conheci D. Herondina, uma das Entidades mais assediadas pelos filhos de Santo. Em conversa com ela, soube que se tratava da protetora do Jairo, um dos líderes religiosos da cidade, portanto, Pai de Santo da Umbanda e que seria filho de Santo do Pai Edinho (que não se encontrava na cidade). Por D. Herondina, fui

---

<sup>17</sup>Tocador de Tambor, semelhante ao cargo de *Ogã Alabê*, dos terreiros de Candomblé.

<sup>18</sup>O objetivo desta decisão é evitar que vizinhos chamem a Polícia Militar pra intervir no “sucesso”. Ou ainda que possam evitar o apedrejamento do recinto, conforme afirmava a Dona do terreiro.

convidado a ir à sua festa, que seria realizada na casa de D. Lúcia<sup>19</sup>, em data que o Jairo iria me avisar posteriormente.

Francisco de Assis me chama a atenção ao fato de que uma senhora que ali estava incorporada com um Caboclo, seria a benzedeira que ele havia conhecido durante seus estudos. Aproveitou e foi conversar com ele. Seu Zé Raimundo, um Caboclo Boiadeiro que incorpora num jovem rapaz, também sentado à mesa, conversa comigo e diz que seu filho, havia saído da Umbanda e está em estágio de aprendizagem do Candomblé. Sinalizando satisfação e contentamento com o mesmo, pois estaria lhe “obedecendo e fazendo tudo certinho”.

Entre risos, consultas, cantigas e brincadeiras já se aproximavam das duas e meia da manhã de domingo. Aproveito e puxo conversa com Seu Zé Pelintra. Ele confirma minha suspeita enquanto a nacionalidade do seu filho reclama da sua língua “enrolada”, ao mesmo tempo em que, solta risos. Embora não estando presente Seu Zé Pelintra diz que o irmão do seu filho, também peruano, recebe Seu Malandrinho, e que um dia eu o iria conhecer.

O número de visitantes já diminuía significativamente, aponto das Entidades serem maioria no quintal da casa de D. Lilian. Logo Pai Raimundo as convoca e, aos poucos, a reversão do transe, traziam os filhos de Santo de volta.

Até o momento, as relações de pesquisa se davam por meio de convite. O papel de “convidado” aliado a de “pesquisador” fica oscilando, ante a presença nos rituais festivos e posterior participação nas rodas de conversa, realizadas após as festividades, momento de maior interação entre entidades e simpatizantes da Umbanda na fronteira.

---

<sup>19</sup>O barracão de Umbanda é de propriedade da D. Lúcia, que não possui Filhos de Santo. Jairo, por possuir filhos de santos e não ter edificado seu Terreiro, usa o espaço e “dá vida ao Barracão” de D. Lúcia.

### **Terceiro Caminho: uma “Gira”<sup>20</sup> mista de Caboclo e Preto-velho na casa de D, Lúcia e Pai Jairo**

Em cinco de Maio de 2013, já no início da noite, recebo mensagem do Pai Jairo, de que, naquele dia, haveria um toque de Umbanda. Deixei minhas atividades de lado e fui tomar um banho para então ir ao local do toque.

O barracão de Umbanda fica no fundo da casa de D. Lúcia, que por sua vez, fica ao lado esquerdo da Igreja Matriz de Tabatinga, ao lado de um hotel. É um barracão simples, de madeira, medindo aproximadamente 5 x 6, coberto de zinco, vão único. Sua entrada se faz pela casa de D. Lúcia ou pelo portão lateral, que faz divisa com o muro do hotel. Possui uma porta central e duas janelas laterais à porta. Em frente à porta, um Altar onde estão presentes Santos Católicos e no lado, no chão, esquerdo, entidades da Umbanda, como os pretos velhos, no lado direito um espaço para o Tambor, nos outros cantos da parede, ao lado da porta estão outras entidades, tanto do lado esquerdo, quando direito.

Devido o avançar da hora, ao chegar ao local, já haviam iniciado o toque. Os Pretos-Velhos conversavam, sem o som do tambor, com o público presente. Logo foram embora. Não houve tempo de me aproximar em virtude das condições temporais – chovia torrencialmente - e do lugar, já disputado pela atenção a ser dispensada para as entidades presentes que atendiam dentro do pequeno barracão.

Com a ida dos Pretos-velhos, o tambor anuncia a segunda parte da festa. Em poucas cantigas, já avistei alguns médiuns incorporando com

---

<sup>20</sup> É importante observar como as denominações dadas pelos moradores vão se modificando: de povoado (núcleo familiar com ações mais internas) passa-se à noção de comunidade (organização de vários povoados, um alargamento das formas organizativas para alcançar objetivos comuns) e depois à comunidade quilombola (uma dimensão coletiva, fundamentada em critérios organizacionais em torno da identidade). São os processos políticos-organizativos que vão ditando as classificações, modificando de acordo com a maximização dos critérios organizativos, exposição dos conflitos e construção identitária.

Caboclos. Foi um ritual relativamente rápido, porém com várias manifestações de entidades até então que eu não conhecia.

Ainda assim, contei umas vinte e seis pessoas no pequeno barracão, as maiorias já vistas nas festas anteriores se aglutinavam onde menos molhava. Do lado de dentro, reconheci algumas entidades vistas na casa do Abson, outras, porém, eram novas para mim. Prestigiei aproximadamente dez cantigas, haja vista as longas pausas que eram dadas pelas entidades ao entoar os cânticos. Aos poucos penetrava na rede de relações e de trocas entre os praticantes que frequentavam terreiros, e entre conversas, estávamos convidados para as festas já em planejamentos nas casas de umbanda que constituíam uma unidade social<sup>21</sup>.

Ao se aproximar das vinte e três horas, as atividades foram encerradas, já sob uma fina chuva; muitos visitantes já haviam ido embora. Em conversa com Pai Jairo, me informa que encerrou cedo por causa da chuva e por receio de que os vizinhos ligassem para a Polícia, como de fato já fizeram antes. Nesse momento, indaguei se esse era o motivo da viagem ter passado pelo local por volta das vinte e duas horas. Como resposta, ele apenas foi categórico. “Sim. Passam direto, mas nunca entraram.” A festa encerrou sem o momento de comunhão pós *toque*, e todos foram para casa.

#### **Quarto Caminho: A festa para D. Herondina na casa de D. Lúcia**

Dona Lúcia é uma das antigas moradoras de Tabatinga assim como é uma das primeiras filhas de Santo da Umbanda da cidade. Sua

---

<sup>21</sup>Entendo aqui que o termo “unidade social” faz alusão ao fato de ser a umbanda uma religião agregadora. Visto que, entre as casas visitadas, a presença de filhos de santo se repetia em grande proporção, não percebendo, portanto, até aquele momento, que cada terreiro possuía uma quantidade significativa de filhos de santo. A formação de uma “comunidade” poderá refletir no processo de entendimento entre as partes afro-religiosas, distintas em nomenclatura (Tambor de Mina e ou Umbanda), tendo como base os estudos de Benedict Anderson (2008), o que representaria uma diminuição relativa dos afroreligiosos, para atender a cada “nação” específica.



residência, construída de alvenaria fica no bairro Centro, vizinha da Igreja Matriz, de Tabatinga, cuja área ocupa toda uma quadra.

O barracão fica localizado no fundo da casa de D. Lúcia. A entrada se dá por um pequeno portão lateral, ou por dentro da casa de alvenaria, que também serve de apoio do centro religioso, seja para o preparo dos alimentos ou para vestir as entidades que incorporam no salão.

Era dia 03 de maio de 2014, uma noite de sábado, tempo sem chuva, o pequeno salão estava muito bem arrumado. D. Herondina me convida para sua Festa. Estava comemorando alguns anos que vinha “na coroa” do Jairo. Este por sua vez organizara um toque em homenagem a sua protetora.

Acasa estava cheia de Filhos de Santo, a maioria vestidos de roupas brancas, alguns com suas guias no pescoço. Alguns rostos conhecidos das festas anteriores, outros porem novos.

Por volta das 21 horas, o toque tem inicio. Contam-se cerca de vinte e cinco pessoas na *gira*. Algumas vistas pela primeira vez em festa deste gênero. Outras, no entanto, já eram conhecidas dos toques anteriores seja na Umbanda ou na Mina. Do lado de fora do barracão, contamos vinte e três pessoas. Desde crianças, a um grupo de seis adolescentes, quatro estudantes universitários, dois peruanos, os demais eram pessoas da cidade que estavam ali por conhecerem o Jairo ou demais filhos de santo presente.

Aos poucos, e no avançar dos toques, Jairo e alguns filhos de santo entram em transe e eram levados para a sala da casa de D. Lúcia para a troca de roupas. Na volta ao barracão, eram convidados para puxar seu cântico, além de receber bebida e cigarro. Foi uma noite atípica, pela primeira vez, vejo duas *erês* na cerimonia, sentadas ao chão, enquanto os caboclos dançavam parte dos filhos de santo que ainda não entraram em transe. Eu dava atenção às *erês*, que, sentadas no chão, brincavam e consumiam doces que estavam no altar de chão, e também eram assediadas por médiuns no intuito de prestar-lhe uma rápida consulta.

Observei também que, entre os novos dançantes, alguns estavam em processo de desenvolvimento. Tal percepção se fez pelo estágio de consciência<sup>22</sup> e pelo *barra vento*<sup>23</sup> que quatro jovens haviam passado. Nesses momentos, eram amparados por entidades presentes – seu Zé Raimundo, D. Herondina Seu Zé Pelintra. A este respeito diz que o transe na umbanda é “declarado semiconsciente e permitido para um numero maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel” (SILVA, 1996, p. 95), num processo permanência do consciente individual, em detrimento da entidade que neles se manifestaria, os jovens davam a entender que sabiam da tentativa de tomada parcial dos seus corpos por um caboclo, sorrindo, se entreolhavam com um olhar de satisfação, pela convicção de que breve estariam sendo “tomados” pelos guias, dando assim continuidade familiar para o Pai Jairo assim como para Samuel, indicados como pais de santo dos jovens.

D. Herondina dançava no barracão enquanto mais caboclos chegavam. Após ela dispensar as *erês*, as médiuns receberam seus caboclos que também passaram a dar atenção aos visitantes, tanto os que se encontravam dentro do barracão, quanto aos que estavam fora.

A Festa transcorria bem, e eu ainda observava os quatro jovens que ali o avistara pela primeira vez. As seguidas tentativas de transe, e a rápida vinda das demais entidades para auxílio, do ato de ser incorporadas pelos caboclos mais velhos, realizavam ritos com intuito dos médiuns serem tomados por caboclos mais novos<sup>24</sup>. Essa situação foi observada cerca de seis vezes em uma única noite.

---

<sup>22</sup>Momento de conversas entre alguns jovens que, tão logo após “tentativa” de apropriação do corpo do médium por uma entidade, estabelecia com outros, ao sair do barracão.

<sup>23</sup>Movimentos bruscos no momento de ida ou vinda das Entidades de um filho de santo. É um transe violento, podendo haver quedas e empurrões do mesmo. Quando em estágio inicial, pode não haver a completa incorporação do Orixá, Caboclo, Exu ou outra entidade.

<sup>24</sup>Dado estágio inicial de entrada na Umbanda, os jovens não eram “tomados” pelos caboclos. Apenas sentiam suas vibrações, tirando-os levemente dos lugares em que se encontrava. Os caboclos mais velhos se aproximavam e ora puxavam para a dança, outrora

Em diversos momentos, as entidades saíam para render atenção aos visitantes que estavam do lado de fora do barracão. Eram momentos para uma rápida consulta ou passes com intuito de tirar mazelas do copo físico, usando para isto, a bebida e os fumos que dispunham no momento.

Por volta das 23 horas, uma refeição é servida e a própria D. Herondina, cumprimentou um a um dos presentes, desejando votos de boas vindas à sua festa. Se a pessoa ainda não tivesse feito à refeição, solicitava um dos ajudantes que providenciasse. Durante este momento, o tambor continuava a ser tocando por um jovem que depois veio a ser incorporado por seu Caboclo, sendo substituído por outro tocador.

Passando pouco tempo da meia noite, D. Herondina convoca as entidades para o barracão. Agradece a presença e diz que iria embora, mas que os visitantes e os demais caboclos e exus poderiam ficar. Na ocasião, chamou a atenção para que as mesmas não deixassem os filhos com sintomas de embriaguez, a ponto de passarem mal, e outras mazelas. Assim, saiu do barracão, abraça os visitantes agradecendo-os a vinda e adentra o terreiro entoando o cântico de encerrar o tambor<sup>25</sup>.

Após o ritual de encerrar o tambor, varias entidades entraram em transe de partida deixando seus filhos em bom estado. Chamo a atenção para o fato de não ter observado nos outros toques, evento de embriaguez,

---

ritualizavam sob a “coroa” - cabeça - do neófito com a passagem de pano sob sua cabeça, ainda fazendo-o ingerir bebida, ou ainda soprando-lhe fumaça de charuto ou cigarros. Após os momentos de euforia corporal, a retomada da consciência trazia ao jovem sensação de risos e calor.

<sup>25</sup>A cerimonia já foi observada outras vezes aqui no barracão da D. Lúcia e no terreiro de Tambor de Mina em Tabatinga. Com pequena semelhança ao mesmo Ritual realizado no Terreiro *Fanti-Ashanti*, do Pai Euclides, com mais de 50 anos de fundação, na cidade de São Luís - Maranhão. Sendo de grande referência para estudos do Tambor de Mina. Tal observação tem como base, buscar uma relação proximal entre os centros de Mina e Umbanda dentro do município de Tabatinga e por outro lado, indicar a possibilidade de um “trânsito religioso” (a ser discutido mais adiante do capítulo 2), dos sacerdotes que realizam rituais na cidade de fronteira, tendo como rota Maranhão, Pará e o próprio estado do Amazonas, como maiores centros urbanos onde a Mina é tida como modalidade afro-religiosa.

desta vez não foi diferente. Algumas entidades foram falar com Pai Jairo e logo partiram. Por volta de uma hora da madrugada a festa já havia encerrada.

### **Quinto Caminho: Reflexões para o encaminhamento da pesquisa etnográfica**

A minha inclinação para estudar o Candomblé, vem da minha iniciação, ocorrida na primeira metade da década de 2000. Com a vivência dentro de um terreiro, participando de todos os rituais, ao longo destes nove anos como *pejigã*, me fez refletir sobre o que fazíamos internamente. Na minha formação em Geografia, fazia com que a abordagem conceitual e metodológica direcionasse os estudos para a compreensão do espaço diante das práticas ritualísticas. Com a minha entrada na Universidade do Estado do Amazonas – UEA, especificamente no Centro de Estudos Superiores de Tabatinga – CSTB e, posteriormente, a minha participação dentro do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA, sobretudo, dentro do Núcleo de Cartografia Social da Amazônia, em Tabatinga, - NCSA, aguçou meu olhar para os povos de comunidades tradicionais da fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, nesse caso em especial, para quem pratica os rituais, ou seja, o “agente ritualizador”.

Inicialmente objetivava discorrer sobre os saberes e as práticas que levam à construção da identidade das afro-religiosas de Tabatinga, tendo como objeto de pesquisa os líderes religiosos das casas de Umbanda e Tambor de Mina presentes na cidade. Contudo, em 2013, nos meses iniciais de estudo dos créditos das primeiras disciplinas, do mestrado, e da minha necessidade laboral junto a UEA, transitei entre São Luís – Maranhão e, em Tabatinga, no Amazonas. Aproveitando os momentos de estudos para melhor ajustar o objeto de pesquisa, na medida em que novas questões surgiam de acordo com a leitura que nos era indicada para estudo. Em campo, já na cidade de Tabatinga, convencido de que não estudaria o Candomblé, pois não existia na cidade, a minha inserção no campo da pesquisa se constituía por via institucional, (descritas acima) e

contava com a participação de estudantes universitários participes do NCSA, dos quais dividia minhas primeiras observações e reflexões que já inclinava para a mudança do objeto de pesquisa.

O *survey* realizado, no entanto, possibilitou com mais profundidade, estabelecer relação de pesquisa junto aos povos tradicionais de terreiros de Tabatinga e seus pais de santo, residentes em Manaus. Realizando uma conversa informal, com Pai Raimundo e Pai Edinho, na ocasião de minha ida para Manaus, me contavam sobre o processo de entrada na religião afro-brasileira, tentar compreender o processo de “construção da identidade afro-religiosa dos povos de terreiro da umbanda em Tabatinga e buscar informações sobre as construções, só mais tarde fiquei sabendo que o termo é “firmação”<sup>26</sup>, dos centros religiosos na fronteira.

De tudo isso, novas articulações intelectuais me fez repensar o campo da pesquisa, da qual a perspectiva geográfica e etnográfica se fazia presente. Conseguir estabelecer uma interlocução com Samuel Reis, estudante e filho de santo do Jairo; com Jairo e demais filhos de Santo além dos demais líderes do Tambor de Mina. Durante este processo decidi, dada a participação dos filhos de santo do Jairo ter uma “transitoriedade” nos demais terreiros, realizar os estudos apenas no terreiro do Pai Jairo.

Num final de tarde, estou no NCSA, quando um estudante me leva na sala o Jairo e Samuel que foram conhecer o Laboratório e se inteirar das minhas intenções de pesquisa. Lhes fora explicado o passo a passo da Cartografia Social e alguns fascículos lá exposto. Se encantaram pelo fascículo número 03 da série “movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia”, que trata dos “Afro-religiosos da cidade de Belém”; o fascículo número 27 desta mesma série, “Ilê axé Alagbedê Olodumarê – Casa de Axé Ferreiro de Deus – povos de terreiro – Paço do Lumiar,

---

<sup>26</sup>Termo usado para designar edificação das casas de umbanda. Segundo descrição do Pai de Santo Edinho, se assemelha aos do Candomblé, mas não entrou em detalhes. Em Tabatinga, por exemplo, o terreiro da Mina é “firmado”, estando sob-responsabilidade do Pai Raimundo. O único terreiro firmado para a umbanda é da D. Vani, ao qual não presenciei nenhuma cerimônia.

Maranhão”, além do livro “cartografia social dos afro-religiosos em Belém”, de organização da Camila do Valle. Nesse momento, estaria sendo apresentada minha autoridade enquanto pesquisador<sup>27</sup>, destoando de um participante conhecedor do Candomblé, porém leigo no tocante a Umbanda. Ao final da apresentação das minhas atividades junto ao NCSA, expus com calma os objetivos e relevância da pesquisa para que eles pudessem sair dali sem dúvidas. Ficaram de entrar em contato com o Pai Edinho e se comprometeram em propiciar encontro com os demais líderes religiosos para a idealização do Boletim Informativo.

Após a apresentação, na disciplina de Seminário de Pesquisa, o projeto de pesquisa, recebi orientações no intuito de ajustar o tempo ao método de pesquisa e estes ao objeto de estudo. Desde então, os esforços empenhados foram no intuito de especificar melhor o meu “objeto de pesquisa”. O “Ritual de Iniciação” para o sacerdócio afro religioso. Com isso rituais anuais que tem como objetivo preparar os filhos de santo da umbanda para o mundo religioso, *amançi*, *giras* e *ebós*<sup>28</sup> ficou de fora. No entanto, a minha participação está acondicionada a presença do Pai Edinho para Tabatinga e por meio dele a oficialização do Ritual com a confirmação da realização desta etapa final de transmissão de cargo para o Jairo.

---

<sup>27</sup>Dada a demonstração de interesse nos trabalhos de cartografia com o povo do seu terreiro, Jairo e Samuel estão articulando internamente uma Cartografia Social com junto a seus pares. Uma nova frente de trabalho com povo de terreiro foi iniciado naquele momento. Trata do estabelecimento de diálogo para a produção de um Boletim Informativo, tendo como foco o processo de resistência da manutenção da afro-religiosidade na fronteira e a relação de saúde nos terreiros. Com possibilidade de realização em 2015, com a presença dos pais de santo vindo de Manaus e demais contatos institucionais na cidade, visando dá mais visibilidade dos terreiros de Umbanda e Tambor de Mina em Tabatinga.

<sup>28</sup>Amançi, é o que representa na umbanda uma iniciação simples. Nela iniciante faz uso de banho de ervas maceradas e passa a cumprir preceitos internos de casa terreiro. As giras, envolve a participação nos rituais festivos, do qual ocorre com mais periodicidade, podendo o filho vir a participar ou não, dependendo do grau de conhecimento e familiaridade. Os *ebós*, são limpas.

Por ser algo em construção, o caminho percorrido até aqui, de certo, encontram lacunas que o olhar imediato faz evidenciar a necessidade de aproximação do objeto de pesquisa. As descrições apresentadas, a princípio, fazem questionar o sentido das práticas religiosas, empreendidas por Pai Jairo, neste contexto de trânsito e resistência afro-religiosa, que se faz operacionalizada pelos frequentes encontros.

De igual modo, a existência de uma literatura que me subsidie a refletir, critica e analiticamente, acerca dos campos de relações que constroem o mundo social (com suas regras e rituais) hierarquizado pelo domínio religioso da umbanda na fronteira entre três Nações política e geográfica, e, de modo implícito, o “abrandamento” das fronteiras internas existentes dentro da Nação religiosa, compactuando com a questão das fronteiras étnicas, seus códigos e regras.

A definição do posicionamento diante do objeto de pesquisa, incluindo o contato com os interlocutores, a seleção do conteúdo-tempo-espaço observável e a familiaridade com o método de pesquisa, torna cada participação em momento ímpares na medida em que a produção do conhecimento sobre a umbanda, nesta situação histórica, converge para inserir na historiografia da Amazônia, um capítulo sobre a afro religiosidade e afro-identidade, no contexto de fronteira para além do Amazonas<sup>29</sup>.

No plano da diversidade afro-religiosa na fronteira<sup>30</sup>, encontramos duas “nações” em processo de formação Tambor de Mina – com um terreiro de alvenaria construído e em atividade religiosa periódica, porém com poucos filhos de santo e um terreiro em construção, mas ambos funcionam com oferta de serviços mágico-religiosos. E a Umbanda, em maior quantidade, acredita-se que chega a seis casas, sendo duas estruturadas para atuarem como terreiro de umbanda. Seus líderes classificam de acordo com sua vivência prática sacerdotal. Umbanda

---

<sup>29</sup> Conferir o mapa produzido para ilustrar a presença dos terreiros e a situação da prática religiosa na Tríplice Fronteira.

<sup>30</sup> Ver croqui de localização dos terreiros em “Anexo”.

Espírita (01) casa de alvenaria, com amplo salão onde há o altar destinado aos Santos, Orixás, Erês, Encantados, Caboclos e Pretos e do “médico”, além da casa de Exú e do Egún. Tem atividades regulares ao inerente a umbanda e ao espiritismo; Terreiro de Umbanda (01) Com maior funcionamento e número de filhos, com atividades públicas num Terreiro de Madeira. Trata-se de um terreiro de uso compartilhado entre dois líderes religiosos. Registra-se também, dada à prática afro-religiosa, a Umbanda Mística - Exotérica (01), um pequeno quarto e área de madeira para atendimento a clientes com Altar da Umbanda.

Com isso, o ritual de iniciação a Umbanda, é o nosso objeto de pesquisa, por consideramos, neste momento, a existência de uma “fronteira religiosa e simbólica” na construção de uma identidade afro-brasileira localizada na fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia.

Desse modo, descrição das relações sociais de pesquisa em construção ao longo de quase trinta meses, busca compreender os rituais de iniciação na Umbanda em Tabatinga, estando refletir sobre a diferenciação entre a unidade que se estabelece entre os praticantes da umbanda na fronteira o que significa aprofundar planos da organização social da religiosidade e os espaços delimitados – ou não pelos agentes religiosos em contexto histórico diferenciado.

## BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução Mariza Corrêa. Campinas/SP: Papiurus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre/RS: Zouk, 2008.



FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. **Estratégias e representação de mudança em um terreiro de Tambor de Mina tradicional**. In: ASSUNÇÃO, Luiz (Org.) *Da minha folha: Múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras* São Paulo: Arché Editora, 2012.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelança e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. (Coleção Vicente Salles 2009)

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

GENNEP, Aarnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Tradução de Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/fasciculos/movimentos-sociais-e-conflitos-nas-cidades-da-amazonia/?cp=3> Acesso em: 20/09/2014.

Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/fasciculos/movimentos-sociais-e-conflitos-nas-cidades-da-amazonia> Acesso em: 20/09/2014.

---

## **“SOU O OITAVO FILHO DE UMA FAMÍLIA DE OITO IRMÃOS DA COMUNIDADE BAIANO QUE PERTENCE AO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE TRAMAÚMA”**

Dorival dos Santos<sup>1</sup>

### **Memorial**

Este memorial tem como objetivo apresentar minha trajetória acadêmica e profissional. Sou o oitavo filho de uma família de oito irmãos – nasci no dia 16 de maio de 1977, na comunidade Baiano do município Cajari-MA, comunidade que pertence ao território quilombola de Tramaúma. Meu pai é lavrador, hoje aposentado, minha mãe era quebradeira de coco hoje falecida. Meu pai e meus irmãos sempre desenvolveram a atividade de roça, a qual passei a acompanhar e desenvolver com os mesmos desde cedo e permaneci até os 12 anos.

Dos 12 aos 15 anos trabalhei em uma fazenda de bubalinos, aos 15 anos fui morar em São Luis, com o objetivo de estudar. Entre 1993 e 1999 concluí o ensino médio. Em 2001 fui aprovado para o curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal do Maranhão-UFMA. O curso de geografia da UFMA era dividido em Bacharel e Licenciatura, logo percebi um campo de disputa entre alunos dos cursos diferentes envolvendo também professores. Apesar da geografia ser um campo amplo e propício à pesquisa, este potencial não foi aproveitado, não fomos incentivados para esta prática, ficamos atrelados especificamente à teoria e mesmo esta deixou a desejar. Entretanto pude despertar o interesse pelo estudo na área social, que na Geografia está inserido na geografia humana. Este interesse pelo estudo da área social resultou em meu trabalho de conclusão de curso em 2006 em geografia da saúde ou saúde e ambiente como é atualmente mais conhecida; onde fiz uma análise dos

---

<sup>1</sup> Geógrafo, especialista em Sociologia das Interpretações do Maranhão, mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

estudos sobre saúde e ambiente no espaço urbano de São Luis na segunda metade do século XX. O trabalho denominou-se, *Análise do estudo da relação saúde e ambiente no espaço urbano de São Luis - MA na segunda metade do século XX*.

Durante o ano de 2007, fiquei afastado do meio acadêmico e trabalhei no comércio onde atuava como gerente de loja de informática. Só retornei à Universidade em 2008 quando ingressei na Pós-graduação no curso de Especialização Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas, da Universidade Estadual do Maranhão-UEMA, o qual conclui em 2009, com o trabalho final em forma de artigo denominado: *Quem come manga não pode tomar leite: análise das narrativas relacionadas à territorialidade em Tramaúba – Cajari -MA*. Este curso me trouxe conhecimentos em uma área que sempre fui interessado que a área social.

O trabalho de conclusão do curso supracitado foi desenvolvido na Comunidade quilombola de Camaputua – Cajari-MA, onde desde 2008 desenvolvo pesquisas, as quais foram iniciadas através do investimento para a feitura de um fascículo, no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Atualmente acompanho as oficinas de formação quilombola que ocorrem todos os meses em comunidades diferentes do Território Quilombola de Tramaúba, os seminários anuais, entre outras mobilizações que ocorrem no Território. É também na referida comunidade que pretendo realizar minha pesquisa em nível de mestrado, buscando analisar a construção da identidade a partir dos agentes que estão sendo acionados no presente a partir do passado e visando o futuro, através da titulação do Território. É com o intuito de continuar esta pesquisa que de acordo com as linhas de propostas pelo mestrado em Cartografia social e Políticas da Amazônia, estou me candidatando a este Programa.

Através do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA, tive algumas experiências de pesquisa, pois participei da elaboração dos fascículos: “Mulheres quebradeiras na defesa do babaçu contra as carvoarias”; “Ilê Axé Alagbedê Olodumare-Casa de AxéFerreiro de Deus-povos de Terreiro-Paço do Lumiar, Maranhão”; “Luta dos quilombolas

pelo título definitivo”; “Oficinas de Consulta-Alcântara-MA”; “Mulheres quebradeiras na defesa do babaçu contra as carvoarias - Médio Mearim”; “Quilombolas, agricultores (as), quebradeiras de coco, pescadores do território de formoso – Penalva-MA”. Atualmente desenvolvo pesquisa no Território de Tramaúba e na comunidade quilombola de Bom Sucesso através do PNCSA em parceria com o Centro de Cultura Negra do Maranhão; sou pesquisador do projeto “Narrativas orais e transmissão de saberes de Povos e Comunidades Tradicionais” que objetiva a feitura de quatro livros, um dos quais será sobre a liderança quilombola de Camaputiua, Edinaldo Padilha. Participo também como pesquisador do projeto “Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais - PNCSA Maranhão”.

Tive também a oportunidade de apresentar alguns trabalhos em eventos locais e nacionais, como: 27ª Reunião brasileira de antropologia, com apresentação de um pôster – Quilombos: territorialidades específicas e conflitos, 2010, Belém-PA; mesa redonda Projeto Nova cartografia social da Amazônia – Territorialidade e Identidade: experiência de pesquisa, 2011, IFMA – São Luis –MA; 28ª Reunião Brasileira de Antropólogos – São Paulo 2012, com apresentação do artigo: Quem não tem Santos tem visagem: a contribuição dos santos e encantados na construção de territórios; VII Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e

Inovação - VII CONNEPI, Palmas-TO 2012, apresentação do artigo: territorialidade e conflito: o caso do território quilombola de Tramauba na baixada maranhense.

Sou servidor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA onde estou coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e índio-descendentes, que tem como objetivo fomentar as discussões sobre as questões étnicas no âmbito do Instituto.

Quanto às publicações estão: Revista Pós-Graduação Ciências v.6,n12 e publiquei no livro intitulado Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais o artigo “Cartografias sociais em

territórios quilombolas que vivenciam situações de conflito; artigo *Quem come manga não pode tomar leite: análise das narrativas relacionadas à territorialidade em Tramaúba – Cajari –MA*”. Tive participação no “Dossiê dos conflitos e ameaças de morte contra quilombos do Maranhão”, publicado no Caderno de debates Nova Cartografia Social: Quilombos: reivindicações e judicializações dos conflitos.

### **Trabalho de campo e o pertencimento ao território quilombola de Camaputua<sup>2</sup>**

Neste capítulo, pretendo discorrer sobre as motivações que me levaram propor a realização desta pesquisa a partir do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Apresentarei três diferentes momentos vivenciados junto ao grupo que possibilitaram acesso às informações essenciais para a construção deste trabalho dissertativo.

Inicialmente, apresento minhas primeiras experiências de campo na condição de pesquisador, a partir do trabalho coletivo desenvolvido no âmbito do PNCSA, quando participei de uma pesquisa, juntamente com a equipe de pesquisadores do referido projeto e os agentes sociais locais, no intuito de construir um mapa e um fascículo do território.

No momento seguinte será tratada da minha segunda experiência em campo, em que retornei ao *Território Camaputua* com o objetivo de realizar a segunda parte da pesquisa do PNCSA e também iniciar as entrevistas para feitura do artigo de conclusão do Curso de Especialização

---

<sup>2</sup> Capítulo da dissertação “IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE: A luta pela titulação definitiva do território quilombola de Camaputua - Cajari-MA”, orientada por Erika Matsuno Nakazono e defendida em 31 de agosto de 2015 com banca composta por Erika Matsuno Nakazono Cynthia Carvalho Martins (co-orientadora), Protásio César dos Santos e Carlos Benedito Rodrigues da Silva, no âmbito do Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

em Sociologia das Interpretações do Maranhão, pela Universidade Estadual do Maranhão-UEMA.

Finalizando o capítulo, refletirei sobre o processo de mobilização e organização social que acompanhei durante o período que estive no território, desenvolvendo a pesquisa com o objetivo de feitura deste trabalho de dissertação. Durante o período destacado, acompanhei as denominadas *Reuniões de Formação* durante três anos no território em que se deu a pesquisa, momento no qual, o grupo estava em processo de construção do território étnico e da própria autodefinição como quilombolas.

O desenvolvimento desta pesquisa representa, em primeiro lugar, um desafio pessoal, considerando que os laços de pertencimento que tenho enquanto oriundo de uma das comunidades que formam o *Território Camaputiua*, precisam ser administrados em favor da pesquisa, pois como menciona Bachelard (1996, p.18), “para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído”. É no intuito de analisar a construção da territorialidade específica, as formas de mobilizações e construção da resistência, assim como os procedimentos de ação política desenvolvidas pelos agentes sociais que busco formular os questionamentos necessários na problematização dessas especificidades.

Para demarcar meu lugar de fala, faço aqui uma breve explanação sobre minha relação com o território. Não pretendo fazer uma autobiografia, mas apresentar a vivência no território que antecede minha condição de pesquisador. Essa vivência propiciou o esquema interpretativo que permeiam este trabalho dissertativo.

Nasci e vivi meus primeiros 15 anos de vida na comunidade *Baiano*, no município Cajari-MA. Esta é composta por 85 famílias e 285 pessoas que possuem múltiplos pertencimentos, pois ao mesmo tempo se autodenominam *pescadores, agricultores familiares, quebradeiras (os) de coco e*

*quilombolas*. No que concerne à infraestrutura, a comunidade possui duas Igrejas, uma escola, um cemitério, dois campos de futebol, energia elétrica, associação comunitária e um terreiro de religiosidade de matriz africana. Quanto aos recursos naturais, possui *rios, igarapés, lagoas, matas de cocais, juçaraís, campos inundáveis* e outras formações naturais.

Aos 15 anos tive a oportunidade de seguir o sonho de estudar, visto que meus pais e meus sete irmãos não tiveram esta possibilidade. O município de Cajari não oferecia condições de continuar estudando e a opção era buscar outras cidades. Assim, segui para a capital maranhense, onde, 16 anos depois concluí meu curso de Licenciatura em Geografia na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Dois anos depois, iniciei um curso de Especialização pela UEMA e mantive meus primeiros contatos com o PNCSA, o que posteriormente desdobraria na minha aprovação no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

### **O PNCSA como espaço de aprendizado**

O exercício da pesquisa o qual não vivenciei durante a graduação, só foi possível a partir do meu engajamento no PNCSA. Este é um grupo de pesquisadores que constrói relações de pesquisa com Povos e Comunidades Tradicionais da Amazônia. Tal projeto oportuniza aos agentes sociais envolvidos realizar sua auto-cartografia através da qual expressam suas territorialidades específicas que sustentam a identidade coletiva. Para Almeida (2013, p.28), “o objetivo do PNCSA consiste justamente em mapear estes esforços mobilizatórios, descrevendo-os e georeferenciando-os, com base no que é considerado relevante pelas próprias comunidades estudadas”. Nesse sentido, o PNCSA materializa a manifestação da auto-cartografia dos grupos, através da publicação de fascículos, que funcionam como instrumento de resistências dos Povos e Comunidades Tradicionais. Sobre os mapas, elemento essenciais nos fascículos, Almeida (2013), entende que:

Ao mesmo tempo cabe destacar que os mapas deixaram de ser instrumentos reservados principalmente aos doutos, aos sábios e aos “poderosos” ou aos aparatos de Estado. O acesso aos seus meios de produção, mesmo requerendo o conhecimento de determinadas inovações tecnológicas, acha-se disposto ao alcance de um público amplo e difuso. A vulgarização científica amplia significativamente as possibilidades de acesso ao conhecimento técnico antes restrito a especialistas e peritos. Com esta abordagem os mapas passam de uma construção privada, circunscrita a especialistas, para uma construção de sentido público ou aberta a um público amplo e difuso. Nesta brecha na conhecida oposição binária, público/privado, e que se posicionam aqueles que estão à margem da cena política legítima, passando a ter papel relevante nos mapeamentos sociais, recolocando-se, enquanto força social nas relações de poder. Eis o corolário: mapear e mobilizar-se política e criticamente, seja no plano discursivo, seja no plano das práticas coletivas, consistindo numa descrição em movimento para além de qualquer abordagem que tome a descrição como uma “textualização” (ALMEIDA, 2013, p.60-61).

Os fascículos e contêm em média doze páginas, um mapa da situação estudada, e são divulgados em forma impressa. Sobre os fascículos Almeida (2013), afirma:

Para fins de divulgação ampla e difusa, os resultados dos trabalhos relativos a cada situação social são publicados em forma de fascículos, contendo um mapa, excertos de depoimentos de membros das comunidades pesquisadas e as demandas do grupo. Estes fascículos, coligidos pelas respectivas equipes de pesquisadores, são distribuídos principalmente pelos próprios membros das comunidades mapeadas. (ALMEIDA, 2013, p. 28).

No PNCSA, o processo de construção do fascículo se dá a partir da demanda vinda do grupo social, que solicita a realização do trabalho em sua comunidade. Após a manifestação de interesse da comunidade, o grupo de pesquisadores formado por profissionais de várias áreas, se desloca até a comunidade para iniciar as atividades. As idas iniciais ao campo servem para estabelecer as relações com o grupo e apresentar os procedimentos de construção da pesquisa. Em seguida, alguns agentes



sociais participam de um curso de operacionalização de GPS<sup>3</sup>, pois serão eles que farão posteriormente o georeferenciamento da área em estudo.

Os pesquisadores buscam, através de entrevistas, obterem informações sobre o modo de vida das comunidades, assim como, identificar os conflitos sociais, as práticas locais, identidade coletiva e territorialidade específica do grupo. Nesse sentido, Almeida (2013, p 28), considera que; “a partir de técnicas de mapeamento social, os trabalhos de pesquisa do PNCSA visam analisar os processos diferenciados de territorialização, hoje em pauta na Amazônia, e sua relação com a emergência de identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais”.

O mapeamento situacional proposto pelo PNCSA vem revelando diferentes formas de organização social através das identidades étnicas que se organizam em forma de resistência, Said (2006). Os mapas situacionais particularizam-se por apresentarem características específicas, próprias do trabalho de construção coletiva, que se dá junto à comunidade. Esse mapeamento possui aspectos etnográficos, incluindo um período prolongado de trabalho de campo, quando os pesquisadores desenvolvem técnica de observação direta, obtenção de informação através de entrevistas, descrições e a participação dos agentes sociais a partir do uso dos instrumentos de mapeamento, registros fotográficos e a seleção das informações que estes pretendem apresentar no fascículo.

As técnicas adotadas nos trabalhos de pesquisa do PNCSA constituem procedimentos essenciais para diferenciar os mapas situacionais dos mapas temáticos, Almeida (2013, p.32), afirma que:

Para efeitos das técnicas do PNCSA, pode-se dizer que os mapas situacionais remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivariam delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos membros das comunidades estudadas para figurar na base cartográfica.

---

<sup>3</sup> Global Positioning System - sistema de navegação por satélite que fornece a um aparelho receptor móvel a sua posição na Terra, fornecendo latitude e longitude.

---

Eles diferem, neste sentido, dos mapas temáticos e consideram os croquis como parte das escolhas feitas pelos agentes sociais para compor os mapas que deverão integrar os fascículos (ALMEIDA, 2013, p.32).

O trabalho do PNCSA se constitui em um desafio que envolve, de um lado pesquisadores com formação em diferentes áreas de outro, os agentes sociais com seus conhecimentos que elegem os elementos que consideram relevantes para compor o mapa e os trechos de suas falas para compor o fascículo. São estes agentes que promovem a seleção do material a ser inserido na publicação, além de realizarem o georeferenciamento das áreas e contribuir com a produção de croquis, mapas e informações narradas ou conduzirem os pesquisadores para presenciarem situações específicas de sua realidade. Nesse sentido, não há separação entre trabalho intelectual e manual, pois, *quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco, ribeirinhos* e pesquisadores são todos construtores do processo de feitura do mesmo. Para Almeida (2013), os mapas situacionais, “(...) refletem uma nova realidade ou mais diretamente a tendência dos grupos se investirem, num sentido profundo, de uma identidade coletiva com propósito de reivindicar direitos essenciais à sua reprodução física e cultural”. (ALMEIDA, 2013, p.32).

O processo de feitura dos fascículos pode ser descrito da seguinte forma: a comunidade demanda a presença do PNCSA, os pesquisadores se deslocam até o grupo social demandante para o início da pesquisa. Algumas pessoas da comunidade recebem orientações voltadas para a operacionalização de GPS e máquina fotográfica. Em seguida, é realizada uma *oficina de mapas*<sup>4</sup>, nesta, os agentes sociais são orientados a produzirem croquis dos seus territórios, apresentam as narrativas da comunidade, acionando os elementos da cultura, os conflitos, as questões ambientais, religiosidade e outras informações que o grupo entenda ser importante constar no fascículo. Na sequência, os agentes sociais

---

<sup>4</sup>Este é um procedimento de pesquisa característico das pesquisas do PNCSA, onde os agentes sociais são reunidos e elaboram croquis situacionais e apresentam as questões que pretendem demonstrar através dos fascículos.

capacitados fazem a marcação dos pontos de GPS e fotografam as situações dos locais que consideram importantes. Posteriormente as informações cartográficas obtidas pelos agentes sociais são repassadas aos pesquisadores que, a partir do uso de softwares específicos, montam os mapas e organizam um protótipo do fascículo. Este, porém, volta para os agentes sociais que avaliam as possibilidades de alguma mudança, como inserir ou excluir alguma informação. Após possíveis sugestões de mudança propostas pelo grupo, os fascículos são finalizados e impressos, em quantidade de mil unidades; uma quantidade menor fica com o PNCSA e a outra parte é entregue à comunidade pesquisada.

É importante esclarecer a relação construída entre pesquisadores e agentes sociais a partir dos trabalhos do PNCSA. Essas relações vão além do trabalho de campo, oportunizando encontros que ocorrem em Instituições públicas e privadas e outras formas de compartilhar experiências e fundamentar as reivindicações.

Mesmo do trabalho de campo com o objetivo se feita do fascículo do *Território Camaputiua* ter sido realizado, até o momento desta pesquisa, não houve a publicação do material. Entretanto, os agentes sociais locais acreditam que o PNCSA tem contribuído para o fortalecimento da luta em função da parceria que foi construída com a comunidade a foi percebida durante o trabalho de campo.

As técnicas de pesquisa desenvolvidas pelo PNCSA, que envolve entrevistas abertas, diálogo informal com os agentes sociais, oficinas, visita in loco, possibilidade de envolver os próprios informantes na pesquisa, constituem os procedimentos que adotei durante a pesquisa de campo para o desenvolvimento deste trabalho dissertativo. Estas técnicas propiciaram melhor interação com o grupo, fazendo-me fugir de métodos engessados, que muitas vezes inviabilizam a interação entre pesquisados e grupo envolvido na pesquisa. Nessa perspectiva, utilizei instrumentos de obtenção de dados que variam entre aparelhos eletrônicos, como: máquinas fotográficas, filmadoras, gravadores e notebooks e Datashow.

## Pesquisa de campo

Em 2008, iniciei o *Curso de Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas*, na Universidade Estadual do Maranhão, este curso foi resultado de uma iniciativa do PNCSA, voltado para pessoas oriundas dos movimentos sociais, ou de comunidades tradicionais.

Durante o curso fui convidado pelo pesquisador Davi Pereira Junior, do PNCSA, para participar de uma pesquisa no terreiro de religiosidade de matriz africana “Ilê Axé Alagbedê Olodumare”, que significa “Casa Ferreiro de Deus”, localizado no Bairro Zumbi dos Palmares, no Município de Paço do Lumiar-MA. O objetivo era a feitura de um fascículo, o qual foi publicado em 2009.

Durante as pesquisas no terreiro “Ilê Axé Alagbedê Olodumare”, participei de um curso de operacionalização de GPS, acompanhei algumas entrevistas apenas como observador sem fazer intervenções, e ajudei na organização da oficina de mapa. Mesmo sem experiência de pesquisa de campo, era possível perceber a participação dos agentes sociais pesquisados durante as atividades, e nas decisões sobre o conteúdo a ser selecionado. Percebi que não eram os pesquisadores que decidiam que entrevista ou foto seria publicada, e as áreas georeferenciadas que apareceriam no mapa do fascículo.

Ainda no âmbito do curso de especialização e do PNCSA foi viabilizada uma pesquisa a ser desenvolvida nos municípios de Penalva e Cajari, localizados na região da Baixada Maranhense. O objetivo da pesquisa era produzir dois fascículos.

Durante a organização das equipes de pesquisadores que iriam a Penalva e Cajari, optei por compor o grupo que seguiu para a comunidade quilombola de Camaputiuá, em Cajari. Acreditava que o fato de eu ter nascido nesse município, especialmente ser de uma comunidade pertencente ao território quilombola de Camaputiuá, facilitaria a relação a ser estabelecida com o grupo pesquisado.

É nesse contexto que ocorreu minha primeira viagem à *comunidade Camaputiua*, realizada no ano de 2008. Esse foi o início de uma relação de pesquisa que se construiu ao longo dos sete anos seguintes, e permanece se reformulando até os dias atuais.

Perceber e administrar minha posição de pesquisador foi um árduo exercício. Pois os pesquisadores, que não possuem vínculos familiares e afetivos com os agentes sociais pesquisados necessitam de tempo para estabelecer uma relação mínima de confiança que possibilite o desenvolvimento do trabalho. No meu caso, ocorreu o contrário, houve a necessidade de construir o estranhamento a partir dos elementos autoevidentes. Nessa relação de pesquisa, a distinção entre pesquisador e agente social se expressava de forma quase que indissociável, restando o exercício da busca pelo meu lugar de fala.

Por isso, como menciona Bourdieu (1989), o trabalho científico tem qualquer coisa de decepcionante quanto à imagem que o pesquisador deseja conservar. Bourdieu (1989, p.18), ainda faz a seguinte afirmação: “sei que esta maneira de viver o trabalho científico tem qualquer coisa de decepcionante e faz correr o risco de perturbar a imagem que de si próprios muitos investigadores desejam conservar. Mas é talvez a melhor e a única maneira de se evitar decepções muito mais graves”. É esta posição de pesquisador que busquei colocar na pesquisa.

A primeira viagem pelo PNCSA foi fundamental para demarcar minha posição enquanto pesquisador, pois até aquele momento eu era percebido apenas como mais um filho das comunidades, que tinha saído para estudar e mantinha laços familiares com agentes sociais locais.

Minha presença durante o trabalho de campo durou quatro dias nessa primeira experiência. Durante esse tempo, a equipe de pesquisadores do PNCSA realizou algumas entrevistas, marcou pontos de GPS, produziu

registros fotográficos, vídeos e sete<sup>5</sup> comunidades foram visitas, sendo: *Camaputiua, Capoeira, Tucum, Ladeira, São Miguel dos Correias e São Miguel*.

A partir dessa primeira inserção em campo, foi possível perceber que há particularidades de percepção do pesquisador que possui relações com os agentes sociais anteriores à sua posição como estudioso.

### **As boas vindas: encantados e pesquisadores e a autorização para a pesquisa**

Há no *Território Camaputiua* regras próprias de inserção de pesquisadores em campo. Ao iniciar o trabalho de campo os pesquisadores passaram por uma experiência, a qual foi denominada pelos agentes sócias de *boas vindas*. Nesse contexto, os pesquisadores do PNCSA vivenciaram uma espécie de ritual de iniciação.

Naquela oportunidade, a equipe foi conduzida a dois locais onde aparecem os *encantados*, denominados *Roncador*<sup>6</sup> e de *Zé do Agudui*<sup>7</sup>. Nestes locais há *poços com água* onde os *encantados* se manifestam, sendo que isso nem sempre é possível, pois quem determina a possibilidade deles serem visualizados são os próprios *encantados*.

Maria Antônia Ayres Araújo, quilombola da comunidade *Tadéia*, mediou a visita dos pesquisadores aos locais onde aparecem os *encantados*. A aproximação do local necessitou de contato inicial entre a mediadora e os *encantados*.

---

<sup>5</sup> Comunidades que desenvolvi trabalho de campo: Camaputiua, São Miguel, Capoeira, Cambucar, Tadéia, Baiano e Ladeira.

<sup>6</sup> As narrativas das comunidades revelam que é um encantado que aparece em forma de um pequeno Jacaré.

<sup>7</sup> Assim como Roncador é um encantado que aparece em forma de um pequeno Jacaré.

Antes de a equipe de pesquisadores se aproximar do poço onde aparecem os *encantados*, Maria Antônia teve que pedir licença e, através de um *código*, precisou saber se seria possível a equipe visualizar os *encantados*. Sendo que o código era: se a água do *poço* sujasse, a equipe não estaria autorizada a se aproximar; caso contrário, todos estavam aptos ao encontro com os encantados. Como a água permaneceu limpa, a equipe se aproximou e conseguiu avistar os pequenos *jacarés*, denominados de *Roncador e Zé do Agudui*.

Essa foi uma espécie de ritual de iniciação que os pesquisadores passaram, para poder serem aceitos pelos encantados que controlam o ambiente natural onde estão inseridas as comunidades. Neste sentido, a relação de pesquisa no território Camaputiua ultrapassava a relação entre pesquisador e agente social, sendo construída uma tríplice relação que envolvia pesquisador, agente social e elementos *míticos*.

O ato de permissão para realizar a pesquisa, pelo qual passou a equipe de pesquisadores do PNCSA junto aos elementos míticos, não foi vivenciado por mim naquele momento, pois eu não estava na companhia dos pesquisadores que se dirigiram até o poço. Porém, não fiquei isento de um processo semelhante, o qual vivenciei na minha segunda vigem à *comunidade de Camaputiua*.

O fato de eu ter nascido no território e conhecer algumas narrativas sobre os elementos míticos não me isentou de vivenciar o processo de inserção feito pelos *encantados*. Tudo ocorreu quando, ao retornar de uma visita à comunidade *Tadéia*, no período noturno, percebi que uma imensidão de *vaga-lumes*<sup>8</sup> iluminava o campo, como se fosse uma cidade. Olhei para meu informante e comentei, “quanto *vaga-lume* que beleza”, Cabeça respondeu: “*é, eles sempre aparecem*”. Em seguida, chegamos a um pequeno trecho de mata alta, e logo depois um espaço limpo, porém não havia nenhum *vaga-lume*, isso me chamou atenção, perguntei-me: *como podia em um espaço tão pequeno que separa um lado do outro do campo, um haver*

---

<sup>8</sup> Insetos que apresentam uma luminosidade na calda que aparece durante a noite.

*tanto vaga-lume e no outro não haver nenhum?* Então, olhei para Cabeça e voltei a comentar *“que interessante, aqui não há nenhum vaga-lume”*, sorridente, Cabeça respondeu: *“eram eles te dando boas vindas”*. Mais tarde Cabeça me explicaria que eram os *encantados* me dando boas-vindas ao território e, assim, eu estava sendo aceito como pesquisador.

A experiência narrada no parágrafo anterior, marcara minha inserção no campo. Apesar de viagens já realizadas ao território, necessitei, continuamente, manter um controle das impressões, condição necessária em uma pesquisa, como nos apresenta Berreman (1975).

As atividades de pesquisa desenvolvidas durante os primeiros dias foram apresentadas durante uma oficina realizada no último dia de presença no território. Inicialmente os participantes foram organizados em grupos e debateram sobre os problemas enfrentados em suas comunidades. Em seguida, os grupos apresentaram o resultado das discussões. Durante a oficina do PNCSA, foi possível perceber que o grupo possuía formas de articulação e mobilização política específica, entre as quais se sobressai o protagonismo dos agentes sociais locais, por liderarem suas próprias atividades em prol de seus direitos.

Nesse sentido, as situações apresentadas pelo grupo possibilitaram ampliar a compreensão de como os quilombolas constroem sua identidade. Assim, os elementos identitários foram expostos no sentido de evidenciar as diferentes formas de acioná-los diante dos antagonistas.

Ao longo das atividades da oficina do PNCSA, fui percebendo que minha relação com o grupo, se por um lado, podia ser privilegiada em função da relação que precedeu, por outro, passava a ter uma espécie de responsabilidade acadêmica, já que passava a ser percebido como uma espécie de “assessor do grupo”.

Diante desta nova posição, foi necessário buscar formas de perceber as situações não mais como simples problemas das comunidades, mas como reflexo de ações que ultrapassam os limites físicos do território, e que têm como agravante agentes externos, inclusive o próprio aparelho do Estado.



Entre as especificidades apresentadas que revelaram uma relação de cumplicidade entre elementos míticos e agentes sociais locais, destaca-se a categoria denominada localmente de *Êra*, que são pequenas partes do território ou elementos da natureza, como matas e água, as quais são controladas por *encantados*, ao quais mantém o equilíbrio das ações desenvolvidas em cada um desses espaços.

### **Territorialidade específica: os quilombos Mangueiras e Camaputiua**

Na oficina do PNCSA, os agentes sociais também narraram suas ligações com os antepassados, que foram escravizados nas fazendas de cana-de-açúcar, os quais posteriormente permaneceram na terra produzindo e mantendo seus modos de vida. Os agentes sociais, a partir dos conhecimentos repassados por seus antepassados, narraram a relação dos escravizados com os donos das fazendas, revelando que em várias oportunidades os escravizados conseguiam fugir e formar quilombos, e estes eram organizados de forma que se tornassem unidades de resistências ao modo opressor do engenho.

Foi nessa perspectiva que as narrativas locais apresentadas no primeiro momento da pesquisa remeteram a um passado permeado por simbolismo, visível através da escravizada *Pruquera Viveiro*, que segundo as narrativas, fugiu do antigo *Engenho Tramaúba*<sup>9</sup>, desmembrado do *Engenho Kadoz*<sup>10</sup>, e fundou o primeiro quilombo do hoje *Território Camaputiua*, denominado de quilombo Mangueira.

De acordo com a narrativa de Cabeça (2009), os instrumentos de violência utilizados no período da escravidão, para manter os escravizados

---

<sup>9</sup> Este engenho surgiu da divisão das terras do Engenho Kadoz e funcionou onde hoje está localizada a comunidade Tramauba.

<sup>10</sup> Este é considerando um dos mais importantes Engenhos da baixada maranhense, funcionou na antiga fazenda Kadoz onde surgiu um porto às margens do ria maracu, onde hoje está a cidade de Cajari.

dominados, imprimiam violência física e psicológica. É nesse contexto que o narrador revela que no tempo da escravidão era comum os escravizados passarem a noite trabalhando sem se alimentarem. Ao amanhecer, o dono da fazenda mandava alguém levar o leite para os escravos, porém havia uma orientação, aqueles que consumissem manga, não poderiam tomar o leite, porque fazia mal e eles morreriam. Como todos tinham se alimentado de manga durante a noite, ninguém tomava o leite. Na verdade, segundo o narrador, era apenas mais uma forma de dominação, para economizar o leite.

(...) Os donos de engenhos, donos de escravos, eles não queriam dar leite para os escravos, então eles custavam dar o leite, então a única solução que tinha era o negro comer manga, então eles diziam: “negro que comeu manga não vai tomar leite” então eles levavam o leite e perguntava: “quem comeu manga? Todo mundo comeu manga, ah então vou levar o leite de volta”. Porque quem come manga não pode tomar leite, porque morre, somente pra não dar o leite pro negro, a gente sabe que um suco de manga com leite é uma das melhores coisas, mas como era uma questão que era pra não dar, pra dizer que o cara era bonzinho que levava o leite pros escravos, mas como é que o cara ia ficar, trabalhava a noite toda, apanhando, sem comer nada, aí esperar até 11 horas pra ele ganhar uma cuia de leite, é claro que ele tinha que se socorrer do que tinha que era da manga, e então eles aproveitavam uma situação, pra dizer: vocês não podem comer leite porque comeram manga, é muito simples dizer isso (...).<sup>11</sup>

Após a criação do *quilombo Mangueira*, por Pruquera, sua filha *Maria Viveiros* fundou o quilombo Camaputiuá. A situação de criação desses dois quilombos se aproximaria de uma visão clássica de quilombos, como local de negros fugidos. Essa concepção, já consagrada pelo senso comum douto e pela literatura, precisa ser revista. A minha proposta no capítulo dois é justamente refletir sobre a categoria quilombo, e demonstrar como a sua inclusão no texto constitucional leva os grupos a ampliarem seu significado. Importa demonstrar como na definição de território étnico,

<sup>11</sup> PADILHA, Edinaldo. Entrevista. Entrevistador: Dorival dos Santos. Comunidade quilombola Camaputiuá, Cajari-MA. 2009, Arquivo. mp3.

a noção de unidade se faz presente. Os moradores do território ampliam o nome do *quilombo Camaputiua* para designar o território como *Camaputiua*.

É importante evidenciar que nessa primeira ida a campo, o grupo se referia ao território naquele momento denominando-o de *território quilombola de Tramaúba*. Posteriormente, essa denominação foi alterada, a partir das formações, mobilizações e das relações das comunidades com o Estado, passando a denominar-se de *território quilombola de Camaputiua*. Essas alterações serão mais detalhadas no capítulo terceiro, desta dissertação.

Os agentes sociais narraram suas manifestações culturais, destacando entre as presentes no território: *tambor de crioulo, bumba meu boi, rezas de ladainhas, missas, festejos de santos, baile de São Gonçalo, caixa do divino espírito santo e carnaval*. Estas manifestações para Aires (2013, p. 136) caracterizam-se pela “inseparabilidade entre o debate sobre essas manifestações e a construção da territorialidade”.

O que pude perceber a partir dos trabalhos iniciais no PNCSA foi que o grupo passou a acionar com maior ênfase suas múltiplas identidades. A oficina do PNCSA propiciou aos agentes sociais expressarem seus pertencimentos identitários que se revelaram em múltiplas categorias, e englobam *quilombolas, pescadores, quebradeiras de coco e extrativistas*. Porém estes buscavam acionar a identidade quilombola como sendo a categoria que os propiciava o direito ao título do território.

Os sistemas de relações entre as comunidades revelam que estas mantêm práticas de solidariedade possíveis de serem percebidas em atividades como na construção das *roças*, onde aqueles que não possuem a semente buscam, de forma consentida, nas *roças* dos demais, que as possuem. Essa atividade é mais presente ao final dos períodos chuvosos<sup>12</sup>. Pois é nessa época que as *roças* das áreas alagadas estão propícias para o

---

<sup>12</sup> Corresponde a seis meses em que há chuva abundante, período que vai de dezembro a junho, e os campos da baixada se tornam submersos.

plântio, porém a *maniva*<sup>13</sup> que serve de semente está escassa. Assim, é comum os moradores compartilharem as *manivas*.

Ainda nessa primeira pesquisa de campo, percebi a capacidade de articulação e mobilização junto às comunidades do líder Cabeça. Esta liderança seria posteriormente o informante principal na feitura do artigo **“Quem come manga não pode tomar leite”**, que serviu como trabalho de conclusão do meu curso de especialização. As narrativas obtidas junto a Cabeça foram o ponto de partida para minha pesquisa dissertativa, já que após o trabalho no âmbito do PNCSA, passei a desenvolvê-la, como demonstrei posteriormente.

Ao discorrer sobre a construção da territorialidade concentro-me na *comunidade de Camaputiua* e nos meus principais informantes que são Cabeça e dona Maria Antônia. Seus relatos se aproximam da literatura, pois as descrições são ricas em seres míticos. O próprio Cabeça se aproxima de personagens como Garabombo, Scorza (1975), que de acordo com a literatura desenvolve o poder da invisibilidade. Essa mesma capacidade é revelada nas narrativas locais que afirmam que Cabeça se torna invisível diante dos atos de violência de seus opressores.

É importante salientar que os dados aqui apresentados foram obtidos junto às comunidades que no decorrer de suas mobilizações foram abordadas e constam em seus próprios relatórios, no intuito de fundamentar seus argumentos como forma de resistência. Eles funcionam como instrumento de resistência diante de seus antagonistas.

## BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO MARIN, Rosa Eliazbeth. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos**. Manaus: PNCSA/UEA Edições, 2012.

---

<sup>13</sup> É o caule da mandioca, serve como semente para um novo plântio.

AIRES, Geovana Machado. **Bambaê: a história que encanta, a dança e a cultura dos jovens no bairro novo.** In: MARTINS, Cynthia Carvalho. etal. *Insurreição de Saberes: tradição quilombola em contexto de mobilização.* Manaus: UEA Edições. Coleção pedagógica: interpretando a Amazônia; v.3. p. 135-136.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). **História Social, Econômica e Política de Pinheiro.** São Luís: Editora UEMA, 2014.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 1996.

BERREMAN, Gerard. **Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia.** In: ZALUAR, Alba (org.) *Desvendando Máscaras Sociais.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. p.123-174

BOURDIEU, Pierre. **A delegação e o fetichismo político.** In *Coisas Ditas.* São Paulo. Brasiliense. 2004, pp.188-206.

\_\_\_\_\_. **A Miséria do Mundo.** Tradução de Mateus Azevedo et al. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. p. 159-1666.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1989.

DOS SANTOS, Dorival. **Quem como Mananga não pode tomar leite: análise das narrativas relacionadas à territorialidade em Tramaúba – Cajari-MA.** 2009.

GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. etal. **Insurreição de Saberes 2: reinterpretação em movimento.** Manaus: Edições. Coleção pedagógica: interpretando a Amazônia; UEA, 2013.

GALVÃO, Eduardo . **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas.** São Paulo: companhia editora nacional, segunda edição, 1976.

MARTINS, Cynthia Carvalho. etal. **Insurreição de Saberes: tradição quilombola em contexto de mobilização**. Manaus: Edições. Coleção pedagógica: interpretando a Amazônia; UEA, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ilê Xé Alagbedê Olodumare – Casa Ferreiro de Deus**. Nova cartografia Social da Amazônia fascículo 27. UEA amazonas, 2009.

SCORZA, Manuel. *História de Garabombo, o invisível*. Trad. Glória Rodríguez. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

---

## REFLEXOS DO CAMINHO QUE FIZ: DA TRAJETÓRIA A RESSIGNIFICAÇÃO DO OLHAR DE DENTRO DO ILÊ AXÉ ALAGBEDÊ OLODUMARE

Luciana Railza Cunha Alves<sup>1</sup>

### Memorial

Eu me chamo Luciana Railza Cunha Alves, mulher, negra, filha de João de Deus Dias Alves, pedreiro e de Aurenice Cunha Alves, professora primária, ambos da baixada Maranhense. Nasci na casa de minha avó materna Vicência Costa Cunha na cidade de Pinheiro, Baixada Maranhense, aos 19 dias do mês de setembro do ano de 1984.

Moro na cidade de São Luís, capital do Maranhão, desde pequena, lugar onde aprendi a viver e aprender os ofícios dos meus pais. Desde muito cedo, fui ensinada os fazeres da arte da profissão de meu pai que, para ele deveria aprender a fazer de tudo um pouco. Enquanto, minha mãe, me levava frequentemente à escola comunitária da família onde lecionava, e com isso demonstrava a intenção da minha aproximação com arte de educar.

As datas aqui pontuadas, marcam relações pontuais, as quais ajudaram a construir a longa trajetória, entrelaçando os saberes da vida com a construção das relações sociais que me permitiram ressignificar os sentidos da vida social e intelectual.

Dessa maneira, o início começa pelo fim, pois após a separação de meus pais no ano de 1994, fui morar com minha mãe, que durante os anos que moramos juntas trabalhou com educação infantil, o que me impulsionou a auxiliá-la nas atividades escolares dos seus alunos.

---

<sup>1</sup>*Ebome* do terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare – Casa Ferreiro de Deus, Paço do Lumiar-Maranhão. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Membro do grupo de estudo socioeconômico da Amazônia – GESEA. Membro do GT Terreiro do Egito.

Em 2002, concluí o ensino médio em uma escola pública da capital, e por meio de amigos ingressei no Cursinho Pré-Vestibular Para Negros e Carentes (PRENEC), perdurando por lá três anos. O curso foi resultado de uma parceria entre a igreja católica, militantes do movimento negro e alunos de diversos cursos das universidades públicas de São Luís – MA. O PRENEC tinha por objetivo promover o ingresso de negros, negras e carentes nas universidades públicas, bem como envolver esses jovens e adultos na militância do movimento negro.

No ano de 2006, ingressei no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão-UFMA e, foi a partir do ingresso na universidade e interação com eventos do movimento negro, que surgiu meu interesse em conhecer a designada religião afro-brasileira. Participando de seminários regionais e nacionais sobre a religião afro-brasileira, estimulada pelos coordenadores do PRENEC. Contatos estes, que proporcionou conhecer o senhor Júnior, na época *chefe* de um terreiro de Tambor de Mina, no bairro da Cidade Operária - São Luís, onde por meio de conversas e jogo de búzios comecei a frequentar rituais públicos e “internos” como adepta durante aproximadamente um ano.

Após um ano, deixei de frequentar o terreiro de Pai Júnior, e por intermédio de um amigo, conheci a senhora Venina Carneiro, *yalorixá* e responsável pelo terreiro de candomblé denominado *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* – Casa Ferreiro de Deus. Já com contato com a senhora Venina e por motivos múltiplos, passei a frequentar assiduamente este terreiro. **Após ser aceita ou aceitar as práticas rituais como parte de minha vivência, tornei-me adepta do culto aos orixás.** A curiosidade que a antropologia me despertava à época tornei-me também pesquisadora. Onde com aproximadamente dois anos depois de *vivência e experimentações*, fui iniciada ao culto pelas mãos de *Yá Venina*.

Em 2007, ingressei no grupo de Pesquisa e Cultura Popular Mina - GP MINA da UFMA, coordenado pelos professores Sergio F. Ferretti e Mundicarmo Ferretti, no qual pude acompanhar leituras direcionadas à Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras e debates recorrentes a época. Ainda nesse mesmo ano, fui contemplada com a Bolsa de Iniciação



Científica Pibic - CNPq, e passei a desenvolver a pesquisa “A inserção do candomblé no Maranhão”, me permitindo direcionar as minhas curiosidades à pesquisa científica.

Em 2008, tive minha primeira experiência com pesquisas fora da universidade, sendo selecionada para aplicar questionários socioeconômicos em comunidades rurais na cidade de Alcântara, pesquisa promovida pelo Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA). Ainda neste mesmo ano, foi solicitado ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) por uma *adepta*, Jô Brandão, a produção de um fascículo no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare*. A convite dela me envolvi ativamente na atividade de do trabalho de pesquisa de campo e no mapeamento social do realizado, sobretudo, por nós do terreiro. O que me proporcionou a integração a equipe de pesquisa do PNCSA em São Luís. Contato este, que me proporcionou participar da organização de oficinas de mapas e pesquisas em outras regiões, bem como: Imperatriz e Mearim, além do amplo leque de conhecimento acerca de diversos modos de saberes dos designados povos e comunidades tradicionais.

Nos anos seqüências de 2011 a 2012, estive desenvolvendo o estágio curricular e extracurricular no Laboratório de Pesquisa do PNCSA na Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. No qual tive acesso aos trabalhos de pesquisa do PNCSA e leituras do grupo de estudo socioeconômico da Amazônia (GESEA), os quais me possibilitou refletir acerca da produção da cartografia social e das representações dos agentes sociais do terreiro e suas relações com o território.

No final do ano de 2011, integrei a equipe de pesquisa do Projeto “Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais”, articulado ao PNCSA, na condição de auxiliar de pesquisa e posteriormente como pesquisadora. Onde pude, no âmbito desse projeto, acompanhar situações de conflitos sociais nos municípios de Paço do Lumiar e Santa Inês - MA.

No ano 2012, ainda no projeto “Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais”, que teve por objetivo a capacitação de povos e comunidades tradicionais e com base no plano de trabalho de pesquisa desenvolvi reflexões sobre conflitos sociais, religiosidade de povos de terreiro, devastação e desmatamento. A relação com o grupo de estudo, bem como os debates proporcionados pelo PNCSA me condicionaram a produzir meu trabalho de conclusão do curso de ciências sociais (bacharelado e licenciatura) com o título: PARA QUEM SERVE OS MAPAS? Processos de mapeamento social no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare: uma abordagem acerca do processo de territorialização.

Durante todo esse período, estive envolvida na participação e organização de eventos acadêmicos. Apresentando trabalhos em sessões como: pôsteres, comunicação oral e mesa redonda, relativos à inserção do candomblé no Maranhão (2008); em 2012 as discussões teóricas mudam e passam a assumir um debate mais próximo dos mapas sociais, resultando em: Autocartografia: mapeamento situacional num terreiro de Paço do Lumiar – MA (2012). Mesa-redonda: A experiência de construção de cartografias sociais no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare - Residencial Zumbi dos Palmares – MA (2009); A prática antropológica e os usos sociais das pesquisas em comunidades tradicionais (2012), dentre outros. Nesse período, publiquei artigo completo e resumos em anais de congresso.

Neste sentido, a trajetória, as relações que fui construindo ao longo da vida, me condicionou a ter motivações a tentar a participar da seleção do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia- PPGCSA-UEMA. A primeira motivação deu pelo pleito da formação profissional e pessoal. A segunda, a expectativa que os conteúdos e a experiências dos docentes possibilitassem a realização de minha pesquisa, e que nesta direção possa contribuir socialmente e cientificamente com reflexões acerca dos processos de cartografia social e política da Amazônia.

## A construção do objeto como produto da reflexividade<sup>2</sup>

A construção do objeto de pesquisa é sempre uma das atividades mais complexas nas ciências sociais, pois consiste em uma série de conceitos, teorias e práticas de pesquisas, que exige da pesquisadora a formulação de problemas daquilo que se busca compreender da realidade social da qual está imersa. Tendo que colocar em suspenso todas as unidades irrefletidas que se colocam de antemão à pesquisadora, o que causa de maneira imediata o estranhamento da possibilidade de estranhar o aparente e distinguir a objetividade da subjetividade.

Para isso, Popper (2007, p.46), acentua que “a objetividade dos enunciados científicos reside na circunstância de eles poderem ser intersubjetivamente submetidos a teste”, enquanto a subjetividade consiste na “experiência subjetiva, ou o sentimento de convicção, que jamais pode justificar o enunciado científico” (Popper, 2007, p.48). O que permite dizer que o processo de construção do objeto deve condizer com perspectivas que possam ser comprovadas não somente a uma dada realidade social, mas a outras realidades.

O esforço aqui é além de saber discernir a objetividade da subjetividade é de tornar o insignificante em significativo, superando assim, os incontáveis obstáculos epistemológicos que vão se manifestando desde a “experiência primeira” (BACHELARD, 1996, p.29) que não constitui em uma base segura para ciência. Como diz Bachelard (1996, p.18) “é impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza”.

---

<sup>2</sup> Capítulo da dissertação intitulada “ILÊ AXÉ ALAGBEDE OLODUMARE: quando as folhas constroem o território”, orientada por Patrícia Portela Nunes defendida em 31 de agosto de 2015 com banca composta por Patrícia Portela Nunes, Cynthia Carvalho Martins, Henri Aclsrad no âmbito do Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

Sob esse aspecto, Bourdieu (2010, p.49) assinala que, além do esforço de superar os obstáculos da experiência primeira é necessário também compreender que

[...] a ruptura epistemológica, quer dizer, pôr-em-suspensão as pré-construções vulgares e os princípios geralmente aplicados na realização dessas construções, implica uma ruptura com os modos de pensamento, conceitos, métodos que têm a seu favor todas as aparências do *sensu commun*, do bom senso vulgar e do bom senso científico”.

Assim como a ruptura epistemológica, as superações do obstáculo e da experiência primeira implicam em acentuar continuamente a formulação de perguntas que tornará a experiência primeira, não a ideia central, contudo, parte das reflexões do trabalho científico.

Na produção científica, especificamente, nas Ciências Sociais por um longo período a teoria e a prática estiveram dissociadas uma da outra. E a ideia neste trabalho não é de dissociá-las e sim de associá-las com instrumentos analíticos. Dessa maneira, Deleuze em conversa com Foucault em “Microfísica do Poder” ajuda a entender que a prática não está dissociada da teoria. Para Deleuze a teoria não traduz, reflete ou aplica a prática. A teoria é prática de forma a ressaltar a proposição de Foucault ao tomar o discurso como prática (FOUCAULT, 2013).

Deleuze apresenta nesta perspectiva, uma nova maneira de entender as relações teoria-prática, considerando que a “prática é um conjunto de revezamento de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro” (FOUCAULT, 2013, p.130).

A maneira de construir esta relação não incide na separação de ambas as dimensões, mas na possibilidade de assumir um ponto de vista sobre o conjunto de pontos de vistas. Nesta perspectiva a teoria e a prática associada ao conjunto de instrumentos analíticos construídos nas ciências sociais, possibilita o entendimento acerca do processo de construção do

objeto. Procurando reconhecer os limites e os obstáculos impostos pelo mundo social à compreensão da realidade social.

O presente trabalho pretende discorrer sobre a produção intelectual que não dissocia o pesquisador da prática de pesquisa e que não toma os métodos clássicos do fazer antropológico como meros manuais. Não se trata aqui de reproduzir indefinidamente numerosos clássicos sobre a maneira de construir uma pesquisa, nem tão pouco de fazer uma colcha de retalhos de métodos ou técnicas, mas de tomá-los como ponto de partida, associando-os e dissociando-os da realidade social.

Desse modo, este trabalho não resulta de uma longa expedição como as empreendidas pelo fundador do método etnográfico Bronislaw Malinowski, que tomou o tempo como fator preponderante da prática etnográfica. Malinowski, como se sabe, propôs na introdução de “Os argonautas do Pacífico Ocidental” (1978) que o trabalho de campo deveria ser realizado em um ano ou mais de pesquisa em alguma “tribo” ou sociedade distinta da do pesquisador. Além do tempo de pesquisa outros fatores foram considerados pré-requisitos do método etnográfico e, então, submetidos à manualização<sup>3</sup>, tais como: a necessidade de apreender um idioma, de realizar entrevistas abertas, ter que habitar por longo tempo na uma determinada tribo.

O tempo para produzir pesquisas e descrições pormenorizadas, hoje, não está mais necessariamente condicionado as longas expedições, a dependência de informante pago para entender o que acontece ou aconteceu dentro de um grupo social. Uma vez que o tempo é variante o que demanda do pesquisador atenção e o domínio do trabalho intelectual e manual diante das situações sociais adversas frente ao objeto.

A exposição a seguir acerca do objeto se constitui em uma produção feita em casa, onde o domínio da linguagem do grupo aparecerá

---

<sup>3</sup> James Money queria que Cushing descrevesse uma “tribo” típica. Ao fazê-lo, Cushing elaborou um conjunto de relatórios que posteriormente foram transformados em manuais e publicados pelo Smithsonian.

nitidamente bem como: a forma de fazer, a linguagem e os modos de viver no terreiro apareceram ao longo do trabalho.

As questões acima mencionadas permitem evidenciar deslocamentos recorrentes ao tempo e o modo de fazer da produção científica. Esses deslocamentos são sugeridos pelas superações e pelos modos de fazer pesquisa na contemporaneidade, onde o nativo deixou de ser nativo e assumiu o papel de protagonista de sua própria realidade social. Na qual o intelectual teórico deixou de ser representante e portador da linguagem dos sujeitos.

Do meu ponto de vista, a assertiva “objetivar o sujeito da objetivação” (BOURDIEU 1996, p. 235) sugere empregar a reflexividade ao objeto e a maneira de construí-lo. Ou seja, remete a ideia de “adotar um ponto de vista científico sobre o ponto de vista empírico”.

Ao reconhecer a complexidade do processo de construção do objeto, torno evidente a minha posição diante do trabalho por considerar que a reconhecendo possibilito ao leitor compreender os meus deslocamentos, as fragilidades e os avanços frente ao objeto. Neste sentido, ponderar perspectivas acerca da reflexividade e do cuidado em não tornar o trabalho uma sociologia espontânea, já que a pesquisadora faz parte do mundo social do qual estuda e conhece algumas linguagens, sinais, símbolos, discursos etc. Para isso, tomo a mão a noção de reflexividade de Bourdieu na intenção de que

“ao adotar o ponto de vista da reflexividade não é a renunciar à objetividade, [...] é trabalhar para dar conta do “sujeito” empírico nos termos mesmo da objetividade construída pelo sujeito científico (especialmente ao situá-lo em um lugar determinado do espaço-tempo social) e, com isso, conferir-se a consciência e o domínio (possível) das sujeições que podem exercer-se sobre o sujeito científico através de todos os laços que o prendem ao “sujeito” empírico, aos seus interesses, suas pulsões, seus pressupostos, suas crenças, sua doxa, e que ele deve romper para constituir-se” (BOURDIEU, 1996, p. 236).

Ainda sobre a reflexão da posição da pesquisadora, Foucault distingue em “A função enunciativa” a condição do ‘sujeito do enunciado’ da condição do ‘autor da enunciação’, na medida em que reforçado pela proposição de que “na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos” (FOUCAULT, 2014, p.113). Nesse sentido, um mesmo autor pode assumir o papel de diferentes sujeitos.

Isto posto, gostaria de expor as minhas posições que orientaram a minha entrada em campo. A cronologia de entrada no campo remete a distintos momentos e conseqüentemente aos constantes deslocamentos em torno das indagações relativas à pesquisa científica.

Não é a ordem de chegada que compõem a minha posição, mas o ponto de partida. A minha primeira posição está associada aos primeiros contatos com uma prática religiosa, designada por Candomblé. A partir da minha aproximação com os ritos, com os discursos que permeavam no terreiro *IAAO* e sem entendê-los fui me encantando pelos ritos, pelos discursos e comecei a acompanhar mais detidamente os rituais da casa.

Com aproximadamente um ano, frequentando o terreiro, aceitei ser submetida ao um ritual chamado de *obr*<sup>4</sup>, que para o grupo este ritual está associado ao *assentamento* da quartinha que simbolicamente representa o *orixá* do agente religioso. O que propicia ao agente religioso o reconhecimento dos outros como parte da comunidade religiosa, o eu nesta perspectiva se torna nós.

Posteriormente, aceitei ser submetida ao ritual de iniciação do culto, ou como diz Turner (1974) aos ritos de passagens que perduram aproximadamente vinte um dia em estágio de *recolhimento* dentro do terreiro. Onde o grupo inculcou regras e normas. A partir deste processo,

---

<sup>4</sup> *Obi* refere-se a uma semente africana, utilizada no ritual de ‘purificação’ e consagração de utensílios e acessórios rituais permitindo parcialmente a contatos iniciais com as regras e normas do grupo.

por ser *rodante*<sup>5</sup>, fui designada pelo grupo como *yawo*, que representa a esposa do *orixá*. Esta posição, nos anos iniciais não garantirá o meu acesso a informações relativas ao culto e às formas de fazer, pois, a condição de *yawo* dentro e fora do terreiro impõe certas limitações, uma vez que as regras do grupo condicionam o *yawo* a crianças que precisam ser educadas e que por isso têm em algumas circunstâncias o acesso negado a ritos, a lugares dentro e fora do terreiro, assim como ‘não podem’ ainda ter conhecimento de determinadas práticas e saberes religiosos.

Neste caso, o trabalho só se tornou possível porque dentro das regras do grupo, há para o *yawo* um estágio que lhe permite o trânsito em certas situações e em outras não. Ao completar três anos de iniciação, o *yawo* é submetido a uma nova fase, a qual será chamada de *pagamento de odu*<sup>6</sup> que o *yawo* continuará ser *yawo*, no entanto, será reconhecido como *metwaeji*, aquele que cumpriu parte de suas fases espirituais. A partir dessa fase consegui acompanhar e construir o meu objeto.

A segunda posição refere-se à de pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. De acordo com Almeida (2013) este projeto “tem por objetivo mapear esforços mobilizatórios dos movimentos sociais descrevendo-os e georreferenciando-os, privilegiando a diversidade cultural, as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais”. O PNCSA têm congregado agentes sociais que não estão envolvidos com os trabalhos acadêmicos e reconhecendo os seus esforços ao do processo de construção acadêmica como maneira apresentar e não de representar suas realidades particulares.

Passei a compor a equipe de pesquisadores em meados dos anos de 2007, como colaboradora, no período em que os pesquisadores estiveram no terreiro e por ser estudante de ciência sociais na época, uma das agentes

---

<sup>5</sup> Termo utilizado no terreiro para atribuição dos agentes religiosos que entram em estado de transe.

<sup>6</sup> De acordo com *yá Venina* o *pagamento de odu* é resignificação do sentido *pagamento de obrigação*. *Odu* para ela tem o sentido de caminhos a serem percorridos pelos agentes religiosos inseridos dentro do contexto religiosos.



religiosas do terreiro que já os conhecia, propôs juntamente com *yá* Venina que eu acompanhasse o trabalho da equipe. E a partir deste primeiro contato, integrei a outras atividades de pesquisa do projeto. O PNCSA busca investir na participação efetiva de agentes sociais envolvidos em pesquisas que focalizando seu grupo social de pertencimento. O que me levou a prestar o concurso de seleção para o Programa de Pós Graduação em Cartografia Social da Amazônia- PPGCSA/UEMA.

E nessa direção, assumo a posição de pesquisadora do PPGCSA. Nesta condição aprendi a pensar e a rever conceitos, teorias e noções operacionais criticamente com relação às posições anteriores sem desconsidera-las como elementos preponderantes da análise. É nesse feixe de relações que se desloca o jogo social desta pesquisa. As posições da pesquisadora, sugeridas pela ideia de sujeito do enunciado e o autor da formulação como sugerido por Foucault (2014) acima mencionada foram pontuadas para permitir ao leitor entender que reconheço a minha trajetória dentro da perspectiva da construção do objeto.

Convém assinalar que o meu interesse pela Sociologia das religiões afro-brasileiras surgiu nos anos iniciais da graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Um dos primeiros contatos esteve relacionado com leituras de Vagner Gonçalves da Silva em “Candomblé e Umbanda” (1994), onde o autor se propõe reconstruir o processo histórico do Candomblé e Umbanda e o desenvolvimento destas no Brasil.

Por essa via, me foi apresentado à descrição etnográfica de Bronislaw Malinowski “Os argonautas do Pacífico Ocidental” provocando em mim, sensações de risos e a vontade de viver, construir etnográficas do meu mundo social. O encantamento com a descrição de Malinowski e a proposição de Silva se tornaram relevantes referências e são estas que me conduziram a busca de outras referências bibliográficas e, sobretudo, acentuaram meu interesse em pesquisas relacionadas à Sociologia das religiões afro-brasileiras. Ingenuamente, a princípio, imaginei que as apreensões só poderiam ser efetivadas e comprovadas pela distância mantida em relação ao que a antropologia condicionou por “**nativo**”.

Ainda no ano de 2007 por fazer parte de uma comunidade religiosa de terreiro, comecei a me interessar pelos modos de relação entre práticas rituais e a construção de uma determinada identidade por meio destas práticas. Mesmo sem entender as minhas próprias proposições e ser constantemente despertada pelo meu orientador na época para os riscos que incorreria, continuei a ser instigada tanto pelos estudos propostos pela Sociologia das religiões afro-brasileiras quanto pelos meus acessos e contatos a vários terreiros em São Luís do Maranhão.

Nessa perspectiva, me aproximei do grupo de pesquisa e cultura popular- Grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular (GPMINA) coordenado pelos professores Sérgio e Mundicarmo Ferretti. Em meados do mesmo ano com a obtenção da bolsa de iniciação científica com a indicação para escolher um terreiro do Tambor de Mina<sup>7</sup> para estudar e desenvolver um tema do projeto de iniciação científica. Não obstante, mesmo com a pouca experiência e vivência no Tambor de Mina não despertava meu interesse e nem inspiração para construir um objeto de pesquisa.

E neste sentido, concordo com Bourdieu (2010, p. 28) quanto à proposição de que “os objetos comuns da pesquisa são realidades que atraem a atenção do investigador por serem realidades que se tornam notadas” e por isso podem colocar o pesquisador frente a riscos e as armadilhas. Diante do meu interesse pelas práticas do candomblé, rejeitei

---

<sup>7</sup> Usualmente, esse termo tem sido atribuído por pesquisadores do tambor atribuído aos negros trazidos ao Brasil como escravos derivantes do “Forte de São Jorge da Mina, na Costa do Ouro, atual República de Gana, um dos mais antigos empórios portugueses de escravos da África Ocidental” (FERRETTI, S. 1996, p. 11). Tambor tem sido vastamente estudado por desde pesquisadores como: Octávio Costa Eduardo, 1952; Nina Rodrigues, Arthur Ramos, E. Correia Lopes, 1942; Roger Bastide, 1971; Nunes Pereira, 1979; Missão Folclórica de Mario de Andrade, cujos resultados foram publicados por Oneyda Alvarenga (1948); Pierre Verger, 1953; Mundicarmo Ferretti (1997); dentre outros. Conforme Bastide (1971, p.267) as denominações como Candomblé e Tambor de Mina não são termos atribuídos pelos praticantes e sim pelos pesquisadores, ou seja, “Xangô de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e a de Candomblé na Bahia, está dualidade de nomes não nos deve iludir porque não são nomes dados pelos negros a seu culto e sim pelos brancos”.

de antemão o tema do Tambor de Mina e persegui o que despertava o meu interesse e, por conseguinte teria que atentar para “não cair nas armadilhas do objeto pré-construído” (BOURDIEU, 2010, p.30).

Ao tomar como ponto de partida o que despertava meu interesse. Ponderei sobre as proposições de Bachelard (1996, p. 37) “que a primeira visão empírica não oferece nem o desenho exato dos fenômenos, nem ao menos a descrição bem ordenada e hierarquizada dos fenômenos”, pois as minhas primeiras percepções se apresentaram como imagens naturais e fáceis, inscrita sobre formas que se apresentavam a partir do meu interesse e, sobretudo, do meu encantamento com relação ao tema; formulei, assim, como título deste projeto de pesquisa “A inserção do Candomblé no Maranhão”.

Por não perceber as especificidades para a formulação de um objeto de pesquisa, tive de lidar com dificuldades e a inaptidão com teorias, conceitos e com debates relativos à distância que a pesquisadora deveria manter em relação ao objeto. Procurei relativizar a experiência e a inserção no campo das práticas religiosas, pois não possuía argumentos e instrumentos teóricos suficientes para desembaralhar a teia de significados que estava exposta.

Por conseguinte, insistentemente continuei tentando entender o que nem mesmo tinha certeza do que buscava. O que estava chamando de “Inserção do Candomblé no Maranhão” efetivamente representou a observação de um ritual designado por samba de caboclo<sup>8</sup>, que pelas minhas observações e leituras iniciais alguns agentes religiosos não tinham muito apreso pelas entidades caboclas no terreiro de Candomblé. Pude notar com mais exatidão, uma vez que na cidade de São Luís, constatei que havia três terreiros de Candomblé e este ritual acontecia somente em dois destes.

---

<sup>8</sup> Em São Luís pude notar o samba de caboclo em dois dos três terreiros de candomblé localizados na grande ilha como um ritual que acontece uma vez por ano, destinado a entidades denominadas de *caboclos*, *boiadeiros*, *katiços*, *pombagiras*.

Motivada pelo interesse em entender uma realidade social distinta de trabalhos que enfatizem veemente outras modalidades religiosas e das práticas dos povos de terreiros, bem como: o Tambor de Mina, a Cura/Pajelança e a Umbanda. Arrisquei-me e investir em outras vertentes e valorizar as práticas relacionadas ao Candomblé no Maranhão, especificamente.

Logo, as minhas dificuldades de acesso aos interlocutores para realização de entrevistas afetou a produção de dados que julguei úteis para realização do trabalho de pesquisa. Poucos agentes religiosos queriam falar sobre o samba de caboclo, sobre suas formas em São Luís o que levou à finalização do projeto de iniciação científica em meados dos anos de 2008.

Tais condições não finalizaram minhas inquietações, pelo contrário, aumentaram. Nessa direção comecei a entender que a construção do objeto “é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos” (BOURDIEU, 2010, p. 27) e torná-lo significante requer constantes idas e vindas nas relações estabelecidas pela pesquisadora.

Concomitante às idas e vindas, as dificuldades e os fracassos nas atividades da pesquisa, me colocou a pensar outras questões referentes à prática do Candomblé no Maranhão. Investiguei as produções bibliográficas em torno do Candomblé em São Luís. Este levantamento me permitiu encontrar produções locais como as elaboradas por Euclides Menezes Ferreira<sup>9</sup> “Candomblé no Maranhão” (1987), “Candomblé a Lei Complexa” (1999) e o trabalho de doutoramento de Álvaro Roberto Pires “Ao Rufar dos Tambores: Casa Fanti Ashanti, intelectuais e a (re) construção do universo religioso afro- maranhense” (1999).

A pesquisa bibliográfica apontava na minha percepção, para uma “insuficiência” da produção a respeito do tema no Maranhão. E a partir destes levantamentos surgiam os meus primeiros questionamentos como: porque não havia interesse tantas produções referentes ao Candomblé

---

<sup>9</sup> Euclides Menezes Ferreira ficou conhecido como pai Euclides um dos mais importantes em São Luís. É atribuído a ele do candomblé na cidade.

quanto sobre as do Tambor de Mina? Uma vez que, a literatura clássica da sociologia da religião afro-brasileira trilhava por esse viés? Quais questões precisavam ser elencadas para tornar o Candomblé no Maranhão tema significante e capaz de despertar interesse? Por que falar do Candomblé da Bahia, como se esta prática acontecesse somente em uma região? Como entender o processo migratório interno sem levar em consideração que os agentes sociais carregam intrinsecamente seus modos de ser, suas práticas religiosas e seus modos de fazer?

Diante de tais perguntas, sem compreender a fundo os meus próprios questionamentos, fui orientada a ler um dos clássicos relevantes da Sociologia das Religiões afro-brasileiras, a saber, “As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações” de Roger Bastide (1971). Li especificamente o capítulo intitulado “Geografia das religiões africanas no Brasil”. A leitura me fez pensar que assim como as ciências, as realidades sociais não são estáveis, pois possuem dinâmica, que permeiam todo um complexo do mundo social.

A partir desta bibliografia, notei que o autor enfatiza a existência de cultos africanos por região no Brasil. A localização coincide com a concentração de grupos tidos como étnicos trazidos da África para o Brasil no período da escravidão. Esta constatação do autor levou muitos pesquisadores a ter interesse tanto em localizar a concentração de negros quanto às influências religiosas nestas regiões. A “Geografia das religiões africanas no Brasil” fornecia, na minha percepção, um mapa imaginário ao delimitar grupos e defini-los por regiões.

Há que refletir sobre esta constatação de Bastide e como a mesma continuou orientando critérios de divisão regional, ou seja, os critérios geográficos relativos às dinâmicas dos grupos e das práticas religiosas. Como se cristalizaram essas práticas religiosas referidas a determinadas regiões - regiões estas definidas por divisões político - administrativas oficiais? Que mapa é este? Como estas fronteiras são delimitadas? De que região Roger Bastide falava? Como as classificou?

Arthur Ramos, africanista que antecedeu a Bastide em “As Culturas Negras” (1943) enfoca seu estudo em comparações de culturas do continente Africano com culturas do “Novo Mundo”, ou seja, o autor considerou a procedência de cada “tribo” e as “áreas” aonde os negros trazidos pelo tráfico negreiro estavam. O estudo de Edison Carneiro “Candomblés da Bahia” (1961) enfatiza as práticas religiosas dos africanos no Brasil a região. O estudo de Edison Carneiro (1961, p.16) toma o mapa como critério de análise e estabelece distinções entre os chamados cultos, ressaltando o dualismo rural e urbano como elemento pertinente para entender a prática do Candomblé na região da Bahia:

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano. [...] O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda serve de espelho para todos os outros cultos.

Do exposto, é possível notar a abrangência e permanência de um esquema analítico que se alinha com a geografia das religiões. Isto é, há uma ênfase para determinados cultos que parecem ser qualificados por regiões. Dentre estas, estão inúmeras dissertações, monografias, livros e teses que cristalizam essa ideia através de uma noção de distribuição de região nos estados brasileiros.

O desafio da pesquisa está também em fazer notar que as delimitações geográficas isolam e imobilizam as ações e a consciência de fronteira dos vários grupos sociais envolvidos em tanto nos debates políticos quanto as práticas rituais, *stricto sensu* consideradas. Não é a prática ritual em si e por si que está em jogo para aqueles agentes religiosos referidos no debate pelo reconhecimento dos povos de terreiro. Assim como, o olhar do classificador externo ao grupo é habilitado cientificamente a classificar tipos de religiões ou cultos.

Procuro, assim, converter o meu olhar na direção de perspectivas que remetam à ideia de fronteira social<sup>10</sup>. Esta abordagem desloca o foco das fronteiras físicas ou conteúdo cultural para as identidades sociais e étnicas ou para os elementos considerados socialmente relevantes para aqueles que acionam as categorias de autoatribuição. Isto me permite considerar que a categoria identitária povos de terreiro acionada pelos agentes religiosos no presente implica em um conjunto de noções de caráter étnico que os autoriza a lutar pelo reconhecimento de um modo de ser e de viver.

### **Conversão do olhar<sup>11</sup>: novas perspectivas sobre o objeto da pesquisa**

Após alguns meses de tentativas frustradas de empreender pesquisa científica sobre o Candomblé, em meados do ano de 2008 fui surpreendida com presença dos pesquisadores do PNCSA no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare (IAAO)*. A minha surpresa se deu em função de notar que desde a entrada no terreiro não havia notado a presença de pesquisadores interessados em estudar o terreiro. Havia no terreiro, comentários de que pesquisadores coletavam dados para suas pesquisas e não retornavam com dados de suas pesquisas para os grupos.

Por isto, a chegada dos pesquisadores causou estranhamento tanto para mim quanto para os demais agentes religiosos do terreiro. Esse estranhamento coadunava-se com o controle das “infinitas estratégias que os agentes sociais desenvolvem na conduta comum de sua existência” (BOURDIEU, 1997, p.693), baseando-se no consciente ou inconsciente e em estratégias do jogo social relativo à forma como as relações se estabelecem e, neste caso, a imposição de uma situação de pesquisa.

---

<sup>10</sup> Cf. BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

<sup>11</sup> Termo cunhado de Pierre Bourdieu de “O Poder Simbólico” (2010).

Muitas vezes, a falta de proximidade social dos pesquisadores com um determinado grupo dificulta ou impõe a ambos o controle das impressões e dos diferentes capitais culturais. Nesse contexto, os discursos que os pesquisadores apresentavam trazia a perspectiva de uma ‘nova’ prática de pesquisa, que sugeria a inversão da posição de agente social a de pesquisador, que do meu ponto de vista parecia à tentativa de “reduzir ao máximo a violência simbólica” (BOURDIEU, 1997, p.695).

Essa ausência de proximidade, de acordo com Bourdieu, assim como a tentativa de estabelecer uma relação social por meio da relação de pesquisa, tem por fim o mero conhecimento e continua a exercer efeitos sobre os resultados obtidos.

Dessa maneira, os pesquisadores do PNCSA ao iniciarem o jogo e estabelecerem procedimentos específicos se aproximavam da noção de pesquisa defendida por Bourdieu. Na intenção de reduzir ao máximo a violência simbólica intrínseca à prática da pesquisa científica, o que permite refletir sobre a relação de pesquisa.

Os pesquisadores PNCSA propunha o chamado mapeamento situacional que se baseia na descrição etnográfica, nas relações sociais estabelecidas por agentes sociais de um determinado lugar a outros. No caso do terreiro, com outros espaços, lugares, moradias, instituições, áreas de plantio de ervas, áreas de colheita de ervas e plantas utilizadas nas práticas dos agentes religiosos. De acordo com Farias Júnior (2010, 91-2) estes mapas são “acompanhados de depoimentos dos agentes sociais que, dependendo da situação social podem narrar sua história, um conflito ou acontecimentos míticos, propositalmente relatados a fim de respaldar um ponto de vista político, que pode ser uma reivindicação”.

Tais referências objetivavam a elaboração de um mapa situacional, ou seja, um mapa que apresente as relações sociais dos agentes religiosos e suas formas de acionar a sua territorialidade. Sob este aspecto, para instrumentalizar o grupo ao uso de aparelhos de Sistema de Posicionamento Global (GPS) tendo em vista a identificação de lugares



considerados relevantes, que por teria como produto final os esforços mobilizatórios do grupo no formato de fascículo<sup>12</sup>.

É nesta ordem de debate que a pesquisa provocava desconfianças<sup>13</sup>. Segundo Berreman (1975), a tarefa da pesquisa etnográfica imprime ao etnólogo o controle de impressões, porquanto surge como “intruso desconhecido e cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses” (BERREMAN, 1975). Nesse jogo de impressões, fui delegada pela dirigente do terreiro a acompanhar o trabalho dos pesquisadores de modo a entender dito e o não dito do fazer antropológico proposto por eles.

Durante a marcação de pontos relativa à produção do fascículo, que perdurou aproximadamente um ano, foram idas e vindas ao laboratório de pesquisa do PNCSA, em São Luís. Nesse meio tempo, tive acesso a uma literatura respectiva ao campo das disputas sociais, ou melhor, na luta por uma definição legítima presente na literatura concernente a proposição de uma “nova cartografia social”, mapeamentos sociais e participativos<sup>14</sup>, onde os mapas produzidos pelas forças militares<sup>15</sup> não perfazem o sentido dos modos de viver e fazer dos povos e comunidades tradicionais<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Documento com 11 páginas contendo um mapa, depoimentos e a história do grupo.

<sup>13</sup> As desconfianças são sempre parte do processo de uma pesquisa, pois a pesquisa social traça perspectivas que envolvem contextos sociais que apresentam distintos sistemas de politização, o que causa tanto no pesquisador quanto no pesquisado sentimentos de desconfianças.

<sup>14</sup> Cf. ALMEIDA, A. W.B. de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. In Zarate, C. (ed.). **Espacios urbanos y sociedades transfronterizas em la Amazonia**. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. 2012. Pp.167-187.

<sup>15</sup> Cf. LACOSTE, Yves. **A geografia serve em primeiro lugar para fazer a guerra**. Ed. Papirus, 1985.

<sup>16</sup> O trabalho não tem a intenção em discutir o sentido de povos e comunidades tradicionais, no entanto, faço uso do termo por considerar pertinente a minha maneira de pensar e por ponderar a categoria que se aproxima mais do debate aqui proposto.

---

Sob o olhar atento do grupo, a pesquisa caminha a pequenos passos. Na época percebi que havia no terreiro certo debate a respeito dos direitos dos povos de terreiros<sup>17</sup> numa tentativa de politização do grupo, intercalada às práticas rituais. O debate discorria principalmente da crescente estigmatização de alguns dos moradores do Residencial Zumbi dos Palmares, cujo pertencimento religioso era distinto dos agentes religiosos do *IAAO*.

A pesquisa proposta pela equipe do PNCSA permitiu constatar que o terreiro emergiu dentro do denominado Residencial Zumbi dos Palmares, na cidade de Paço do Lumiar. O terreiro surge por meio de estratégias de luta por moradia popular na década de 90 do século XX. Após alguns anos, ocorreu à propagação de incontáveis templos evangélicos e isto levou a uma polêmica no bairro. Tal polêmica derivou do aparecimento de pedras de sal nos cantos de algumas ruas. Estas ações foram consideradas pelos antagonistas do terreiro como *obras de macumbeiros*. Nesse sentido, o estigma vivido no bairro não é diferente daquele que movimenta o debate sobre o direito à liberdade religiosa no âmbito da representação dos povos de terreiro que hoje é assegurada pelo Decreto Presidencial nº 6.040/2007 da política de reconhecimento dos direitos dos povos e comunidades tradicionais. O que possibilita aos povos de terreiros dá maior visibilidade às suas práticas rituais.

É no contexto do conflito construído historicamente em torno dos povos de terreiro que o fascículo intitulado *Ilê Axé Alagbedê Olodumare: Casa de Axé Ferreiro de Deus*, da série *Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia*, nº 27 é produzido pelos agentes religiosos e pesquisadores do PNCSA. O trabalho de produção do fascículo se deu primeiramente por meio do que se têm entendido por mapeamento social, que conforme Almeida [S.L.:s.n.]:

teria dois aspectos: um etnográfico, que requer trabalho acadêmico, técnicas de observação direta, descrições pormenorizadas e critérios de

---

---

seleção de informações, e outro, realizado pelos próprios agentes sociais, definindo o uso dos instrumentos, sua escolha, a seleção do que entra no mapa e, enfim, o resultado final de cada mapa situacional.

Para tanto, levou-se em consideração os debates corriqueiros sobre produções científicas elaboradas por pesquisadores externos aos terreiros que não devolviam suas produções aos grupos e a lógica proposta pelos agentes do terreiro numa perspectiva de garantir suas percepções à produção da cartografia social.

A partir da produção do fascículo do *IAAO*, passei a dimensionar minhas leituras para uma literatura que envolvia discussões sobre mapas como instituição de poder, mapas situacionais, mapeamentos participativos, sociais e cartografia social. Notei nestas literaturas abordagens que apresentavam campos de disputas que pareciam sem significado, sem sentido. Contudo, com o tempo e com o aprofundamento das leituras, percebi que havia um campo intelectual que problematiza mapas, territórios, conflitos sociais, reconhecimento político, onde a capacidade de falar dos agentes sociais soa mais alto, e onde o poder de fala e de representatividade do intelectual teórico não representa mais os sujeitos.

Nestas perspectivas a conversão de olhar<sup>18</sup> passa a ser dimensionada. Ao invés de perceber o ritual no terreiro como mecanismos para entender as práticas sociais dos agentes religiosos do terreiro. Notei que para além dos rituais públicos estavam perspectivas políticas que permeavam todo o mundo social e que com base nas discussões de mapas, cartografias e mapeamentos sociais poderia construir o objeto de pesquisa.

Dessa maneira, a revisão dos dados coletados desde a iniciação científica, o levantamento bibliográfico, aproximação com o PNCSA e com o tema cartografia e mapeamento social me permitiu problematizar as práticas sociais e rituais dos agentes religiosos do terreiro *IAAO*. E, tendo

---

<sup>18</sup> Por conversão de olhar, Bourdieu (2010, p.49) entende a ruptura é, com efeito, uma *conversão* do olhar e pode-se dizer do ensino da pesquisa em sociologia que em primeiro lugar << dar novos olhos>> como dizem por vezes os filósofos iniciáticos.

em vista uma perspectiva política, em que a luta pelo reconhecimento aparece articulada a mobilizações em torno da identidade e principalmente pelo reconhecimento da territorialidade específica.

O mapa contido no fascículo do terreiro *IAAO* será utilizado como instrumento de análise para entender como os agentes religiosos ao apresentam suas relações com instituições, com outros agentes religiosos e com o acesso aos recursos naturais pontuam a situacionalidade das práticas sociais e rituais que não permitem restringir suas práticas a um dado território, nem tão pouco ao mapa pelo mapa.

Neste caso, passei a formular outras perguntas na intenção de problematizar o que me despertava o interesse, o mapa. Dentre as perguntas estavam: Como pensar o mapa, a proposição da nova cartografia social como instrumentos de analítico? De que mapa se está falando? E afinal, para quem/que servem os mapas? Esses questionamentos conduziram as novas perspectivas para o trabalho e como diz Bourdieu “os novos olhares”.

As concepções em torno dos mapas soaram como elementos pertinentes para pensar o caso dos agentes religiosos do terreiro *IAAO*. A leitura de Benedict Anderson “Censo, mapa, museu” disposto em “Comunidades Imaginadas” (2008) foi preliminarmente utilizada como ponto de partida, para entender que tipo de uso as forças armadas e os agentes sociais envolvidos com a proposição de uma nova cartografia social que produziam mapas. Uma vez que Anderson (2008, p. 227) afirma que o censo, o mapa e o museu são instituições de poder que “moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava seu domínio”.

O debate a respeito de mapas como instituições de poder e legitimação não se limita a abordagem proposta por Anderson, contudo este foi o ponto central do meu entendimento. O uso que as instituições geridas pelo Estado fazem dos mapas, tende a trata-los como mecanismos de controle social, econômico e principalmente político. Para Anderson (2008, p.237), estes mapas não tinham forças explicativas, nem

demarcatórias e foram organizados por duas perspectivas: a primeira para estabelecer critérios de divisão entre céus e infernos e na segunda “anotações sobre o tempo de caminhada e de navegação”:

Cobrimdo apenas um espaço terrestre e profano, geralmente eram desenhados numa estranha perspectiva ou mistura de perspectivas oblíquas, como se os olhos dos desenhistas acostumados na vida diária a ver a paisagem na horizontal, ao nível do olho, mesmo assim estivessem subliminarmente influenciados pela verticalidade do mapa cosmográfico [...] Nas palavras de Thongchai: Um mapa antecipava a realidade espacial, e não vice-versa. Em outros termos, um mapa era um modelo para pensar (e não um modelo do que) se pretendia representar [...] Ele havia se tornado um instrumento real para concretizar projeções sobre a superfície terrestre (ANDERSON, 2008, p.239).

Nesta perspectiva Anderson, afirma que os mapas não tinham por fim as definições de fronteiras. Com o passar das décadas os mapas começam a ser projetados por outra perspectiva, os da delimitação das fronteiras e, sobretudo, o controle territorial. Com o aperfeiçoamento de técnicas cartográficas passam a ser pensadas e definidas como mecanismos de controle que coadunados pelos censos e museus podem ser caracterizados como sistemas de classificação e imposição legítima do Estado.

Diante da literatura acerca dos mapas, critérios de classificações e a finalização do fascículo sobre o terreiro *IAAO*, minha tarefa de produzir o trabalho de conclusão do Curso de Ciências Sociais - UFMA busquei aliar o que despertava o meu interesse e a proximidade da área de pesquisa para desenvolver o TCC.

Ao retomar a pesquisa para o TCC, tentei elaborar a partir da produção do fascículo do terreiro *IAAO*, reflexões acerca do que chamei de processos de territorialização<sup>19</sup>. Para isso, tomei a mão o mapa situacional

---

<sup>19</sup> Sobre processo de territorialização, consultar: OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana. Vol. 4, Rio de Janeiro. Ap. 1998.

na intenção delinear o território dos agentes religiosos e fundação do terreiro entrelaçado à luta por moradia na década de 90 do século XX em São Luís como desdobramento do que estava entendendo como processos de territorialização.

Para elaborar projeto de pesquisa para o mestrado do PPGCSPA, apoie-me nesta experiência da produção do fascículo do terreiro. Hesitei em dar continuidade ao trabalho monográfico<sup>20</sup>, por entender que não renderia em termos de pesquisa empírica no mesmo lugar. Entretanto, entendi do decorrer do curso que a cultura, os grupos e as relações sociais não permaneciam estáticos, nem tão pouco podem ser afixados vivendo em ilhas, pelo contrário, a dinamicidade dos grupos sociais está fora do controle da ciência.

Considerando todas as ponderações sobre o que buscava entender e tornar significativo, busquei contribuições na literatura que me permitisse construir e delinear meu objeto de estudo.

### **Delineando o Objeto de estudo**

O sentido atribuído a delinear está inscrito na minha intenção de descrever os instrumentos que elegi para construir o objeto da pesquisa. Como já assinalado, o trabalho desenvolvido até aqui, se constituiu em inúmeras perguntas, indagações, inquietações, levantadas com base em leituras fundamentais para a pesquisa de campo.

Após tomar os mapas, mapeamentos e cartografias sociais como parte da construção do objeto, elaborei a seguinte pergunta: Para quem serve o mapa? No sentido estrito do termo, a questão talvez conduza o

---

<sup>20</sup> ALVES, Luciana Railza C. **PARA QUEM SERVE OS MAPAS?** Processos de mapeamento social no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare: uma abordagem acerca do processo de territorialização. 85f. Monografia. (Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2013.

leitor a entendê-lo pelo sentido utilitarista, ou seja, a aplicação do mapa pelo conhecimento aplicado. No entanto, o sentido atribuído para ‘serve’ não se trata da utilidade do mapa, contudo, da leitura crítica que vem imbuída no mapa e que por essa via assume formas e perspectivas diferentes.

Apoiei-me ainda na ideia de Acselrad (2010, p.06) através da frase: “Quem mapeia quem - eis a questão”, como proposição para construir e entender por que o mapa, que em certo sentido representa simbolicamente regiões, demografias, hidrografias está dentro de um campo intelectual de disputas e de configuração territorial.

À medida que coligia o material da pesquisa me defrontava com formas de interpretar o mapa e outras inquietações foram se apresentando. A primeira delas esteve relacionada a entender se, ao desloca o mapa de simples instrumento de demonstração das realidades sociais para torná-lo parte de uma discussão que envolve situacionalidade acionada pelos agentes religiosos a um dado lugar o tornaria “um problema politicamente sem importância e epistemologicamente sem nobreza” (FOUCAULT, 2013, p.36) ou o tornaria significante?

A segunda questão estava no plano dos riscos relacionados à minha posição social dentro do grupo, discutir a territorialidade desses agentes religiosos a partir do mapeamento situacional. Os riscos são quase sempre inevitáveis e delinear um objeto incide quase sempre em correr riscos, caso contrário não seria ciência. Para discutir mapas e territorialidade em uma dimensão política para os povos de terceiro imaginei que pudesse partir da literatura pertinente à chamada sociologia das religiões afro-brasileiras com a intenção de estabelecer um diálogo com um conjunto de autores que já haviam estudado as chamadas religiões afro-brasileiras.

Não se trata aqui de fazer uma longa revisão dessa bibliografia, cabendo ressaltar que na medida do possível, buscarei enumerar autores que me permitem fazer algumas inferências a propósito do tema abordado.

O limite é inevitável, tendo em vista que o “*homo academicus* gosta do acabado” (BOURDIEU, 2010, p. 19).

A revisão de importantes estudos acerca da sociologia da religião aponta elementos que não serão trabalhados nesta dissertação a exemplo dos estudos clássicos de Durkheim e Weber que assinalam questões relativas a ritos, rituais, o profano ou sagrado, magia, panteão, personalidades míticas etc, não por desconsiderar a relevância dos autores, mas por entender que a pesquisa se inscreve em outro momento da sociologia da religião que não é o rito pelo rito ou a separação do profano e do sagrado.

Refletindo acerca da teoria clássica, Durkheim em sua abordagem funcionalista preocupando-se com a função social das religiões. Nesse sentido, é que propôs tratar as práticas rituais como elementos de coesão social capaz de atenuar conflitos sociais. Desta forma, cabe ressaltar que, neste trabalho a proposição não é tratar as práticas rituais como elementos de coesão e nem mesmo tratar da “distinção das coisas em sagradas e em profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica” (DURKHEIM, 2003, p. 457).

Ressaltar que o presente trabalho, embora trate de questões relativas a práticas sociais e rituais dos agentes religiosos de terreiro de candomblé em Paço do Lumiar-Maranhão não tem por objetivo distinguir a ação do pensamento religioso, sagrado do profano, mito ou mitologia, festas religiosas como elementos centrais de entendimento das práticas sociais ou rituais dos agentes religiosos.

Meu desafio será retratar uma situação de passagem de uma existência atomizada para o reconhecimento de formas de existência coletiva, isto é, da geografia das religiões de Bastide a uma nova cartografia social dos povos de terreiros. No qual é possível notar que as discussões políticas que os povos de terreiros têm enfrentado diante das conjunturas políticas os dissociam de simples sujeitos de existência atomizada e os colocam em uma dimensão coletivizada.



Para isso, cabe assinalar que o campo intelectual da sociologia da religião afro-brasileira, têm do meu ponto de vista dado continuidade aos esquemas propostos pelos chamados africanistas do século XX, especificamente, Roger Bastide, Arthur Ramos, Edison Carneiro, esquemas estes relacionados a modos de definir os cultos por regiões.

De acordo com as literaturas, notei que o trabalho elaborado por Roger Bastide “As Religiões Africanas no Brasil” muito têm sido utilizado como instrumento explicativo para entendimento dos chamados cultos aos *orixás*, *caboclos*, *voduns* etc. situando-os às dimensões espaciais, divisão administrativa do Estado brasileiro. Essa revisão bibliográfica permite situar a maneira como a sociologia da religião tem orientado os estudos sobre essas modalidades religiosas.

O mapa não será recortado como fez Galvão (1955, p.13) ao marcar “a Amazônia como área geográfica, étnica e culturalmente distinta” para demonstrar as atribuições e as práticas religiosas das religiões que têm sido denominadas afro-brasileiras. Não se trata aqui em fazer distinções de nações, regiões onde se localizam o maior ou o menor contingente de negros trazidos pela escravidão.

Pelo contrário, proponho tomar o mapa situacional produzido pelos próprios agentes religiosos do terreiro *IAAO*, no âmbito do PNCSA, como objeto de reflexão teórica e analítica. De modo a entender as seguintes questões. Uma vez que o processo de afirmação identitária coaduna práticas rituais e a relação com a natureza, é possível dispensar o território como elemento importante da reprodução social do grupo? Ela se faz acompanhada por uma defesa de um território específico? Os lugares pontuados pelos agentes sociais na produção da cartografia social podem ser entendidos como territórios sagrados? A territorialidade acompanha os rituais? Ou os rituais acompanham a territorialidade?

---

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, Luciana Railza C. **PARA QUEM SERVE OS MAPAS?** Processos de mapeamento social no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare: uma abordagem acerca do processo de territorialização. 85f. Monografia. (Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2013.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência fronteiras. In: **Povos e comunidades tradicionais**. Livros, Mapas, Catálogo, Fascículos, Simpósios, Vídeos. Manaus. PNCSA/UEA. 2013. pp.157-173.

ALMEIDA, A. W.B. de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. In Zarate, C. (ed.). **Espacios urbanos y sociedades transfronterizas em la Amazonia**. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. 2012. Pp.167-187.

ANDERSON, Benedict. Mapa, Censo e Museu. In: **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**; tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BACHELARD, Gaston. A noção do obstáculo epistemológico. In: **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. Geografia das Religiões Africanas no Brasil. In: **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição uma Sociologia das interpretações de Civilizações**. Segundo Volume. São Paulo: Pioneira, 1971a.

---

\_\_\_\_\_. **As Religiões Africanas no Brasil:** Contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de Civilizações. Primeiro Volume. São Paulo: Pioneira, 1971b.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle das impressões em uma aldeia do Himalaia. In. **Desvendando Máscaras Sociais.** Rio de Janeiro. Trad. Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **Poder Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 13ª ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010a.

\_\_\_\_\_. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: **Poder Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 13ª ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010b.

\_\_\_\_\_. Compreender. In: **A miséria do mundo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Pp. 693-736.

\_\_\_\_\_. Por uma ciência das obras. In. **Razões Práticas:** sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Correa, Campinas, SP: Papyrus. 1996.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** 3ª ed. Editora Conquista. Rio de Janeiro, 1961.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália, São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Querebentã de Zomadonu:** Etnografia da Casa das Minas do Maranhão, 2ª ed. Rev. Atual. São Luís: Edufma, 1996.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Candomblé no Maranhão.** São Luís: Alcântara, 1987.

\_\_\_\_\_. **Candomblé, lei complexa.** São Luís, Alcântara, 1999.

FOUCAULT, Michel. A formação das Modalidades Enunciativas. In: **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. 26ª ed. São Paulo: Graal, 2013a. pp. 129-142.

\_\_\_\_\_. A função Enunciativa. In: **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

LACOSTE, Yves. **A geografia serve em primeiro lugar para fazer a guerra**. Ed. Papyrus, 1985.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Vol. 4, Rio de Janeiro. 1998.

POPPER, Karl. Introdução à lógica da ciência. In: **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 2007.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras**: introdução à antropologia brasileira. Vol. III. Rio de Janeiro: Livraria da Casa do Estudante do Brasil, 1943.

TUNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1974.

---

**“SOU DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA. E QUILOMBOLA ME CONSIDERO!”**

Danilo da Conceição Serejo Lopes<sup>1</sup>

## **Memorial**

Me chamo Danilo da Conceição Serejo Lopes, filho de Maria José Serejo Lopes e Antônio Carlos Serejo Lopes, nasci na comunidade quilombola de Canelatiua, na auto-designada terra da pobreza, uma das várias territorialidades específicas do Território Étnico de Alcântara. Canelatiua, assim como todo o município de Alcântara, tem a característica de uso comum das terras. Foi originalmente uma terra indígena, que mais tarde passou para domínio de particulares e atualmente é objeto de Ação Discriminatória movida pelo Governo do Estado do Maranhão pelo fato de estar dentro da área decretada pelo Estado para fins de utilidade pública com vistas à instalação da Base Espacial, muito embora, temos o título de propriedade devidamente registrado no Cartório de Alcântara desde 1915.

Sou de uma comunidade quilombola. E quilombola me considero! Antes de tudo, sou militante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara – MABE desde 2004, quando organicamente me inserir nos quadros políticos desse movimento.

Também sou de religião de matriz africana - o candomblé-pertencente à família ancestral do Ilê Axé Alagbedê Olodumáre situado em Paço Lumiar –MA, filho de Òsányìn, orixá ligado as ervas e a medicina tradicional.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Goiás; Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia pela Universidade Estadual do Maranhão; Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e do Grupo de Estudo Socioeconômicos da Amazônia (GESEA); Quilombola de Alcântara e militante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE).

Ingressei na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás (UFG) campus Cidade de Goiás em agosto de 2007<sup>2</sup> por meio de um seletivo especialmente aberto para beneficiários da reforma agrária e agricultores familiares, uma parceria da Via Campesina, Programa Nacional de Educação em Áreas de Reforma Agrária – PRONERA, Ministério da Educação e UFG<sup>3</sup>, cujo objetivo é ofertar aos povos do campo a formação acadêmica que historicamente lhes foi negada.

Ao término do curso no segundo semestre de 2012, elaborei Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) com seguinte tema: “O Direito Constitucional à Terra das Comunidades Remanescentes de Quilombos: o caso da Base Espacial de Alcântara – MA”. Assim, abordei a construção do direito de propriedade das comunidades quilombolas no Brasil pré e pós Constituição de 1988 relacionando o debate nacional com o conflito social das comunidades de Alcântara<sup>4</sup>.

Desde 2010 integro o grupo de pesquisa “Memória, Cidadania e Direitos Humanos” vinculado ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos, NDH5, da UFG.

Em 2012, participei do processo de mobilização e fundação do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), cuja atuação é movida pela “concepção de que os movimentos sociais são atores fundamentais na construção, fortalecimento e

---

<sup>2</sup> Desde 2007 sou membro da RENAP – Rede Nacional de Advogado Populares, que tem a finalidade de assessorar os movimentos sociais.

<sup>3</sup> Trata-se da conhecida Turma de Direito Evandro Lins e Silva, cuja experiência estar registrada no livro “O Direito do Campo no campo Direito: Universidade de elite versus universidade de massas”. Neste livro escrevi um artigo autobiográfico com o título: “compromissos com os povos do campo”.

<sup>4</sup> Ainda na graduação participei dos seguintes projetos de extensão: Perfil Sócio-Jurídico das Comunidades Quilombolas da Região da Cidade de Goiás – GO; Ciclo de Debates do Laboratório de Estudos e Pesquisa dos Direitos das Minorias - construindo um lugar comum ambos ocorridos em 2009 ambos ocorridos na Faculdade de Direito, *Campus* Cidade de Goiás no Laboratório de Direito das Minorias.

<sup>5</sup> <http://www.ndh.ufg.br/>

aperfeiçoamento dos instrumentos e mecanismos de intervenção do - Estado nos conflitos sociais<sup>6</sup>”.

Atualmente sou bolsista do “Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: processo de capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais” executado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA com financiamento do Fundo da Amazônia do Bando Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social/BNDES, aonde ministro cursos de Legislação Ambiental e Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais no Estado do Maranhão.

Recentemente, fui convidado pelo PNCSA a integrar a equipe do Projeto de Pesquisa “Processos diferenciados de territorialização e ação pedagógica junto aos povos e comunidades tradicionais” financiado com recursos do PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, que tem por objetivo maior ministrar cursos da Convenção 169 da OIT em várias regiões do Brasil.

Também integro a equipe de pesquisadores do “Projeto Fortalecimento Institucional do Núcleo Nova Cartografia Social da Amazônia, núcleo Maranhão: arqueologia dos engenhos da Baixada Maranhense”, executado pelo GESEA<sup>7</sup> – Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

Há três anos sou convidado pela Rede Social de Justiça e Direitos Humanos para compartilhar a autoria do Relatório Direitos Humanos no Brasil, sendo que construi em parceria com o Advogado e Assessor Jurídico da CONAQ, Roberto Rainha os artigos inerentes aos anos de 2010, 2011 e 2012 sobre a questão quilombola nacional.

---

<sup>6</sup> [http://ipdms.blogspot.com.br/p/quem-somos\\_17.html](http://ipdms.blogspot.com.br/p/quem-somos_17.html)

<sup>7</sup> Integro o Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia, GESEA, desde 2012, o que me permitiu ter uma maior visão dos conflitos que povos e comunidades tradicionais do Maranhão experimentam.

A militância no MABE me proporcionou participar de várias fases que a luta das comunidades quilombolas de Alcântara alcançou. Pude acompanhar e participar de várias reuniões e outros momentos que tiveram como objeto de discussão o Programa de Desenvolvimento Local, Integrado e Sustentável - o DELIS; o funcionamento do Grupo Executivo Interministerial – GEI/Alcântara e Programa de Alcântara Cidade Sustentável (ainda em execução). Ambos tem o objetivo comum de promover o desenvolvimento sustentável de Alcântara.

Minha trajetória acadêmica sempre esteve relacionada com minha militância, o que me permitiu compreender, que o Direito é a expressão mais petrificada da luta de classes e, neste jogo os interesses que predominam são os da elite dominante, ao passo que, as minorias étnicas são mantidas na invisibilidade estatal, o que significa dizer, que tem-se aí o distanciamento de políticas públicas e de direitos. Neste sentido, propostas como a do presente mestrado podem ser transformadas em instrumento científico a serviço dessas minorias. E esta expectativa que alimenta o desejo de fazer o mestrado em tela, ou seja, colocar o conhecimento científico a disposição dos grupos historicamente excluídos.

## **A trajetória, a militância e os desafios epistemológicos: a lógica da pesquisa e o campo<sup>8</sup>**

### **Introdução: a situação empírica e o conflito social**

Na década de 1980 o governo brasileiro decidiu por implantar uma base de lançamentos de foguetes em Alcântara, Estado do Maranhão, como parte integrante da Política Espacial Brasileira, instituída no Brasil

---

<sup>8</sup> Capítulo da dissertação intitulada “As territorialidades específicas como categoria de análise na construção do direito de propriedade das comunidades de Alcântara-Ma” orientada por Patrícia Portela Nunes e co-orientada por Leonardo Avritzer, defendida em 24 de setembro de 2015 com banca composta Patrícia Portela Nunes, Alfredo Wagner Berno de Almeida e Sheila Dourado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).



na década de 1960 (COSTA FILHO, 2002), com o objetivo de incluir o Brasil no seleto grupo de países que exploram a tecnologia espacial no mundo.

As duas primeiras ações concretas que buscaram efetivar a nascente política espacial brasileira é a construção, ainda na década de 1960, do Centro de Lançamento da Barreira do Inferno (CLBI), em Natal, Rio Grande do Norte; e a Base Espacial de Alcântara, institucionalmente denominada de Centro de Lançamento de Alcântara, o CLA, construído na década de 1980. O CLA é justificado pela observância da incapacidade técnica e operacional apresentadas pelo CLBI no lançamento de foguetes de médio e grande porte. Condições essas que o município de Alcântara, na visão técnica dos planejadores, oferece com ampla vantagem. Dentre elas, destacamos a proximidade com a Linha do Equador, o que se traduz em significativa economia de combustíveis em lançamentos de foguetes e outro artefato tecnológico no espaço; e a localização do CLA, defronte ao oceano atlântico, o que oferece, dessa forma, maior segurança nos lançamentos em caso de possíveis acidentes.

Ocorre que, essa política de desenvolvimento aeroespacial do Estado brasileiro, a partir de Alcântara, traduz-se em meio a um conflito social, porque se confronta com os interesses e direitos de propriedade das comunidades quilombolas, nos termos do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT da Constituição Federal de 1988.

Em 1980, o governo do Estado do Maranhão publicou o Decreto 7.820<sup>9</sup> desapropriando, para fins de interesse social, uma área de 52 mil hectares, com vistas à implantação do CLA. Posteriormente, em 1991, essa área foi ampliada pelo então presidente Fernando Collor em mais 10 mil hectares, perfazendo um total de 62 mil hectares<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Decreto nº. 7.820, declarando de utilidade pública para fins de desapropriação, de autoria do então governador do Estado do Maranhão, o Sr. João Castelo.

<sup>10</sup> Os decretos, estadual e federal, resultaram no deslocamento compulsório de 312 famílias de 23 povoados para as ditas agrovilas, especialmente planejadas para este fim (ALMEIDA, 2006) gerando uma série de impactos de ordem cultural, econômica, social e ambiental para as comunidades deslocadas que se arrastam até os dias atuais. O conflito social gerado pelo modelo fundiário imposto a partir da implantação do CLA reverberou

---

Vários são os problemas que afetam os povos e comunidades tradicionais no Brasil, especialmente, na Amazônia. Esses problemas são, principalmente, em função de grandes empreendimentos (como é o caso de Alcântara) que, em muitos casos, instalam-se em seus territórios. As relações socioculturais existentes nas áreas ocupadas por eles – o modo de viver, de criar e de fazer – nos possibilitam entender que não se trata simplesmente de uso de terra, mas de algo que transcende à ideia de propriedade pregada pelos clássicos manuais de Direito Agrário. Ao passo que,

à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O' DWYER 2010, p. 20).

Essa assertiva firma-se como posição teórica na presente pesquisa por defender a manutenção do uso comum da terra para esses grupos sociais, posto que é a principal forma de assegurar que as gerações desses grupos tenham direito ao futuro. Mas não é só isso, é ainda permitir a reprodução social e cultural de um povo, como também a manutenção de sua identidade étnica. Para além desses aspectos, é preciso dizer: trata-se de uma estratégia desses grupos sociais concebida no movimento político que visa certamente à permanência na terra nos moldes tradicionais que sempre foram usadas.

O que se verifica, empiricamente, é a apropriação coletiva dos recursos da natureza, inclusive a terra, determinada por normas sociais historicamente estabelecidas. Quer dizer, a característica marcante das

---

para a esfera jurídica, pese ao fato de a maioria das famílias e terras desapropriadas foram indenizadas ou mesmo sofreram algum de reparação pelos danos sofridos.

comunidades de quilombo é o uso comum dos recursos da natureza. Almeida (2011)<sup>11</sup> assevera que:

O fato da propriedade não ser necessariamente individualizada e aparecer sempre condicionada ao controle de associações comunitárias torna-a, entretanto, um obstáculo às tentativas de transações comerciais e praticamente as imobiliza enquanto mercadoria. As terras das comunidades quilombolas cumprem sua função social precípua, quando o grupo étnico, manifesto pelo poder da organização comunitária, gerencia os recursos no sentido de sua reprodução cultural, recusando-se a dispô-los às transações comerciais (ALMEIDA 2011, p. 122).

A denominada “propriedade comum” ainda é algo novo na literatura jurídica especializada, máxime porque o conceito de propriedade privada ainda repousa nos pressupostos liberais, cujos valores a conduzem para uso individual e os torna objeto de mercado, de circulação; renegando, dessa forma, realidades sociais como a apropriação coletiva da terra e dos recursos da natureza.

Nesse sentido, é oportuno citarmos o professor José Heder Benatti, “entende-se por propriedade comum as áreas de uso para a agricultura, pecuária, extrativismo animal e vegetal das populações tradicionais, regularizadas pelo poder público.(BENATTI, 2011, p. 93). Continuando sua análise, Benatti aduz ser “um arranjo jurídico primário, porque aqui é tida uma comunidade que vive certos valores e os preserva, valores esses peculiares, ciosamente preservados ao longo de gerações, valor que merece nosso respeito e nossa compreensão”(BENATTI, 2011, p. 96).

Benatti afirma ainda que “a legitimação da propriedade comum está na capacidade do grupo social se apropriar de determinados recursos e, com o passar do tempo construir regras de uso, e manejo dos recursos florestais a ser respeitadas pelos membros da comunidade” (Idem, p. 96). Para o autor,

---

<sup>11</sup> ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *Os Quilombos e as Novas Etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011 p. 122.

Quando nos referimos à propriedade comum não se trata somente da terra, mas envolve as regras de administração dos recursos naturais desenvolvidas pelas populações tradicionais, os seus arranjos institucionais e sociais, pois a dissolução desse arcabouço jurídico consuetudinário e de sua base institucional local pode levar à desagregação do grupo social que se apropriou daquela gleba de terras, como também à degradação dos recursos naturais ( BENATTI, 2011, p. 96).

Relevante, o debate travado por Benatti, mas traz algumas preocupações. A primeira refere-se ao fato de o autor condicionar a “propriedade comum” a um aparato regulador do poder público. Com a devida *vênia*, a noção de propriedade colocada pelo autor se aproxima de uma visão assimilacionista e integracionista da propriedade, desconsiderando a autodeterminação dos povos e os valores que, para eles, autorizam acionar o direito de propriedade. Em uma vertente analítica maior, esse pensamento em efeito reverso retira a capacidade de as práticas sociais se transformarem em instrumento afirmador de direitos, neste caso, o direito de propriedade.

Para o autor, a legitimação da propriedade comum está relacionada a capacidade de apropriação dos recursos naturais e, ainda objetiva, dessa maneira, a propriedade à aparatos reguladores do Estado, negando assim a identidade étnica de diversos grupos tradicionais que estão relacionados à ideia de propriedade construída para cada grupo.

Debruçamos um pouco mais de atenção aos ensinamentos de Benatti. No nosso modo de ver, essa concepção de “propriedade comum” não se ajusta à discussão que pretendemos fazer e ao entendimento que a realidade empírica tem nos revelado na pesquisa, tampouco se amolda ao embate teórico que pretendemos travar aqui. No nosso entender, no que diz respeito à propriedade quilombola, ela é formatada e acionada por outros elementos, tais como os fatores étnicos que, via de regra, são invisibilizados pelos agentes oficiais de regularização fundiária. Em outras palavras, o alcance e a abrangência de um território quilombola são dados pela própria comunidade, considerando aquilo que lhes é prioridade ou

essencial e, para isso, não é preciso que existam aparatos legais que digam o alcance do território.

E mais, a expectativa de propriedade, está diretamente relacionada à trajetória de cada grupo social. Isto é, a configuração da propriedade para os povos e comunidades tradicionais não depende de aparatos jurídicos reguladores. Estes aparatos cumprem a função de possibilitarem o reconhecimento, observando o princípio do autorreconhecimento, que por sua vez está intimamente relacionado ao território.

Logo, caberá, no nosso modo de ver, ao artigo 68 do ADCT reconhecer o território apontado pela própria comunidade, considerando fundamentalmente a trajetória da comunidade.

Temos ainda que considerar que essa forma jurídica de propriedade está intimamente relacionada às territorialidades específicas e suas fronteiras, gerando, como já dissemos, uma expectativa de direito. Nosso desafio aqui é inquirir como é construída essa expectativa de direito a partir das referidas territorialidades<sup>12</sup>.

Um elemento crucial colocado à pesquisa é a averiguação das interferências diretas de medidas adotadas pelo programa aeroespacial brasileiro no território das comunidades quilombolas de Alcântara e suas implicações no processo de regularização fundiária do território quilombola, compreendendo os vários enunciados de agentes estatais. A execução desse programa, a partir da Base espacial de Alcântara, constitui medida de desenvolvimento nacional. Isso inclui o CLA na seara dos grandes projetos de desenvolvimento econômico do País<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ao longo do desenvolvimento da dissertação, procurei demonstrar como se dão o uso e a ocupação, e a definição de um território face à situação de conflito com o CLA, para entender em que medida a apropriação coletiva dos recursos naturais e da terra como resultante de um processo social, econômico e político, se agita a ponto de acionar o direito de propriedade, ou mesmo gerar uma expectativa de direito, fundamentada nos valores sociais e históricos dos grupos.

<sup>13</sup> Nesse contexto, os modelos de desenvolvimento na Amazônia têm adotado duas grandes tendências, a primeira “está relacionada ao papel do Estado na região, que tem se

---

A questão do desenvolvimento econômico frente aos povos e comunidades tradicionais não constitui tema maior de nossa reflexão na presente pesquisa, embora, se admita que este seja um dado do qual não pudemos nos dar ao luxo de não debatermos, pois o trabalharemos quando da análise dos discursos que transpassam o processo de implantação do CLA no quarto capítulo.

É nesse contexto de conflito social que a pesquisa pretende se desenvolver, tomando como conjunto analítico as territorialidades específicas de Alcântara – MA. As territorialidades específicas não assumem aqui um significado com vistas a nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados. As “territorialidades de que tratarei adiante podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2006, p. 25).

### **A construção do objeto de pesquisa: crítica á primeira formulação como instrumento de reflexão**

A presente pesquisa encontra suas primeiras reflexões ainda em sede de monografia jurídica defendida na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás, *campus* Cidade de Goiás, em julho de

---

ocupado em promover o desenvolvimento pelos interesses dos que demonstram interessados em explorar economicamente a região<sup>13</sup>” (SHIRAIISHI NETO, 2011, p. 26). A segunda, na maioria das vezes entrelaçada com a primeira, e [...] refere-se à emergência dos movimentos sociais na região amazônica, que se definem e são autodefinidos por critérios de identidade étnica, e reivindicam a manutenção e garantias de direitos, diante das situações que lhes apresentam adversas. O avanço da exploração econômica sobre as terras e os recursos naturais põe em risco as formas de reprodução física e cultural dos mais variados grupos (SHIRAIISHI NETO, 2011, p. 27).

2012, sob o título: *O Direito Constitucional à Terra das Comunidades Remanescentes de Quilombo: o caso da Base espacial de Alcântara – MA*. Naquele momento, a pesquisa se limitou a descrever o conflito fundiário experimentado pelas comunidades quilombolas de Alcântara, decorrente da implantação da Base Espacial em Alcântara, como também, trouxe à baila o debate hermenêutico em torno da aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (CF/88, ADCT art. 68), referente ao direito de propriedade das comunidades quilombolas no Brasil e legislação correlata. Não escaparam ao nosso estudo temas de direito internacional respeitantes aos direitos territoriais, como é o caso da Convenção n.º. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (C169). Também não deixamos de lado as necessárias reflexões acerca da política aeroespacial brasileira e seus efeitos sobre a vida social das comunidades quilombolas de Alcântara.

As primeiras reflexões ali colocadas foram objeto de elogios pela banca examinadora, tendo alcançado nota máxima e indicação para publicação pelo fato de, nas palavras da banca, ir além da seara técnica do Direito e alcançar outras ciências como a sociologia, a política, a história e a antropologia, e mais, dispor de uma relevante articulação teórica. Por outro lado, várias observações e recomendações, foram feitas para melhorar questões relativas aos conceitos ali colocados, mas que não foram devidamente aprofundados e analisados.

Narcisismo intelectual é algo para as cabeças bem feitas, escoladas. Não é o meu caso! O que desejo aqui, para o “bem da ciência”, é homenagear a dúvida (como diria Bachelard) e formular questões críticas, além de suspender o princípio do dado e acabado tão querido pela ciência reservada à exclusiva satisfação da curiosidade. É preciso reconhecer, produção científica não se restringe a citações bibliográficas, tampouco, passar superficialmente por várias áreas do conhecimento, tal como o fiz na monografia.

O que está em jogo também é a minha tentativa de realizar o deslocamento epistemológico em relação à monografia jurídica. É,

portanto, uma fuga da supremacia da razão jurídica dominante. Neste sentido, o professor Luis Alberto Warat vai nos ensinar que

[...] a trajetória epistemológica tradicional concebe o mundo social como sendo um sistema de regularidades objetivas e independentes. Esta proposta sugere a coisificação das relações sociais, o que permite concebê-las em seu estado ingênuo. É precisamente a perda dessa ingenuidade que vai permitir a formação de uma história das verdades, que nos mostre os efeitos políticos das significações na sociedade (WARAT, 1987).

Os limites da monografia como *experiência primeira* não permite o aprofundamento teórico, sobretudo, num curso profundamente marcado por positivismos alicerçados no “paradigma hegemônico ocidental”, incapaz de *olhar* para novas realidades sociais, que também constroem direitos. Ao contrário,

[...] a primeira experiência ou, para ser mais exato, a observação primeira, é sempre um obstáculo inicial para a cultura científica. De fato, essa observação primeira se apresenta repleta de imagens; é pitoresca, concreta, natural, fácil. Basta descrevê-la pra se ficar encantado. Parece que a compreendemos (BACHELARD, 1996, p. 25).

Produzir uma monografia nos moldes do atual pensamento jurídico predominante nas Escolas jurídicas é quase sempre aplicar os dispositivos de lei ao caso em exame, oferecendo respostas prontas e acabadas à lide em questão, sem que se oferte qualquer flanco epistemológico aos estudantes formandos, ao final, operadores de Direito, mas, quase nunca construtores de direitos.

Muito embora a monografia tenha buscado lentamente se afastar desse pressuposto literário, percebi após uma releitura e a par de um melhor aporte teórico que, ao debater as violações de direitos humanos perpetradas pelo Estado brasileiro contra os direitos territoriais das comunidades quilombolas de Alcântara, limitei-me a apontar quais os



direitos foram violados em decorrência da inobservância do dispositivo de lei, reproduzindo, dessa maneira, uma interpretação científica incapaz de formular questões críticas. Isto é, uma ciência que não oferece qualquer desafio ao pensamento jurídico hegemônico, permanecendo, assim, restrita à lógica própria do pensamento jurídico, ou como diria Warat (1987), ao “senso comum teórico dos juristas”.

Sendo assim, é preciso colocar em suspenso o conhecimento anterior para que se promova a formulação de novas questões que possibilitem uma produção científicamais analítica e reflexiva. Como bem leciona Gaston Bachelard, “o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que é, no próprio espírito, obstáculo a espiritualização” (BACHELARD, 1996, p. 17). Ao criticar a monografia jurídica em questão, não o faço com o propósito de desprezá-la, tampouco, menoscabar o esforço que empreendi naquela oportunidade, ao contrário, trata-se de romper com a “ingenuidade” ali experimentada e, a bem da verdade, é com a mais generosa tranquilidade e franqueza que elaboro as ponderações em torno da referida monografia, pois nutro a profunda consciência que

[...] a construção do objecto – pelo menos na minha experiência de investigador – não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de ato teórico inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efectua não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas, sugeridos por o que se chama de ofício, quer dizer, esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo tempo minúsculas e decisivas (BOURDIEU, 2010, p. 27)<sup>14</sup>.

Neste contexto, é que se dá a presente pesquisa, ou seja, colocar em suspenso o objeto de pesquisa iniciado na graduação para, agora em

---

<sup>14</sup>Cf. BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: *O Poder Simbólico*. Tradução Fernando Tomaz – 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

sede da Dissertação submetê-la a uma *reflexividade*. Trata-se de discutir criticamente a citada monografia jurídica para, em seguida, avançar no processo de cognição científica.

O objeto de estudo, não é algo dado e acabado. Por isso, entendo que seja importante trazer alguns elementos que colaboram na construção do objeto de estudo. As dificuldades que aponto na elaboração do texto monográfico consistem num problema cujas raízes não estão à vista. São latentes e, escavar para trazê-las à tona é uma tarefa que exige um maior e mais direcionado, o que não é nosso objetivo aqui, no entanto, é preciso oferecer algumas reflexões preliminares sobre o tema.

O que se tem como eixo central na presente pesquisa é o estudo da construção das expectativas de direito de diferentes grupos sociais que se apresentam ao Estado brasileiro como comunidades quilombolas frente a uma situação de conflito social.

### **O campo de pesquisa: a trajetória e o lugar de fala**

Antes de tudo, é preciso dizer: a pesquisa de que falo é também o meu lugar de fala. É o meu lugar de fala porque é de onde exerço minha luta política, minha militância junto às organizações representativas das comunidades quilombolas de Alcântara. Discutir a pesquisa quando se é parte dela, requer um grande esforço no sentido de se desprender do que parece estar pronto, resolvido. Submeter o que apreendemos e absorvemos ao longo de toda uma trajetória de vida não é tarefa das mais fáceis.

Exatamente por transitar em qualquer tempo pelo meu objeto de pesquisa, gozando da confiança conquistada na militância política, é que não tive um tempo cronológico ou cronograma rigidamente definido para realizar o campo.

Também não tive um planejamento que poderia chamar de *survey*, essa palavra emprestada do inglês, muito querida nas dissertações e teses que tenho visto para designar esse período prévio de contato com a

pesquisa. Não vou recorrer a esse termo que já virou modismo em vários escritos a fora pelo simples fato de que a coleta de dados, análises e outras coisas referidas à pesquisa já terem sido impostas pelas circunstâncias de agendas políticas do movimento, não sendo contínuo, tampouco linear. Por isso, também, penso não caber aquele termo.

O fato de ser de Alcântara e militante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara – MABE há pelo menos uma década, constituiu-se em uma espécie de *obstáculo epistemológico* na medida em que minha trajetória pode ser interpretada como facilitadora aos dados de pesquisa e demais informações o que, em tese, inibiria a pretensa reflexão.

A tarefa mais complicada imposta pela pesquisa de campo é a de colocar em suspenso o conhecimento dado e adquirido ao longo da militância e de profunda convivência. Trata-se de problematizar a própria trajetória e procurar desnaturalizá-la. Não é uma tarefa simples, muito embora, *a priori*, pareça.

Alcântara é um campo de estudo significativamente explorado, cujos estudos se dão, na maioria das vezes, em função do conflito fundiário em que figuram como partes o governo brasileiro e as comunidades quilombolas, ou evidenciando os aspectos antrópicos desse território.

Nesse contexto de tantos escritos, produzir tomando como campo e objeto o município de Alcântara é sempre um jogo perigoso. De frente, já se apresentam dois grandes riscos, os quais assumo correr, quais sejam: primeiro, o de se elaborar uma *pesquisa reprodutiva*, isto é, aquela cujas fontes são apenas os estudos já elaborados sobre uma dada situação – no caso, Alcântara. O perigo aqui está em incorrer no mesmo caminho de autores que vão tecendo uma rede *cumpliciosa* de citações de uns aos outros que, ao final, se robustecem a tal ponto de se constituir num esquema interpretativo acerca do dado colocado sem, contudo, apresentar avanços epistemológicos. Considerando que sou atuante na luta das comunidades quilombolas pelo seu território, tem-se o segundo risco, o de elaborar uma *pesquisa panfletária*, aquela que busca validar pelo viés supostamente

científico as reivindicações políticas do movimento, mas, na realidade, afasta-se dos pressupostos científicos sérios, sobretudo, aqueles que venho considerando de grande valia: a *reflexividade* e a *capacidade* de problematizar o objeto de estudo.

São riscos, como já disse, assumidos, mas que não desejo referendá-los. Não quero, com isso, dizer que a Ciência é neutra ou imparcial, mesmo porque ela não o é. É preciso problematizar o paradigma posto, e oferecer as condições de possibilidades para novos paradigmas que possam atinar para as novas realidades jurídicas.

A construção do objeto de estudo perpassa necessariamente pelas imposições dadas pela pesquisa e isso implica na afirmação de certo referencial teórico, que fica ao livre arbítrio do autor e sempre considera sua trajetória pessoal, política e acadêmica. Mas é preciso que os pressupostos de análise sejam lúcidos, gozem de franqueza e planem no rigor científico e, assim, escapar aos gêneros que estou chamando de *pesquisa reprodutiva* e *pesquisa panfletária*.

Ser de Alcântara, ser militante do MABE e atuar na defesa dos direitos das comunidades quilombolas foram motivos que me levaram a cursar Direito na Universidade Federal de Goiás – UFG, em demanda política articulada pela Via Campesina, uma organização mundial de camponeses e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST.

Minha experiência de movimento sempre me conduziu para uma leitura crítica do direito. Isso foi se construindo, gradativamente, no decorrer do curso, na Cidade de Goiás - GO. A primeira turma de Direito constituída por beneficiários da Reforma Agrária e Agricultores Familiares, iniciada em 2007 e com término em 2012, na UFG, foi uma experiência concreta de crítica ao Direito no que toca ao ensino, interpretação de dispositivos de lei e produção acadêmica, ela foi considerada pelos professores daquela instituição ensino, bastante forte e crítica.

Essa turma de bacharéis e bacharelas em Direito é uma grande marca na construção das ações afirmativas de cunho educacional na

história do Brasil. Até então, não se tinha notícias na história do ensino de Direito no Brasil duma experiência desse porte dentro de uma universidade, quer pública, quer privada. Mas, sua ousadia não se limita a esse fato. Ela é maior. Seu alcance e sua abrangência perturbaram a ordem posta, enfrentamos e rompemos paradigmas do pensamento social e político vigente no país. Rompemos, enfaticamente, o paradigma do ensino jurídico no país.

E isso provou a imediata reação de setores conservadores da sociedade, como jornais impressos de grande circulação e a Ação Civil Pública, movida pelo Ministério Público Federal de Goiás – MPF/GO.

Como já fora dito, sou egresso dessa turma e pude acompanhar e sentir o drama, juntamente com meus pares, o *peso da caneta de um juiz* ao acolher o pedido de extinção da turma, feito pelo MPF/GO, alegando *desvio de finalidade* do PRONERA – Programa Nacional de Educação em Áreas de Reforma Agrária – ao destinar recursos públicos à manutenção do referido curso, corroborando para o alegado argumento de “que o habitat do profissional do Direito, em qualquer de suas vertentes, é o meio urbano” (FON FILHO, 2012, p. 127). Esse argumento revela, em termos operacionais, como o direito dispensa tratamento ou pensa os povos do campo. Em outras palavras, nessa perspectiva, não são sujeitos de direitos (tema que transversa este estudo) por uma única razão: não estão nos centros urbanos, onde estão localizadas as tribunas da Justiça.

Essa experiência pode ser vista no livro “O direito no campo do Direito: Universidade de elite *versus* Universidade de massas<sup>15</sup>”, organizado pelos professores Aton Fon Filho, José do Carmo Alves Siqueira e Juvelino Strozake, que narra o caminho percorrido para constituição da referida turma e a trajetória de seus educandos e educandas.

O pensamento de que a atuação do operador do Direito está restrito ao meio urbano é materializado nos diversos códigos legais que

---

<sup>15</sup>Cf. FON FILHO, Aton; SIQUEIRA, José do Carmo Alves; STROZAKE, Juvelino. (Orgs). *O direito do campo no campo do direito: universidade de elite versus universidade de massa*. 1ed. Outras Obras: Dobra Editorial. São Paulo, 2012.

tratam do direito de propriedade, com especial ênfase na propriedade privada, desmerecendo em termos *doutrinários* a propriedade comum. Pouco, muito pouco, têm-se produzido sobre a propriedade comum no Brasil, mesmo tendo merecido lugar no texto constitucional de 1988, em relação à produção referida à propriedade privada.

### **O campo de pesquisa: a experiência com outros povos**

No curso das disciplinas, procurei me envolver em diversos projetos de pesquisa no âmbito do Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia (GESEA) e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), ambos grupos de pesquisa coordenados pelo Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Como resultado preliminar da pesquisa de campo, foi possível perceber a noção de “propriedade” de terras acionada no domínio das relações e referidos aos autodesignados povos e comunidades tradicionais, por meio da realização, ainda em 2013 e 2014, decursos de legislação e direitos territoriais em vários lugares do país e com diferentes povos e comunidades tradicionais.

Destaco alguns dos lugares onde ministrei cursos: Barcarena – PA, com indígenas e quilombolas; Monção – MA, com quilombolas; Imperatriz – MA, com assentados, quilombolas e quebradeiras de coco babaçu; Bom Jardim – MA, com povos indígenas da etnia *tenetehara*; Paço do Lumiar – MA, com povos de terreiro (*Ilê Axé Alagbede Olodumáre*); Altamira – PA, com povos atingidos pela Usina Hidrelétrica de Belo Monte; e Porto Velho – RO, com o povo indígena *Cassupá*.

Essa experiência me possibilitou perceber as noções de “propriedade”, “terra” e “território” para cada povo, com os quais realizei os cursos, pois foi o que me permitiu pensar os elementos que acionam o direito de propriedade para cada um deles e, dessa forma, conceber propriedade além do campo que pesquisei e além da codificação positivista.

Meu contato com a Convenção nº. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais (C169) da Organização Internacional do Trabalho - OIT é anterior a minha entrada no curso de Direito. Entrei na faculdade em 2007, mas, desde 2005, o MABE, em parceria com a Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, realizou diversas oficinas de legislação territorial em comunidades quilombolas de Alcântara, cujo foco maior foi a referida Convenção.

Ao término dessas oficinas, ficou decidido, no âmbito do Fórum em Defesa de Alcântara, que se ofereceria uma denúncia contra o Estado brasileiro na Organização Internacional do Trabalho – OIT pelo não cumprimento da Convenção, especialmente, pelo desrespeito ao direito de consulta nela consagrado.

### **Os enunciados discursivos e as fontes secundárias de investigação**

Para refletir essas questões, tomarei como ponto de análise documentos inerentes ao objeto de estudo e ao campo em questão. Documentos e arquivos possuem enunciados, portanto, minha tarefa aqui é abstrair o real e o possível dos documentos e arquivos analisados. É importante ainda sublinhar a preocupação em ponderar documentos e arquivos de todos os lados, isto é, aqueles gerados pelos agentes sociais e os gerados pelo governo e defensores do programa aeroespacial brasileiro, compreendendo que *arquivo*<sup>16</sup>

[...] não é a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem um conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas* (FOUCAULT 2000, p. 95 - Grifos do autor).

---

<sup>16</sup>Cf. FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

E é essa noção, tomada de empréstimo de Foucault, que vai movimentar o desenvolvimento desta pesquisa. O conjunto de arquivos e documentos aqui separados constitui um conjunto de enunciados articulados entre si, capazes de determinar os rumos do conflito social experimentado pelas comunidades quilombolas de Alcântara.

Não se trata de buscar entender os significados dos documentos ou mesmo de glosá-los, mas tomá-los como enunciados reais e possíveis. Foucault<sup>17</sup> (2013, p. 16), em *O Nascimento da Clínica*, questiona:

Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram, é tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outros e outros lugares sejam exclusivamente tratadas sob o jogo do significante e do significado? Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico?

O desnivelamento sofrido entre os discursos, em detrimento da ciência circunscrita a comentários, em muito preocupou Foucault. Em sua aula inaugural (1970), no Collège de France<sup>18</sup>, o autor já antecipara sua reflexão colada acima e lançara o seguinte pensamento: “o comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado” (FOUCAULT, 2013, p. 24). Ao analisar arquivos e documentos, conforme pretendo, todo cuidado epistemológico deve ser empreendido para não incorrer em comentários.

---

<sup>17</sup>Cf. FOUCAULT, Michel. *O nascimento da Clínica*. Trad. Roberto Machado. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, 23 ed. São Paulo: Edições Loyola 2013.



Em *O Nascimento da Clínica*, ao tomar os documentos e arquivos como enunciados possíveis e reais, Foucault afasta qualquer possibilidade de glosa. O autor é enfático:

Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhes são contemporâneos aos quais se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a história sistemática dos discursos (FOUCAULT, 2013, p. 16).

Michel Foucault não trabalha com a interpretação do discurso, nem com o seu significado, e sim com o que efetivamente está no enunciado. Essa questão dos enunciados ocupou tanto Foucault que ele escreveu vários livros sobre o assunto. Além dos já citados anteriormente, foram publicados também *A História da Loucura*<sup>19</sup>, em 1972 e *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*<sup>20</sup>.

### **Algumas considerações**

A pesquisa que desenvolvi, não só neste trabalho, mas que venho realizando ao longo do tempo acadêmico, é reflexo da minha trajetória de vida, ou seja, é expressão de minha atuação política, religiosa e pessoal, que busquei assimilar ao campo da ciência.

A ciência, por sua vez, em termos de pesquisa, atende sempre as imposições do campo, conforme nos ensina Bourdieu em “Os usos sociais

---

<sup>19</sup>Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*: na idade clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2013.

<sup>20</sup>Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as Coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: TamnueMuchil. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

das ciências, por uma sociologia clínica do campo científico” (Bourdieu, 2002) e em “Um esboço de auto-análise” (Bourdieu, 2005). É um pouco isso que procurei trabalhar no primeiro capítulo, deixando de recorrer ao gênero bibliográfico, tendo em vista que esse tipo de pesquisa não me é querido.

Não se trata de recorrer ao gênero autobiográfico, pois este não constitui meu interesse maior e nem é, algo que me desperte grandes estímulos. É importante sublinhar que o texto ora apresentado é uma síntese do primeiro capítulo da Dissertação em que realizo uma série de reflexões alusivas referidas ao campo e a pesquisa, procurando conectar com outros elementos que no meu entender formam um caráter acadêmico.

Ao contrário do que se apresenta, o fato de pertencer ao campo e objeto pesquisado não significa o trânsito tranquilo e facilitado pelos dados e informações apresentas. Aqui, este fácil trânsito assume papel de obstáculo epistemológico, na medida que pode impedir maior reflexividade. E disso procurei me afastar, como devem ter percebido.

De igual modo, o fato de o campo contar com relevantes estudos, como é o caso de Alcântara também ajuda bastante, mas é preciso ter clareza para lidar e elaborar uma pesquisa que não se limite a reproduzir esquemas interpretativos consolidados. Não estou a sugerir o abandono de certos esquemas interpretativos, mas é preciso tomá-los com o olhar crítico, suspendê-los.

O texto que acabamos de apresentar é marcado pela cautela. Talvez não seja visto pelo leitor (ou leitora) como algo estimulante, pois, se coloca sempre do lado dúvida e pelo receio de incorrer aos gêneros da ciência *panfletário* ou *reprodutiva*. Não é um texto que apresenta respostas dadas e acabadas. Nem é nossa pretensão!

O que se tem aqui em termos de novidade, não é o campo nem o objeto estudado. No meu sentir, o que se apresenta como “novo” é a forma como enfrento o campo e o objeto em questão problematizando minha inserção nesse contexto, considerando que parte disso. Igualmente

enfrentando o desafio de construir uma epistemologia calcada em reflexões imanentes ao campo.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011 p. 122.

\_\_\_\_\_, **Os quilombolas de Alcântara e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. vol. 1, Brasília: MMA, 2006.

\_\_\_\_\_, **Os quilombolas de Alcântara e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**.vol. 2, Brasília: MMA, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu – 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENATTI, José Heder. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (Orgs.). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2011.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz – 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. Tradução Denice Barbara Catani - São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

COSTA FILHO, Edmilson. **A Política Espacial Brasileira**: a política científica e tecnológica no setor aeroespacial brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

DAVIS, Shelton H (Org). **Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

FON FILHO, Aton; SIQUEIRA, José do Carmo Alves; STROZAKE, Juvelino. (Orgs). **O direito do campo no campo do direito**: universidade de elite versus universidade de massa. 1ed. Outras Obras: Dobra Editorial. São Paulo, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, 23 ed. São Paulo: Edições Loyola 2013.

\_\_\_\_\_, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_, Michel. **As palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: TamnueMuchil. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_, Michel. **História da Loucura**: na idade clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_, Michel. **O nascimento da Clínica**. Trad. Roberto Machado. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.) et al. **Caderno de debates**: nova cartografia social – Territórios Quilombolas e Conflitos. Manaus: UEA Edições, 2010.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº. 169 sobre povos indígenas e Tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 2011.

SEREJO LOPES, Danilo da Conceição. **O Direito constitucional à terra das comunidades remanescentes de quilombo: o caso da Base Espacial de Alcântara - MA.** (91 pp.). Monografia Jurídica - Universidade Federal de Goiás/Campus Cidade de Goiás: 2012.

SHIRAISHI NETO, Joaquim et al. (Orgs.). Novos movimentos sociais e padrões jurídicos no processo de redefinição da região amazônica. In: **Meio Ambiente Território e Práticas Jurídicas: enredos em conflito.** São Luís: EDUFMA, 2011.

WARAT, Luís Alberto. As vozes incógnitas das verdades jurídicas. **Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, p. 57-61, jan. 1987. ISSN 2177-7055.

---

***“NESTA CONVIVÊNCIA COM AS COMUNIDADES PESQUISADAS, TRAGO PARA A DISCUSSÃO AS REFLEXÕES DE UM POVO QUE LUTA COM SUAS MANIFESTAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS, A FIM DE GARANTIR A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E TER SEUS DIREITOS ASSEGURADOS”***

Geovania Machado Aires<sup>1</sup>

### **Uma experiência de estudo etnográfico no Território do Formoso**

As palavras e as coisas que serão ditas aqui são resultado de minhas observações, pesquisas e vivências nas duas comunidades do Território do Formoso, situado na Baixada Maranhense, no município de Penalva. **Nesta convivência com as comunidades pesquisadas, trago para discussão as reflexões de um povo que luta com suas manifestações e práticas culturais, a fim de garantir a liberdade de expressão e ter seus direitos assegurados.** É uma espécie de memorial, também, que recorta, temporalmente, minha relação com a comunidade, já que minha experiência de vida conjunta com eles antecede a entrada na vida acadêmica.

Como diria Paulo Freire, as palavras te levam a conduzir diálogos, comunicação na construção do seu mundo, levaria a dizer a pronúncia do mesmo, que a palavra instaura o mundo da humanidade, mas entendemos também que pode ser uma arma artificiosa que pode destruí-la. Nossa intenção aqui não é destruir essas fontes culturais, e tampouco tomar sua liberdade, que existe como resistência, mas expressar o que acontece, manifestações e práticas culturais não contempladas em espaços escolares no Território do Formoso. Diante disso, caminhamos para

---

<sup>1</sup> Quilombola, pedagoga formada pela UFMA e mestranda em Cartografia Social e Política da Amazônia na UEMA.

apresentar o presente e, quem sabe, contemplar o futuro desses saberes que nos invocam sabedoria.

Para entender melhor as comunidades, passo a falar do Território nas quais estão situadas. Saindo da comunidade Ponta Grande, Território Enseada da Mata, é necessário atravessar um campo natural até chegar à estrada da comunidade. Essa é a entrada que percorremos até o Território do Formoso, que é composto por mais de duas mil (2.000) famílias, treze mil (13.000) habitantes e oitenta e seis mil e quinhentos (86.500) hectares de terra, numa distância de 100 km de Penalva e da comunidade Olho D'água. E são 38 km do Olho D'água a Lagoa Mirim. Para realizarmos o trajeto até a comunidade de Lagoa Mirim no período chuvoso, utilizamos a embarcação de canoa ou voadeira. Já no verão, motos e carros se tornam os meios de transporte.

O Território do Formoso é um articulador de vinte e oito comunidades quilombolas que estão centradas na luta. Tais comunidades quilombolas vêm lutando pela titulação da terra, por melhoria educacional e resistindo com suas práticas culturais. Por meio disso, são quilombolas que se preocupam com seu futuro, já que a escola, como vemos, ignorando as tradições locais, torna-se apenas um mecanismo de interação com a sociedade composta por outras identidades e acesso ao mercado de trabalho. Entretanto, os quilombolas querem muito mais que isso: querem aprofundar seus saberes, querem discutir suas experiências, querem ter direitos étnicos, direito ao território, direito de serem contados pelo censo e se pronunciarem por melhorias locais.

Os reflexos dos diálogos ocorridos entre os moradores, quilombolas desses territórios já nomeados, com pesquisadores do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia possibilitaram descrever as múltiplas identidades do Território do Formoso dando origem a publicações e a um mapa. O que este mapa tem a nos mostrar?

De acordo com o mapa produzido no âmbito do PNCSA identificamos as seguintes práticas culturais: Bambaê, Bumba Meu Boi, Tambor de Crioula e Terreiro de Mina. Além disso, temos: doutores do

mato, parteiras. Há, também, escola, porto, igreja, casa de farinha, campo de futebol, cemitério, poço de antigo engenho e mata velha. Mas, por outro lado, encontramos os conflitos de terra, conflitos com fazendeiros, extração ilegal de madeira, cerca elétrica, cercamento ilegal de caminhos nos campos naturais por fazendeiros, conflitos dos babaçuais, queimadas dos babaçuais, devastação dos babaçuais e açoreamento.

Mediante a pesquisa, as duas comunidades quilombolas (Lagoa Mirim e Olho D'água) nos revelam seus sagrados saberes e conhecimentos tradicionais. Comunidades que trazem seus atos culturais, como os tambores de crioula e de mina; o ritual de cura realizado pelos curadores ou doutores do mato que ainda guardam seus segredos. Estes segredos nem sempre são revelados. E, para este informante abaixo, a cura é tida como prática da umbanda. Segundo o senhor Cearense, a umbanda é um ritual de "macumba". Para o senhor Cearense "a cultura é bumba meu boi, tambor de São Benedito, carnaval. A macumba significa um dom que Deus deu pra gente. Macumba é uma ciência". Sobre isso, ele nos cita um exemplo.

"Inventaram uma cura numa escola de Penalva. As crianças se vestiram com a roupa de macumba, começaram a fazer os rituais de cura, e entrou o diabo neles (encantado mal) deu foi luta pra tirar o chefe (espírito) deles. Nesse dia, estava eu, finado Zé Maia, Cândida Curandeira, Severino, Justo e Xita, pra retirar um espírito. O espírito entrou nesses meninos que fez horror. Eles estão pensando que cura é qualquer cultura. A cura não é reggae, é um dom que Deus deixou pra gente. E para retirar o espírito dos alunos foi feito remédio (cura) pra poder retirar o satanás que baixou. Porque a cura chama o bom e o ruim. Estou trabalhando dentro desse quarto aqui, está me atingindo e atingindo todo mundo dentro de casa

Percebemos, de fato, várias falas sobre a questão da macumba abordados por outros curadores da região. Um exemplo: o senhor José Ribamar Machado. Em sua opinião " não é coisa do diabo, coisa do mal, porque existe a macumba do mal e do bem; quem quer fazer o mal faz e quem quer fazer o bem faz, só isso.



Outro exemplo: Alaíde Sousa, representante de Umbanda do Território do Formoso. As vestes que ela utiliza são escolhidas de acordo com seu encantado. Para Alaíde, existem dois tipos de cura: aquela pra fazer o bem e a cura para fazer o mal. Sobre o assunto, perguntei, qual é seu lago? De imediato, respondeu:

“a minha vida é fazer o bem, e lhe digo com certeza, se vier algum me pedindo pra mim fazer o mal, eu despacho na mesma hora. Eu não recebo esse tipo de ação pra fazer o mal, agora quem quer seguir o mal que vá, agora eu não vou. Minha filha, trabalhei com Zé Maia, muitos anos, e ele me ensinou isso, ele fazia bem pra muita gente”. (conversas realizadas em 2015, em sua residência, Comunidade de Boa Vontade, Território do Formoso).

Durante o começo, na sua residência, se retirou da sala e foi até o quintal pegar uma galinha de sua criação para me entregar de presente. “Minha filha faça o bem que Deus te abençoará, não tenha medo, segure ela, e leve pra tua casa”. Aqui eu tenho muitas criações de galinha, pato, porco, assim que eu faço, sempre dou uma. Eu moro só com a graça de Deus”.

Ao realizar esta pesquisa, fui ganhadora de outros alimentos, como farinha d'água, jussara, galinhas, frutas e artesanato, dando de presente minha pesquisa. Este ganhado de coisas é uma forma carinhosa da comunidade agradecer as pessoas. Eles costumam presentear quando gostam de quem chega na comunidade. Segundo Maria Nice, também não é qualquer pessoa que eles agradam.

Debruçamo-nos sobre o Território do Formoso, que contém terreiro, casa de santo, e não casa de umbanda ou mina. Somos convocados a chamar de “terreiro”, pois essa expressão foi o contorno da linguagem proferido no linguajar local. A expressão “terreiro” identificada no Território do Formoso é utilizada como sinal de energia positiva e como forte aliança identitária entre os frequentadores. Quando são empregadas as expressões "casa de mina" ou "umbanda", os praticantes

desses saberes podem ser mesmo apedrejados, ainda que com preconceitos, insatisfação e injúrias, violência simbólica contra suas práticas e saberes adotados. Por este histórico de violências é que entendemos suas reações em não pronunciar "casa de umbanda" ou "mina", porque há os que consideram casa de umbanda como maldade, maldições e feitiços.

Suas preferências pela palavra "terreiro" libertam seus encantados que brincam nas noites de santidade. Seus verbos pronunciados na hora do ritual libertam o sofrimento pelas atitudes racistas e, também, as alegrias despojadas. Estes pajés, doutores do mato, que se expressam nesses terreiros, narram serem quilombolas, que manifestam seus rituais, que levantam suas bandeiras de luta para quebrar os mitos que negam suas existências e seus saberes invocados nas práticas.



**Figura 4:** Tocadores de Tambor de Crioula da comunidade quilombola Lagoa Mirim. À esquerda, Florimar tocando o tambor Pererenga, ao centro, Antonio de Cotinha tocando o tambor Leão e, à direita, João Velho, tocando o tambor Grande. **Fonte:** Arquivo Pesquisadora.

Uma de suas práticas está no contexto da dança do bambaê. O Bambaê é uma dança que surgiu como foco de manifestação cultural. O envolvente ritmo é composto por casais (homem e mulher) e o instrumento tocado é chamado de caixa. A caixa é produzida com couro de bode, madeira de paparaúba, fio grosso de algodão e miçangas coloridas. A caixa também vem acompanhada por uma vareta, que dá ritmo ao som.

No Maranhão, a compreensão do Bambaê, muitos dizem que existe desde o tempo da escravidão, quando os escravizados manifestavam sua libertação e, ainda hoje, a dança guarda muitas de suas características originais. Suas coreografias são giros ao redor dos dançarinos e, nesse compasso, há troca dos casais, ora de frente a frente, ora de costas.

Para cantar os versos, são convidados Maria Barros, Sabino Corrêa, Zé Machado, Benedita e Domingas. Todos dão voz a esse patrimônio, que só o Maranhão, incluindo o Território do Formoso, tem a mostrar. São eles que ensinam a tocar nos períodos de festejo, entre eles: Festejo de Santa Barbara, São Benedito e Santa Maria, todos esses realizados no Território do Formoso.

Através desta dança, os jovens, crianças e adultos do Território do Formoso, buscam seu valor pela cultura, que é um dos princípios que leva o povo a acreditar e valorizar suas tradições, costumes e suas identidades.

Para a preparação das festas, suas vestes são feitas por costureiras da região e seus versos, em sua maioria, são produzidos em conjunto e no momento da festa. Os brincantes costumam realizar ensaios coreográficos, antes da dança. Nesse sentido, a dança é uma aprendizagem cultural que se movimenta através de gestos, atitudes e, além de tudo, conhecimento. Assim, torna-se importante mostrar à escola e a outras instituições de registro e perpetuação cultural sua identidade e seu valor cultural.

O bambaê é dançado e tocado por crianças, jovens e adultos, todos em sintonia com o compromisso com o qual guardam respeito. Tendo em vista que o processo da educação está interligado à cultura, aos costumes e às tradições, enfim, o Bambaê, música, dança e seu processo de

organização que inclui várias reuniões é a fonte de vida que alimenta a tradição do povo do Território do Formoso.



**Figura 6:** As caixeiras do Bambaê do Território do Formoso. **Fonte:** Arquivo da Pesquisadora. À esquerda, Domingas, ao centro, Valentina, e à direita, Dica Leite.

Procuro mostrar, também, o bumba meu boi de Antônio de Cotinha, da turma de Nogueira, tocado por maracás, as matracas, os pandeirões, a zabumba, o tambor de fogo e a cuíca.

Levam, em multidão, cantador de toadas, vaqueiros, caboclos de pena, índias, cazumba e, sobretudo, as rezas em promessa alcançada por brincantes. Os cazumbas são máscaras, antes feitas com outros materiais, hoje mais difíceis de serem encontrados, e agora feitas de isopor, com a arte desenhada pelo próprio brincante. São confecções que levam fitilhos coloridos, miçanga, canutilhos, tinta de tecido em variadas cores, bordado em veludo, reflexo de lâmpadas, carregada com baterias. Suas criatividadeas levam ao festejo de São João, São Pedro e São Marçal, as máscaras de devoção. Em todas as máscaras produzidas são vistas as santidades desenhadas e todas são confeccionadas pelos próprios brincantes, em suas residências. Desta parte, restam-lhe a responsabilidade de batizar o boi. A

dura realidade, não apresentada à sociedade, esquece os prazeres de um saber. Saberes talvez “imaginários” pela sociedade, mas incontestáveis para as comunidades do Território do Formoso.

Nos festejos de São João, São Pedro e São Marçal, no período de 23 a 30 de junho, são reunidas as manifestações e os únicos momentos para que os brincantes apreciem suas danças, toadas e enfeites produzidos pela própria turma de bumba meu boi. E também é um momento em que suas práticas culturais acontecem na casa de forno (casa de farinha), ou um barraco provisório, construído de taipa.

O tambor de crioula é outra prática cultural que acontece anualmente nas comunidades. Com ênfase sobre esse detalhe, está prevista a troca de experiência entre saberes e conhecimentos locais no espaço escolar deste território que nos fala. Essa, talvez, seja a maneira do educar diferente, do educar privilegiando seus atos culturais, do educar para saber conhecer e conhecer o saber não incorporado entre essas duas visões que, atualmente, se separam. Com esta pesquisa, pretendemos unir ambas e fazer a ponte que interliga as bases do diálogo como fortalecimento do processo de relação entre escola e comunidade.

E, também, não perder de vista as ladainhas realizadas no momento de festividade de seus festejos de santo do mês, que aqui cabe lançar as dos senhores Fabrício Nabate e Zé Machado que serão apresentadas mais adiante, em uma próxima etapa, no desenrolar deste trabalho de pesquisa.

As toadas de bumba meu boi ouvidas na voz dos cantadores (Antonio de Cotinha, Zé Machado, Mauro Leite e Sabino Corrêa) carregam consigo o dom de juntar as palavras e criar rimas ou não rimas para manifestar o que expressa alegria, tristeza e insatisfação. As toadas cantadas pelos quilombolas retratam os sentimentos que precisam ser ditos, aclamados e reivindicados no espaço de luta e festejo.

O Território do Formoso nos mostra outra fonte de cura: as ervas medicinais para não deixar seu quilombo doente. Só que essa fonte está ameaçada por fazendeiros.

Na abrangência conflitante, a territorialidade desses saberes se constitui em função das tradições, dos costumes e crenças do real lugar da história contada oralmente, e que faz seu povo se deslocar para não sofrer conseqüências bruscas diante das ameaças e extermínios dos seus canteiros.

Nas informações, Fabrício Nabate pronuncia a destruição dos seus canteiros de ervas medicinais que eram mantidos na região de Lagoa Mirim, no Território do Formoso. Seu maior problema passa a ser a construção de uma estrada que interliga as fazendas, deixando marcas de destruições nos lagos e nas riquezas naturais desse caminho.

Com as decisões tomadas e o medo das balas certas, o senhor Fabrício se recusa a plantar as ervas no quilombo, e passa a cultivá-las na cidade. Quanto a isso, nos permite dizer que fazer uma casa para as ervas medicinais é uma maneira de preservar os canteiros medicinais para feitura dos remédios e garrafadas caseiras destinadas ao uso dos enfermos. Ao extremo sofrimento, suas palavras acumulam dores, assim, ele explica “a gente não pode fazer nada, eles se acham os donos<sup>2</sup> da terra, enquanto não sair a desapropriação da terra, eles vão pintar e bordar com a gente aqui nesse lugar. Sou ameaçado todo tempo. A construção da estrada foi mais para beneficiar a produção da madeira ilegal dando acesso a suas fazendas”.

Considerando o depoimento, a legislação existente no ordenamento jurídico brasileiro assegura, veementemente, os direitos das comunidades quilombolas e os procedimentos administrativos para a regularização fundiária e o acesso às políticas públicas. No entanto, muitas vezes são engavetadas, e, restando assim, ser oprimido pelo próprio articulador legislativo. Desse ponto de vista, os moradores do Território do Formoso permanecem no cenário de dilemas conflitantes.

Sobre os atributos legislativos, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), no livro *Quilombos e as novas etnias*, menciona em seu ponto de vista

---

<sup>2</sup> Referente aos fazendeiros, que se dizem donos da terra.

que a Constituição Brasileira de 1988 opera uma inversão de valores no que se refere aos quilombos em comparação com a legislação colonial, uma vez que a categoria legal, por meio da qual se classifica quilombo como um crime, passou a ser considerada como categoria de autodefinição, voltada para reparar danos e acessar direitos.

As histórias dos quilombolas representam produção de conhecimento, mas, ao mesmo tempo, tem sido o auge do retrato da hipocrisia no poder, da ganância, da invasão lançada aos territórios quilombolas. As mobilizações demandam enfrentar as injustiças efetuadas contra este povo.

O que acontece, paralela e contemporaneamente, com os saberes tradicionais que uma determinada ciência considera como ultrapassado para cura de enfermidades. Vejamos que mesmo com a ideia de exterminar a última comprovação dos seus saberes medicinais, podemos nos lembrar dos séculos passados em que tivemos o grande auge para utilização e comando em que predominavam as ervas medicinais. Por efeito disso, recordamos o livro *Um defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves que retrata o exemplo de cultivos das ervas na passagem citada pela autora:

“[...] Durante o almoço, o Sebastião substitui a Antônia no serviço de mesa e misturou na comida da sinhá algumas ervas que a fariam dormir por três ou quatro horas. Isso tudo para que Sinhá não gerasse filhos ao seu marido (GONCALVES, 2006, p.346).

O Formoso também centra essa sabedoria dos doutores do mato, benzedor, curador e parteiras que beneficiam-se desses saberes para fazer o bem. Pontuamos também a regalia presente no livro *O Reino deste Mundo*, do escritor cubano Alejo Carpentier (2009)<sup>3</sup> que retrata que as ervas eram

---

<sup>3</sup> Alejo Carpentier, nasceu 1904, filho de Francês e de uma russa. Viveu exilado na Venezuela de 1945 a 1959, só regressando a seu país natal após o triunfo da revolução cubana. De sua obra, destacam – se *A harpa e a sombra*, *O músico em mim*, *Visão da América* e *Os passos perdidos*, os dois últimos publicados no Brasil pela Martins Fontes..

os conhecimentos engendrados na terra, só os escravos/negros atinham esses saberes.

Já o sociólogo Pierre Bourdieu, em seu livro *O poder Simbólico* (2012) analisa que a ciência arrisca-se a registrar, sem saber, os produtos de práticas que invocam a seu favor a ciência. A essa decorrência, a luta e a defesa de sua identidade sustentam as estruturas materiais da cultura, apesar dos conflitos persistirem nas categorias burocráticas e no eixo interno das comunidades.

Em suma, as disputas e os embates categorizam essa pluralidade em generalizar as ações culturais. Mas, nem tudo é visto como resultado do conhecimento exato da ciência. Pode-se afirmar que o que ocorre nas comunidades quilombolas do Território do Formoso são suas crenças e costumes que reatam os pilares que moldam suas gerações. Verbalmente, as práticas culturais que expressam desaparecimento de tradições, se aprofundam no enquadramento de perdas medicinais.

Não se sabe o poder das ciências enquanto valores desconhecidos dos grupos classificados como povo e comunidades tradicionais para com os benefícios dos canteiros das ervas medicinais. São comunidades que manifestam as reações de luta em defesa das identidades.

Os conhecimentos estão presentes nas ervas e nas orações do seu Fabrício Nabate, da Comunidade Quilombola Lagoa Mirim, que tem nos seus registros culturais e pessoais atividades de doutor do mato, curador e benzedor. Além disso, seus dons com as ervas medicinais e as orações cantadas são privilegiadas no momento das manifestações culturais do seu terreiro e fazem engrandecer as lutas do Território do Formoso. E, nas palavras do Senhor Cearense, curador e benzedor da Comunidade do Jacaré <sup>4</sup>: “Cada terreiro tem um chefe e é diferente”.

Esses são saberes que representam o fortalecimento da identidade do quilombo, onde essas oralidades de conhecimentos presentes no Território do Formoso produzem instrumento de poder. Um poder de

---

<sup>4</sup> A Comunidade do Jacaré é uma comunidade que faz parte do Território do Formoso.



resistência no ramo das ervas medicinais, do bambaê, do tambor de caixa, do bumba meu boi, e que teoriza e exemplifica nosso pertencimento.

Sobre esse pertencimento, lembramos a resistência da personagem Kehinde do romance *Um defeito de Cor*, citado anteriormente, em que quando teve seu nome trocado por Luísa, em louvor aos brancos, carregava o peso da angústia, mas não permitia que sua identidade fosse negada. Referimo-nos, segundo ponto de vista de Ana Maria Gonçalves, em terras do Brasil, os escravizados tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos. Entretanto, nas palavras de Kehinde: “o que eu negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó”. Sua avó permitia soberania e autonomia da identidade.

Com isso, os quilombolas trocam seu linguajar para libertar seus atos culturais de percepções contraditórias de aceitar a diferença. E, quando não aceitamos a diferença, lançamos o discurso pejorativo a qualquer custo a ponto de denegrir a imagem daqueles que possuem tesouros escondidos, o conhecimento. Isso que Freire (2011, p. 118) discute na pedagogia da autonomia quando afirma:

“que o respeito às diferenças e obviamente aos diferentes exige de nós a humildade que nos adverte dos riscos de ultrapassagem dos limites além dos quais a nossa autovalia necessária vira arrogância e desrespeito aos demais. [...] a falta de humildade, expressa na arrogância e na falsa superioridade de uma pessoa sobre a outra, de uma raça sobre a outra, de um gênero sobre o outro, de uma classe ou de uma cultura sobre a outra, é uma transgressão da vocação humana do ser mais.”

O pertencimento busca o fortalecimento identitário e propõe vencer obstáculos e a luta pela liberdade. São culturas que perpassam a construção imperativa dos benzedores, curadores e doutores do mato, nas quais são mantidas uma fonte de conhecimento cultural das práticas medicinais e do modo de vida.

“Essas práticas das diferenças culturais não surgiram a partir do contexto organizacional local, ao contrário, um contraste cultural preestabelecido passa a se conjugar com um sistema social, também preestabelecido, tornando-se relevante de diversas maneiras para a vida local” (BARTH, 2000. p. 56).

Faça vale que essas ações culturais dos grupos fortalecem suas bandeiras de luta. O momento cultural expressa mais ainda sua afirmação identitária. Para Nancy Fraser (1997, p.245),

“A luta pelo reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX. Demandas por “reconhecimentos das diferenças” alimentam a luta dos grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade.[...] e o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como remédio para injustiças e objetivo da luta política.”

Essa forma de fazer política traz de suas origens as problematizações a serem solucionadas e, para isso, os agentes sociais se engajam nos movimentos sociais em prol do fortalecimento dos quilombos. Esse é o momento de interferência para que eles defendam seu ato político em prol do seu grupo. Suas formas de trabalho posicionam-se na mediação coletiva que dialogue com uma política para além do voto.

Percebe-se as diversas variações de saberes que enriquecem as identidades do Território do Formoso. Com esses saberes, recordo o Doutor de ossos de Canelatiua, a este “saber ele lhe atribui uma importância equivalente à memória sobre a história e os direitos dos moradores das terras da pobreza ou aos saberes que dispõe como benzedor, consertador de ossos e encarregados das festas de santo que participa. [...]” Trata-se de uma modalidade de saber dominado por poucos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> RIBEIRO, Domingos. **Histórias do padrinho Domingos**: o doutor de ossos de Canelatiua / Domingos Ribeiro; Org. Alfredo Wagner Berno de Almeida [et al]. – Manaus, AM: UEA Edições, 2010, p. 9.

---

Assim, seu Justo<sup>6</sup>, também morador de Jacaré, Território do Formoso, menciona seus saberes através deste relato.

Moro no povoado Holanda, trabalho com cura há muito tempo. Comecei com onze anos de idade. "Faz uns dias, né, seu Justo" – comentário de Dica Leite. Já tenho bisneto. Morava em Holanda quando comecei, tinha meus pais, a minha mãe concordava, meu pai não. Começava em mim as coisas. Dica - tu conhecia um menino se chamava Zé Lobato que morava lá na praça. Andei por lá ele não podia fazer os remédio, se ele fizesse, ele me esbandalhava. Aí eu ia perturbando e meu pai aceitou. Zé Lobato era um branquinho que morava na Holanda, benzia, era curador. Aí saí de lá, fui pra casa do meu primo faz pouquinho tempo, Graciano. Foi meu primeiro mestre Graciano. Ele foi fazendo umas coisas pra mim e eu não dei mais conta e aí passei por Zé Maia. Era uma preparação para ser curador. Antes de ir pro Zé Maia, eu já fazia minhas coisas. Quando eu comecei com essas coisas, meus remédios, minhas garrafinhas, um vinha falava e eu fazia. Hoje tudo dando certo. Hoje estou preparado de todo tipo de remédio. Sentia uma dor, fazia um chá. A mulher tinha uma dor de barriga, fazia o chá. Na época que eu era mais jovem cansei de trabalhar com parto. Naquela época e depois, eu passei para uma irmã minha. Aí larguei porque não dava mais pra mim. Daí pra cá, faço minhas festas de ano, faço festa, como se fosse festa de macumba. Faço festa 30 e 31 de agosto, outubro eu faço outro tipo de festa, 13 de maio é a reação de Nego Velho, é uma outra macumba. Uma encantaria que tem tipo nós que trabalhamos com lavoura. Aquele nego velho que bate tambor ElêElê tem essa cantoria pra gente contentar. Tá vendo a gente, roupa de velho. A roupa estampada faz aquela reada e chama pelos encantados, invisíveis encantados. Aí baixa em tudo e nós chamados de nego velho. Aquele encantado velho usa aquela pessoa encantada. Os invisíveis foram uma nação de pessoas que Jesus, que todo tipo de pessoa Jesus representou, padrão, e esse ele escondeu e quando representou ele, Jesus já tinha saído. Aí chamado de encantados invisíveis. Não é todo mundo que vê. (Entrevista com seu Justo, realizado em 2013, p.1).

São grupos sistematicamente violados pelo preconceito às suas culturas, aos seus saberes, suas crenças e às suas narrativas e dotados de sanções aos seus valores de pertencimento.

---

---

Em concordância com Freire (2011, p.118 ),

“se a estrutura do meu pensamento é a única certa, irrepreensível, não posso escutar quem pensa e elabora seu discurso de outra maneira que não a minha. Nem tampouco escuto quem fala ou escreve fora dos padrões da gramática dominante. E como estar aberto às formas de ser; de pensar, de valorar, consideradas por nós demasiado estranhas e exóticas, de outra cultura.”

Para os intelectuais locais do Território do Formoso, essa é uma forma de curar os enfermos, já que muitos não têm condições de comprar medicamentos, e mesmo porque hospitais e postos de saúde não existem ou ficam distanciados das comunidades.

O uso das ervas medicinais na comunidade quilombola gerou este conhecimento contínuo preservado por alguns benzedeiros, curadores e doutores do mato viventes na localidade. Dados recentes contabilizam cerca de 100 variações nos plantios de ervas medicinais. Suas ervas são preservadas nos quintais, já que as terras estão em processo de desapropriação. E enquanto o resultado de desapropriação não chega, os conflitos continuam a trazer temor às comunidades do Território do Formoso.

Haja vista que o *Caderno de Debates Nova Cartografia Social: "Quilombos: reivindicações e judicialização dos conflitos"* (2012, p. 64) discute, no momento:

Dos números de quilombos e das leis existentes, as políticas governamentais são insuficientes e os conflitos constantes e crescentes. A problemática da invasão das terras quilombolas por pretensos proprietários arrasta-se ao longo dos anos como resultado de uma política fundiária inadequada que permite a grilagem de terras ocupadas pelas comunidades tradicionais, e privilegia o interesse dos grandes grupos econômicos, como empresas madeireiras, siderúrgicas, termoeletricas, fazendeiros, grupos políticos locais e, ainda, por projetos governamentais pouco planejados e que ignoram as especificidades e modos de vida desses povos e comunidades.

São medidas situacionais que representam grandes feridas no Território do Formoso, afrontando seus saberes e seus conhecimentos. Assim, quando essas feridas causadas pelos conflitos, preconceitos e discriminação racial forem saradas, de certa forma, o quilombo não sentirá tanta dor. Essa é uma mudança que almeja o povo do Formoso.

E é justamente, através das culturas como bambaê, bumba meu boi, tambor de crioula, tambor de mina, tambor de caixa que, ao longo dos anos, podemos fundamentar o reforço da identidade territorial da região. Esta é uma forma de luta para o fortalecimento dos espaços culturais, ainda que lhe restem o enfrentamento desenfreado para conseguir a titulação das tais comunidades quilombolas citadas anteriormente.



**Figura 9:** Algumas fotos do canteiro de ervas medicinais, do senhor Fabrício Nabate.

**Fonte:** Arquivo de Pesquisadora

A partir de fevereiro de 2015, realizamos várias viagens ao Território do Formoso para entendermos melhor as vivências dessas

comunidades. Entre elas a Comunidade Quilombola Lagoa Mirim e a Comunidade Quilombola Olho D'água. O Território do Formoso é composto por belezas encantadas pela natureza, banhada por vinte oito comunidades, onde seus pássaros cantam e as quinze ilhas rodeiam o lago do Formoso. Suas lendas e mistérios fazem preservar suas florestas. Os tambores e as vozes no calar da madrugada fazem a grande ilha do Formoso flutuar nos meses de inverno.

Ilha do Formoso, composta por várias outras ilhas (Ilha do Castelinho, Ilha do Jabuti, Ilha do Pau, Ilha do Poleiro, Ilha da Pindoba, Ilha do Tarumazino/Agulha, Ilha do Baiano, Ilha D'água, Ilha da Lontra, Ilha do Lúcido, Ilha do Tarumã, Ilha do Tucum, Ilha Solta, Ilhinha do Jabuti, Ilha da Sapucaia, Ilha da Tamanduá, Ilha das Pacas, Ilha de Benedito Correa), rodopia, com os versos cantados e tocados por Zé Machado, Antonio de Cotinha e Maria Barros. Muitos falam delas, mas poucos cuidam. Os poucos, como seu Arnaldo, que conta sua emoção sobre esta ilha.

“Lá é muito bonito, lá tem tanta beleza que as pessoas forem lá, provavelmente vão se encantar pelo resto da beleza que existe. Tem várias coisas que chamam atenção, tem o lago muito bonito, mas também uma coisa eu lhe digo, toda essa boniteza, toda essa coisa que lá existe precisa ser preservada. Porque lá já perdeu 70% das reservas está perdida através do fogo. O que não era Formoso há 30 anos e, hoje, como está Formoso. Nesta ilha, aconteceu nessa época, mais de trinta (30) anos, os povos que vinham os caçadores, as pessoas que queriam atravessar pra outro lado, eles passavam nessa ilha. Porque era difícil acesso de embarcações, então, eles aproveitavam quando ela encostava, e as pessoas entravam pra dentro, ela levava eles. E lá eles soltavam pra onde eles queriam ir. Então, era coisa muito importante”. (Entrevista com Arnaldo, em 2013. p.1).

As duras realidades explanadas pelos moradores em defesa da floresta, dos campos e lagos existentes no Formoso clamam, segundo seu Arnaldo, pela “beleza que ainda resta”. Ainda que Zequinha, também defensor do encanto da Ilha do Formoso, nos relate que “Formoso é uma riqueza incontestável, só valoriza quem gosta. Se você valoriza a roça, seu território e seu povo é sinal que você gosta”. E que para seu Roque Soares

“a vida antes aqui era bom de viver”. Com os depoimentos, observamos que eles não se preocupam somente com a preservação das matas verdes, com a proteção dos pássaros, dos animais, mas, sobretudo, se preocupam com o cercamento elétrico da Ilha do Formoso, onde se arriscam para coletar o coco babaçu, pescar e cultivar suas roças.

A ação da vez são empreendimentos empresariais que sucedem sobre o território a disputar o lugar. E, assim, se pronuncia a implantação do projeto de turismo o qual pode afetar e remanejar diversos quilombolas.

A razão disso, que o projeto ainda está em fase de conclusão, mas que, já gera transtorno aos diversos moradores. O projeto está adequado a funcionar na base da Ilha do Formoso, e não resta dúvida que o lugar tem dono. Agora, não sabemos quem é o dono. Para seu Zequinha “pode jorrar sangue, mas que, na terra de negro os brancos não bagunçam”. Suas resistências são armas para vencer os inimigos latifundiários e homens da lei, assim nos permite chamar. Em opinião dos moradores, os homens da lei são aqueles para quem o dinheiro tem mais valor do que uma vida de negro. Ou seja, os homens de lei são certos empresários, fazendeiros, latifundiários que matam e desmatam a Amazônia.

Nessas observações, avistamos a construção residencial de fazendeiros a apossar-se da reserva que ainda resta no Território do Formoso. Para Zequinha, “o dono da residência é um dos grandes fazendeiros da região (o prefeito e irmão do prefeito de Penalva)”. Formoso é uma das generosidades que os moradores procuram preservar.

Diante desse vulnerável descaso é que estão centralizados os grandes conflitos (desmatamento da floresta, e extração ilegal de madeira). Segundo Zequinha, os

“[...] fazendeiros, madeireiros estão acabando com as belezas naturais. Tem muitas coisas boas nessa ilha. Temos o peixe que é retirado da Ilha do Formoso para ser vendido em Zé Doca, Penalva e outros lugares perto daqui; temos animais dentro desta ilha; temos frutas, só que os fazendeiros querem acabar com tudo”.

As várias denúncias feitas em conjunto pelos quilombolas aos órgãos públicos e entidades que defendem as ações até o momento esperam posicionamentos. A luta dos moradores também faz parte da defesa da floresta em pé, pois até os campos perenes, atualmente secam devido à imensa queimada do verde que vira cinza, dos búfalos criados soltos, dos fazendeiros e, até mesmo, dos moradores adjacentes que querem devastar a região. Há desmatamento e transporte ilegal de madeira da região.

Diante dos fatos, observamos no depoimento de Zequinha outra problemática: a venda da madeira ilegal a outros municípios do Maranhão e a outros estados brasileiros. Essas questões acima são uma pequena parte das conversas que realizamos com os agentes sociais do Território do Formoso para compor esse trabalho. Esses encontros aconteceram no quintal de Roque Soares, no quintal de Fabrício Nabate, e nos caminhos dos povoados que ligam Lagoa Mirim à Ilha do Formoso, na residência de Nice, casa (sala) e quintal de Zé Machado e na casa de seu Zequinha. Lembramos que nas conversas estavam sempre presentes a militante Nice, na força de lutar pelos territórios. O povo do Formoso descreve Nice<sup>7</sup> como "mulher que sabe o quer e diz o que sabe".

O que torna tudo mais extraordinário durante as vivências são as sabedorias que nos encantam, e a fala do povo que defende seu povo. Nosso interesse por esse estudo é perceber quais possibilidades os saberes e conhecimentos desse território podem contribuir como práticas de conteúdos para escolas e centros de saberes do Território do Formoso.

Seria conveniente reafirmar que já obtivemos contato com muitos do Território do Formoso, pois se deu através das viagens realizadas no intuito de colher dados empíricos, inclusive da escola municipal Cosme Almur Dequeixes, para realização monográfica, concluída em 2013, durante um ano de pesquisa na região Lagoense.

---

<sup>7</sup> No capítulo II, trataremos sobre a militante, a senhora Maria Nice Machado Aires, conhecida popularmente por Nice.



A primeira vez que pisamos no chão do Formoso fomos privilegiados com o Lançamento do fascículo: "Quilombolas, agricultores (as), quebradeiras de coco e pescadores do Território de Formoso e Lagoa Mirim do Município de Penalva", Maranhão, no qual colaboramos. Naquele momento, obtivemos acolhimento de representantes das vinte e oito comunidades com suas práticas culturais.

Posteriormente, foi realizado o boletim informativo do Território de Sansapé, Território Formoso e Território Monte Cristo, para abordar as ocorrências dos desmatamentos e conflitos que transtornam a vida dos quilombolas destas regiões. Contabilizamos três trabalhos do PNCSA exercidos neste município penalvense, em conjunto com os agentes sociais, pesquisadores e colaboradores de alerta ao alarmante índice de devastação que afeta a diversidade e a vida dos povos e comunidades tradicionais. São articulações que podem montar estratégias para proteger seus legados, desse modo, trazendo essas articulações desses saberes, anteriormente mapeados e trabalhados pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, em alguns estudos realizados pelos pesquisadores<sup>8</sup>. Sugerimos que estes saberes sejam utilizados para elaboração de materiais didáticos a serem fornecidos nos âmbitos escolares do Território do Formoso. Esse trabalho reafirma o fortalecimento desses grupos de quilombolas, agricultores, quebradeiras de coco babaçu, extrativistas, doutores do mato, benzedores, curadores.

Esses materiais, fascículos e mapas, são documentos que abrangem a real situação dos povos e comunidades tradicionais diante da participação dos agentes na elaboração dos mesmos. São intenções entrelaçadas em debates, abrangendo um conjunto de medidas reivindicadas a serem atendidas. Esperamos que essas produções possam ser estratégias pedagógicas de suma importância aos eixos escolares locais e que sejam de uso como recursos didáticos de conhecimento destes

---

<sup>8</sup> Cynthia Carvalho Martins, Geovania Machado Aires, Gardênia Mota Ayres, Jhulienne Santos, Juliane Mendes, Camila do Valle, Patrícia Maria Portela Nunes, Poliana Nascimento.

espaços contribuindo para o fortalecimento da noção de diversidade cultural.

Ao falar de manifestações culturais e das formas organizativas em defender seus espaços de luta, as mulheres quebradeiras de coco babaçu do Território do Formoso refletem suas trajetórias e conquistas. Diante das jornadas de conflitos, desafios e gloriosas vitórias, as quebradeiras de coco babaçu são parte das referências que lutam por mais conquistas. E estão também na batalha pelos projetos e programas que fortalecem suas reivindicações.

Podemos entender, diante dos fatos, que as mulheres de luta estão presentes na sociedade, pois defendem seus territórios mesmo sem acesso à terra e ao uso do babaçu. Mulheres de luta que acendem espaços de discussões que abrangem não só “livre” acesso ao babaçu, dito por lei, mas um conjunto de elementos que melhoram a qualidade de vida. Além de subsidiarem a discussão das questões de gênero.



**Figura 12:** Lançamento do Fascículo em Lagoa Mirim do Território do Formoso.  
**Fonte:** Arquivo de Pesquisadora

As invasões e compras de terras pelos fazendeiros de outros estados, a exemplo de Manaus (prefeito e irmão do prefeito de Penalva) e grandes empresas possibilitam o despejo de trabalhadores e quebradeiras de coco deste território. O processo de devastação ocasiona grandes problemas nos babaçuais.

Nas reflexões de Almeida e Araújo (2000), a organização do movimento se constitui a partir de um trabalho conjunto envolvendo redes voluntárias de associações, grupos de mulheres, cooperativas, clubes, Igreja Católica e comissões que resistem na preservação de áreas babaçuais, pela garantia do livre acesso ao babaçu, por políticas voltadas para o extrativismo e a equidade de gênero.



**Figura 13:** Fascículos e boletins publicados pelo Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia. **Fonte:** Arquivo da Pesquisadora.

Outro fator refere-se aos conflitos que são ocasionados de longas datas, nos anos 1970 e 1980, e que desencadearam a intensidade de

práticas de cercamento empregada por proprietários/grileiros. Podemos dizer que, diante das pesquisas realizadas, recentemente, ainda permanecem atos de conflitos em comunidades quilombolas de Lagoa Mirim e Olho D'água, partes do Território do Formoso. São resultados que pairam nos discursos atuais.

Nas dadas informações, menciono o relato da professora e quebradeira de coco babaçu, Kamila Pereira Castro, que dá aulas na escola Municipal Cosme Almur Dequeixes. Kamila nos diz que “quando chegava da escola não tinha comida, mudava a roupa, ia juntar coco para quebrar pra poder comprar lápis, caneta e caderno porque não tinha quem lhe desse”. Percebemos, assim, que o babaçu é uma fonte importante que garante subsistência e modo de produção às diversas famílias do Formoso.

Não há só a devastação em larga escala da Ilha do Formoso, mas dos babaçuais, juçaras, buritizais, além das questões do envenenamento das pindobas em função da expansão da pecuária. Os fazendeiros estão assassinando as pindobas das comunidades próximas da fazenda e gerando problemas ambientais decorrentes de desmatamentos e queimadas do coco inteiro.

Observamos, também, nas conversas de algumas quebradeiras (Kamila Pereira Castro e Célia de Jesus Nabate Coelho) da região, as suas reivindicações a serem alcançadas: a venda dos produtos, as condições de moradia, o direito à terra, e, sobretudo, a educação para seus filhos.

Retomo Almeida (2004, p.25,26), que afirma:

“A bandeiras de luta de preservação ambiental, mobilizações que se contrapõem aos desmatamentos e instrumentos legais nos planos municipais para garantir áreas reservadas constituem alguns elementos deste processo de territorialização. [...] e assim sucessivamente: os castanheiros defendendo os castanhais, as quebradeiras os babaçuais [...]”.

Elas se organizam em grupos locais de mobilização política e identitária. Mas as quebradeiras de coco babaçu ainda ressentem-se da

invisibilidade de suas práticas sociais e produtivas na região e denunciam as ações que desmatam e devastam os babaçuais. Ademais, as quebradeiras resistem à recusa ao reconhecimento de sua existência, enquanto grupos e ações querem abolir com as palmeiras e, principalmente, com as quebradeiras de coco babaçu. Viemos, através deste trabalho, dizer que o Formoso tem quebradeiras, Penalva tem quebradeira e o Maranhão possui quebradeiras.

No Bairro Novo do Território Enseada da Mata, um dos sonhos das quebradeiras está localizado: a fábrica de óleo, sabão e sabonete que atende diversas quebradeiras de coco babaçu, inclusive, do Território do Formoso.

As ações de resistência estão, também, apoiadas nos seus atos culturais que dão força ao seu projeto de luta. Através do coco babaçu, elas aprenderam a fabricar objetos e outros produtos que servem como meio de sobrevivência, tais como alimentos, remédios e cosméticos. Tais práticas ainda se destacam por ajudar os agentes sociais como forma de se manter no território. Os projetos são desenvolvidos a fim de oferecer sustentabilidade às quebradeiras de coco e ao seu quilombo. As quebradeiras de coco ganharam visibilidade na esfera da produção e comercialização através de seu trabalho extrativo. Dentre os projetos feitos estão assentamentos, criação de Resex – reservas extrativistas -, criação de fábrica de óleo e de sabonetes. São projetos que possibilitaram parte dos recursos ao investimento das cooperativas. Para Almeida,

“Mesmo com interesse de comercializar, o estado, as unidades da federação e os municípios parecem que ainda não descobriram a importância de reconhecer essas experiências e o poder de sanções comerciais estaduais e municipais que estão ao seu alcance para defender os resultados de uma produção ‘regionalizada’ e específica.” (almeida, 2000, p.41).

As quebradeiras não querem cá a descontinuidade de seu discurso e tampouco perder o espaço de luta. Mencionamos que elas são pertencentes ao babaçu, na ordem do que falar e do que fazer. Não

admitem, em sua lógica, um Estado que permite subordinação a fazendeiros em relação aos babaçuais. Assim, privilegiam as conquistas mantendo as relações com entidades, projetos e programas que apóiam suas lutas para que cresçam no mercado nacional e internacional.

Com os desafios a conquistar, refletimos a importância destes produtos ao serem consumidos e transportados para o mercado. Segundo Almeida (2000, p. 41):

Este meio de produção contribui para expandir os circuitos de trocas inerentes ao mercado regional e integram povoados e comunidades vistos socialmente como mais isoladas. Eles potencialmente passam a ter vinculações estreitas com aqueles circuitos específicos de mercado, ultrapassando, inclusive, o poder de troca dos comerciantes locais de óleo babaçu, tradicionais mediadores com a sociedade envolvente.

São conquistas que fortalecem o poder de lutar por seus direitos. A realidade das quebradeiras demonstra que “o livre acesso não é livre” e isso sempre aterroriza as mulheres de luta. Hoje, pode-se dizer que as quebradeiras de coco babaçu têm conquistados alguns espaços, o que se conclui com o pronunciamento de uma das coordenadoras (Maria Nice Machado Aires) do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB. Assim, ela disponibiliza suas ideias:

“Um dos maiores tesouro que temos é o estudo. A educação das quebradeiras não chegava nem na quarta série. Mas que eu consegui chegar ao 2º grau, mas continuo estudando, acredito que valorizar os estudos é valorizar a vida. Nunca deixe de estudar e descobrir coisas novas, pois cada dia que aprendemos coisas novas, é como seu fosse uma folha nova de uma árvore que sempre se renova. “Se não lutar para defender nossas causas, jamais teremos espaço e chance de tornar nossos sonhos em realidade, e jamais chegaremos no topo da igualdade”. (Entrevistada, Nice Machado, dezembro 2010).

São mulheres de luta que desafiam a sociedade em prol de seus direitos e da regulamentação destes e de uma história traduzida na quebra

do coco babaçu, que produzem, transformam e expandem seus produtos e suas formas culturais. Essa é uma história que, talvez, só elas saibam fazer.

Diante das reivindicações citadas pelas quebradeiras, menciono que as professoras *Kamila Pereira Castro e Célia de Jesus Nabate* da comunidade quilombola Lagoa Mirim e Izeni Pinto Costa da comunidade Olho D'água são quebradeiras, que defendem suas classes no fortalecimento de suas identidades, assim como todas as outras quebradeiras.

No estudo sobre a educação diferenciada do Território do Formoso, o desafio é de agrupar esses saberes e fazer com que a proposta pedagógica venha contribuir com a promoção e a demanda para as escolas e que elas sejam oferecidas de acordo com consentimento dos moradores. Afinal, de nada adianta efetivar algo sem interação, trocas de ideias, se essa oferta não corresponder aos interessados. Não menciono, nesse momento, uma produção acabada, mas um estudo que contribuirá e continuará mostrando o que pensam e como agem os quilombolas do Formoso.

Nas andanças em canoa, voadora, moto e automóvel, percorremos o caminho da comunidade Lagoa Mirim que está localizado no município de Penalva, na Baixada maranhense. Segundo as falas dos moradores, a região tem mais de 100 anos. O que nos consta é que Penalva é mais nova, já que em 08 de agosto de 2015, a cidade completou 100 anos.

A história de Lagoa Mirim passa a ser contada, a partir de um croquis feito pelo morador Fabrício Nabate. Sendo assim, a história começa com a vinda do senhor Tabajaco Reis que veio pra região morar com a família e, posteriormente, trouxe os irmãos Rufino dos Reis e Januário dos Reis. A família dos Reis.

“Aqui na região existia uma Lagoa, hoje ela é um açude. Lagoa Mirim na época os animais como onça bebia água e comia peixe. Tinha muito peixe, uma lagoa com grande profundidade, mas com o tempo restam apenas o capim que alimenta a boiada dos fazendeiros. Secou, foi destruída pela mão dos forasteiros”. (Fala de Fabrício Nabate).

Ainda em conversas com o morador, ele afirma que fizeram o povoado e, neste local, o cemitério foi construído por Cândido, o qual apelidavam de Candão. Toda a família Reis está enterrada em Lagoa Mirim.

A formação desses espaços foi sendo construída com a chegada de povos de outras localidades, como: Capivari, Boa Vontade, São Vicente de Ferrer e São João Batista. Muitos vinham fazer compras (açúcar, ferro, café) e paravam para se instalar na região. Em períodos passados, só existiam Penalva e Lagoa Mirim. A maioria dos habitantes locomovia-se em direção a Formoso. Com certa temporada, foram formando as primeiras comunidades em Lagoa Mirim. Com isso, chega à região, Cosme Almur de Dequeixes, membro da alta sociedade, como assim podem compreender. O italiano se instalou na comunidade e improvisou, em sua própria casa, a primeira escola da comunidade. E, quando ganhou as eleições para vereador da região, construiu a instituição de alvenaria. O surgimento desta escola partiu da elite, e hoje a comunidade agradece sua vinda.

Para o filho de Cosme, Roque Soares, morador de Lagoa Mirim, fruto de um triângulo amoroso, a escola para seu pai era um exemplo de vida. Com o passar dos anos, a escola recebeu seu nome “Escola Municipal Cosme Almur Dequeixes” que, atualmente, trabalha com a educação infantil de alunos entre 04 e 12 anos. Estes aspectos escolares serão aprofundados no capítulo quatro.

Para aprofundar as informações coladas aqui, Seu Fabrício Nabate nos fala que:

Lagoa já foi um povoado grande, mais de 100 casas. Já teve juiz, casamento, tabelião, a primeira sessão eleitoral e a delegacia foram em Lagoa Mirim. O primeiro delegado da região foi João Reis. Foi chegando gente de outros locais. Em Lagoa Mirim, tinha o engenho São Luís, faziam ferro, açúcar. Tinha muito índio. Aqui era um lugar onde tinha tudo, hoje só restam poucas casas, uma escola, uma casa de forno, uma igreja de taipa e nossa Ilha do Formoso.



Com a formação do Território do Formoso, identificamos a política de defesa para estabilizar a aliança cultural deste espaço. Uma luta que promove a diferença, reconhecendo seus direitos e reafirmando suas identidades, embora, por mais conflitantes que sejam, procuram escapar das armadilhas do Estado opressor. Seu leque de saberes assegura seus cenários, brindado de conhecimentos. As aberrações raciais, as injustiças e o rebaixamento desqualificado contra seu povo não são manchas para sujar seu chão, e, sim, reafirmar seus espaços de luta.

São preciosas as informações que Nice nos coloca. Sobre estes assuntos, é importante adicionar o que ela tem a dizer sobre Lagoa Mirim, já que é uma militante que já trabalha na área há mais de 40 (quarenta) anos. Cabe aqui disponibilizar sua fala, aderindo respeito:

“Eu tinha um trabalho de retiro da igreja católica, uma capacitação nas comunidades, e como se organizava as comunidades, em 1973. E, nessa época, a gente conversa com as pessoas mais velhas e elas contavam as histórias do local, eles falavam que Lagoa era um pequeno lago que não secava e chamava de Lagoa Mirim. Era um barro que afunda, a gente pisa nele e afunda. É muito respeitado. Para sair, a gente precisa ser tirado por outra pessoa. Quando eles trabalhavam no engenho, eles fugiram do engenho e conseguiram encontrar essa Lagoa que tinha várias coisas como: peixes, água muito limpa, tinha pássaros, eles se agradaram do lugar e foram fazendo os quilombos, e atravessaram uns rios que se chamava hoje rio do castelo, uma parte em Penalva e outra no Formoso, a nascente é em formoso, e foram fugindo e foram formado quilombo. Em determinado tempo, tinha muitos negros morando lá, em Lagoa”. (entrevista com Nice).

Vejamos que, diante destas informações, para Lagoa, também vieram refugiados dos engenhos para serem libertados do trabalho escravo. Em suas explicações, a militante realça mais suas informações de que em Lagoa, quando exterminaram a lei que determinava que o escravo era “livre”. A partir daquele momento, eles não poderiam ser mais servos dos engenhos. Nice ainda afirma que

“a comunidade na época tinha tabelião, delegacia, escola, campo de bola, professores que nasceram na comunidade antes de Rita Pimenta.

Este local era extensível, cerca de 510 famílias. Só em Lagoa apresenta 86.500 mil hectares de terra; já tinha benzedor, parteira, tinha farmácia. Era praticamente uma cidade. A região tinha pescador, artesanato, cemitério e as culturas que atualmente presencia.”

Com o passar do tempo, os moradores se deslocaram de Lagoa Mirim e a maior parte centralizou-se na comunidade do Jacaré. Suas retiradas ocasionaram diversas situações que agravaram sua memória sob perseguições de grileiros, a insuficiência das condições básicas e a carência de escolas de Ensino Médio (antigo 2º grau).

Para seu Fabrício, essa comunidade impõe estudar até a quarta série. Depois disso, os pais procuram um jeito para que seus filhos desfrutem de mais estudos e que acabam se locomovendo para outras regiões. Como diz Nice, "a cidade está despreparada para receber a demanda. E muitos aparecem no índice da violência e frustrações.”

Destas realidades, muitos bairros da cidade de Penalva são criados com estes moradores que se deslocaram em busca de condições melhores. Neste trecho, a militante Nice crítica, “muitas vezes a cidade toma nossa liberdade de viver. No campo, não temos uma escola de 2º grau, mas temos o poder de lutar por ela, e quando fugimos dele, nossas reivindicações não são atendidas”. E, com relação aos deslocamentos destes moradores, segundo seu ponto de vista, eles devem unir-se para os benefícios cheguem às comunidades.

Quando Nice iniciou sua jornada para apoiar e defender a causa do povo e das comunidades tradicionais, esse fato reduziu, consideravelmente, a saída dos moradores dos territórios para a cidade. Muitas das comunidades não possuem o Ensino Médio (antigo 2º grau), incluindo a Escola Municipal Cosme Almur Dequeixes e a Escola Municipal Tomas de Aquino Sousa. Mas, devido a exigências, a prefeitura do município de Penalva disponibilizou ônibus escolar para outras regiões a fim de que os alunos realizem o trajeto entre as escolas da cidade (de Penalva) e as comunidades do Território do Formoso.

Não excluindo os fatos históricos de Lagoa Mirim, a militante conta que, em 1940, seu pai (Apolônio Machado) tinha compras de cachaça no Território do Formoso,

“Na época criaram várias engenhocas, que eram pequenos engenhos que não pertencia mais a escravaturas. Tinha o engenho São Luís, é justamente o que está localizado dentro de Lagoa Mirim, o da Prata que antes eles compravam cachaça e que ainda existem essas engenhocas da Prata. Hoje ele funciona no assentamento do Ouro que engloba doze (12) povoados como: Prata, Ouro, Frieza, Limerá, Taquipé, Cajazeira, Tucum, Olho d’água, Tarumá, uma parte do Momorama.” ( Entrevista com Nice).

Destas partes, ela guarda na memória as datas festivas da comunidade. Os Tambores de crioula, Tambor de Mina, Cura de maracá, Bambaê, Toque do Divino Espírito Santo e Bumba meu boi, geralmente realizados de 23 a 30 de junho. Os festejos de novena e festejo de Santa Bárbara são glorificados entre 3 e 4 de dezembro. Já o Festejo de Santa Maria começa no período de 1 a 30 do de maio. Sempre, junto com os festejos, ocorrem partidas de futebol entre as comunidades que acabaram se tornando tradições nas eventuais partidas masculina e feminina entre os jovens e adultos das comunidades quilombolas do Território do Formoso. Com as chamadas partidas são também realizadas apostas oferecendo dinheiro, cervejas ou refeições.

De acordo com Nice, a comunidade de Lagoa é mais antiga que a comunidade do Jacaré. Sendo que muitas coisas mudaram. Por exemplo, hoje, Jacaré possui hospital, quatro escolas, dentre elas, uma de segundo grau. Nas conversas nos caminhos do Território do Formoso, Nice nos afirma que muitos adolescentes e jovens da Comunidade quilombola Lagoa Mirim estudam na comunidade do Jacaré. Também nos conta a definição de benzedor, curador, doutor do mato e responso. Esperamos que o leitor possa compreender seu ponto vista.

O Benzedor: não cura, não faz festa, só faz remédio. E, às vezes, sabe fazer tudo.

O Curador: cura e faz festa, não é todo mundo que baixa o encantado. Faz garrafadas e remédio com ervas medicinais. Existe uma diferença tem curador que cura, mas não faz remédio.

O Doutor do mato: cura, faz remédio e benze. E, às vezes, faz remédio, mas não cura.

Responso: aquele que adivinha quem furtou algo e diz onde pode localizar (Nice Machado Aires).

Nesse domínio de compreensão do Território de Formoso concentram-se as redes de saberes colocados. Sua característica forte é lutar pelo povo à medida que se faça a diferença.

As leituras destes Territórios nos levam a caminhar a outros saberes, as belezas do Olho D'água que avistamos no educar diferente, o educar de pés no chão. Como diz Moacyr de Góes “de pé no Chão também se aprende a ler”. As primeiras aparências nos fizeram refletir nas palavras de Paulo Freire, o “círculo cultural” de aprender o mundo sem ao menos ter calçados para calçar. Não nos dói não ter calçados nesse momento, mas nos dói não ter escola para estudar. E esse conhecimento encontrado vale mais que um calçado, por mais que a escola não tenha brilho de alvenaria, os alunos querem aprender ainda que de pé no chão.

Esta realidade encontramos nas proximidades da comunidade quilombola Olho D' água. Uma escola com doze 12 crianças de 04 a 10 anos, esperando a construção de uma escola de taipa. Talvez as escolas taipas sejam mais interessantes do que escolas de alvenaria, já que é a forma arquitetural mais tradicional do lugar. A instituição Tomas de Aquino Sousa existe há dezesseis anos e aparece em nossos estudos para nos indagar. O ensino voltado à educação infantil tem como educadora Izeni Pinto Costa.

As bases legais deste saber encontrado na escola podem fazer a diferença, mas Freire também nos convoca a refletir que o espaço escolar pode produzir alienação. A escola pode ser um espaço que violenta e criminaliza nossas ideias, culturas e saberes.

A escola pode significar tudo, à medida que cada educando reflita sua realidade, suas complexidades e aprenda a dialogar com o mundo dos letrados.

A humildade, para eles, está na aprendizagem da roça, da floresta, das culturas que lhe recebem para embelezar nossos olhares. O seu brincar ainda ganha espaço com as bonecas de espiga de milho e o carrinho produzido com lata de sardinha. São crianças que criam expectativas e idealizam o que desejam aprender na concretude dos saberes locais. São conteúdos encontrados no tradicionalismo. O termo escola ainda está pautado no ler, escrever e fazer contas. Nosso interesse é fazer essa reconfiguração e incorporar as práticas inovadoras dos conhecimentos locais. Como diz Freire (2014), é preciso trazer metas libertadoras para que sejam reconhecidas nos espaços escolares.

Para uma prática inovadora, Olho D'água tem saberes, como o tambor de crioula, tambor de mina, bumba meu boi. Tem fonte de água cristalina, gente de vários lugares: Zé Doca, Monção e Viana. Pois, assim, Zequinha sublinha: “terra de negro aprende lidar com negro.” A feitura dos tambores, sua forma de tocar, seus ritmos, a diferença entre os ritmos tocados, a diferença em tocar estes tambores de comunidade para comunidade são saberes locais a serem valorizados, inclusive na escola e em outras instituições que sirvam como espaços de transmissão de conhecimentos, sejam museus ou centros de saberes, de culturas e de ciências.

São quilombolas, agricultores, extrativistas, quebradeiras de coco que valorizam e desejam reproduzir seu mundo local e, assim, educar seus filhos em liberdade. Existem, neste lugar, 60 famílias, cerca de 360 habitantes. Onde suas farinhas de mandioca se tornam fonte de produção e sobrevivência.

A Ilha do Formoso traz composições e elogios que só Zé Machado sabe fazer. A Ilha dos mistérios, de paisagens naturais e encantarias, dos usos dos recursos ecológicos, onde os pássaros voam livremente. Não fechamos este estudo com o que diz Zé Machado sobre o Formoso, mas

passaremos a expor sua cantoria em forma de lutar do nosso território. Esta passagem abaixo reflete, quando, em 2010, atearam fogo nas matas verde do Formoso e no coração de toda a gente do local. A toada de bumba meu boi composta por Zé Machado surgiu quando Antônio de Apolônio, irmão de Nice, foi visitar Zé Machado na comunidade do Ludovico e trouxe notícia sobre a queimada lançada à Ilha do Formoso. Logo abaixo, temos a letra da toada:

Me deram uma informação que Ilha do Formoso faz mais de dois anos que nunca mais viajou; Que Antônio de Apolônio me contou; Me deram uma informação que Ilha do Formoso faz mais de dois anos que nunca mais viajou; Que Antônio de Apolônio me contou; Tocaram fogo na Ilha que todos os passarinhos voou, o jacaré não gemeu mais e a buritizeira queimou; O marinheiro da ilha se zangou, foi embora e não voltou. Tocaram fogo na Ilha que todos os passarinhos voou o jacaré não gemeu mais e a buritizeira queimou; O marinheiro da ilha se zangou foi embora e não voltou.

Assim, os valores educacionais, culturais e políticos deste lugar são narrativas que estão presentes nas comunidades do território do Formoso, mas que não são incorporados nas práticas institucionais locais, nem mesmo nos saberes escolares. Espero que a partir desta pesquisa realizada sobre os saberes e conhecimentos tradicionais locais das comunidades quilombolas do Território do Formoso venham a valorizar uma educação diferenciada ou uma educação não previamente formalizada e genérica para aqueles que são sujeitos locais. Sem abrir mão de conhecer outros saberes do mundo, querem ver valorizados e transmitidos, reproduzidos, seus saberes locais.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica – pontos resumidos para uma discussão. Artigo publicado em **Somanlu**. Ano 4, n. 1, jan./jun. 2004.

\_\_\_\_\_Preços e Possibilidades: A organização das quebradeiras de coco babaçu face à segmentação dos mercados. *In*: ALMEIDA, A. W. B. et al. (Orgs.). **Economia do babaçu: Levantamento preliminar de dados**. 2ª ed. São Luís: MIQCB; Balaios Typographia, 2000.

ALMEIDA, Alfredo W. B *et al.* **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos/** Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2012. 172 p. il.; 23 cm (vol. 01, n. 03).

BARTH, Fredrik. **O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas** / Fredrik Barth. Org.: Tomke Lask. Tradução: John Cunha Cotnerford. Contra Capa. 2000.

BOURDIEU, Pierre, 1930 – 2002. **O poder Simbólico** / Pierre Bourdieu; tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) - 16ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. 322p.

CARPENTIER, Alejo, 1904 – 1980. **O reino deste mundo**. Tradução Marcelo Tápia. – São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FRAZER, Nancy. "Da Redistribuição? Dilemas da Justiça na Era Pós Socialista". *In*: SOUSA, Jessé (Orgs) **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FREIRE, Paulo, 1921 – 1997. **Educação como prática da liberdade**. 14. ed. ver atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. – Rio de Janeiro: Record, 2006.

Nova Cartografia Social da Amazônia. **Boletim Informativo n. 2**. Projeto de Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação. Processo de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais. PNCSA. Junho de 2014.

***“UM DOS RESULTADOS MAIS SIGNIFICATIVOS DA MINHA TRAJETÓRIA FOI CONSEGUIR ASSOCIAR MINHA VIVÊNCIA ACADÊMICA COM AS EXPERIÊNCIAS ATÉ ENTÃO ADQUIRIDAS NO MEU PROCESSO DE MILITÂNCIA”***

Antônio Henrique França Costa<sup>1</sup>

## **Memorial**

Sou pedagogo, psicopedagogo clínico e institucional, especialista em Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas; Membro da Coordenação Geral do Centro de Estudos e Pesquisas Visão de Futuro (desde 2011); Membro do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico Racial do Maranhão (desde 2009); Membro do Fórum Estadual de Educação do Maranhão (desde 2013); Membro e Pesquisador responsável pela linha de pesquisa sobre Educação para Relações Étnico Raciais do Núcleo de Extensão e Pesquisa com Populações e Comunidades Rurais, Negras, Quilombolas e Indígenas (NuRuNI) / UFMA (Universidade Federal do Maranhão - desde 2009); Militante do Centro de Cultura Negra do Maranhão desde 1994, Membro da Casa Fanti Ashanti - Comunidade Tradicional de Terreiro desde 2003.

Representando o CCN-MA tive e tenho a oportunidade de interagir e discutir questões referentes aos afrodescendentes com outras entidades dos demais movimentos sociais e espaços de organização da sociedade civil, como por exemplo: Conselho Municipal da Assistência Social (onde exerci mandato como conselheiro no período de 1999 a 2003) e na Central de Movimentos Populares – MA (onde exerci mandato como membro da coordenação executiva no período de 2003 a 2008).

Um dos resultados mais significativos da minha trajetória foi conseguir associar minha vivência acadêmica com as experiências até

---

<sup>1</sup> Pedagogo, especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão”, militante do Movimento Negro e membro do Centro de Cultura Negra do Maranhão.



então adquiridas no meu processo de militância. Essa conciliação resultou em um trabalho monográfico cujo título é: Estudo da Contribuição do Centro de Cultura Negra do Maranhão, para a Preservação da Cultura Afro-Maranhense, no Bairro dos Barés – João Paulo. O referido trabalho dentre suas diversas contribuições para o movimento negro, tornou-se um material de cunho educativo e pedagógico, a ser utilizado como um registro documental de mais um capítulo da história de luta e resistência dos afrodescendentes.

Dando continuidade ao meu processo de estudos e pesquisas, concluí 02 especializações, as quais resultaram nos TCC's e nas produções científicas e culturais. Dentre os trabalhos destaco o de conclusão do Curso de Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional – Centro de Ensino Superior Santa Fé intitulado “A dança como instrumento de intervenção psicopedagógica no processo de ensino aprendizagem de crianças e adolescentes.” E ainda o trabalho de conclusão do Curso de Especialização em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”, (Universidade Estadual do Maranhão) com título “A Implantação da lei 10.639/03 no currículo escolar da rede municipal de ensino de São Luís MA: possibilidades e limites”.

Por ter certeza que devemos somar esforços e trocar conhecimentos, desenvolvo meu papel de militante do movimento negro, de educador social e pesquisador, buscando a cada dia ser um multiplicador ativo dentro do processo de transformação social e política dando visibilidade à contribuição intelectual, cultural e social dos afrodescendentes no processo de construção deste país.

A proposta deste curso com destaque para as linhas de pesquisas a serem trabalhadas estão bem interessantes, o que me faz ter a certeza que uma experiência de formação e socialização de conhecimentos como esta, contribuirá de forma direta com o meu processo de formação pessoal e profissional, pois, ao nos reportamos à forma como a história dos afrodescendentes foi escrita ao longo dos séculos em nosso país tenho a certeza de que se faz necessário contribuímos de forma intelectual,

cultural e educacional no que se refere a reescrevermos a história do negro no Brasil, a partir do nosso olhar de afrodescendentes.

Por isso, acredito que ao ingressar e concluir o curso de Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão, poderei implementar ações referentes as discussões da educação para relações étnico raciais, através da publicação de artigos, livros e demais periódicos os quais tenho certeza que a partir desta experiência conseguirei produzir, pois estarei concluindo mais uma etapa em meu processo de formação e troca de experiência.

Em relação ao Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia, tenho como expectativa principal conseguir através dos conteúdos a serem trabalhados, realizar uma pesquisa que possibilite registrar mais um capítulo da história de resistência dos afrodescendentes no Brasil, tendo como base a educação para relações étnicas.

### **Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN): : Trajetória e luta<sup>2</sup>**

O Centro de Cultura Negra do Maranhão<sup>3</sup>, é uma entidade do movimento social negro, sem fins lucrativos e econômicos, é reconhecida como entidade de utilidade pública estadual<sup>4</sup> e municipal<sup>5</sup>.

O CCN, tem como Missão: A conscientização política e cultural para resgatar a identidade étnica e cultural do povo negro, viabilizando ações que contribuam com a promoção de sua organização em busca de cidadania, combatendo todas as formas de intolerância

---

<sup>2</sup> Capítulo do trabalho de qualificação defendido em agosto de 2015 com orientação de Lílian Gomes e banca composta por Lílian Gomes, Helciane de Fátima Abreu Araujo e Zulene Muniz.

<sup>3</sup> Primeira entidade do movimento negro do Maranhão, criada no dia 19/09/1979.

<sup>4</sup>Através da lei nº. 4.673 de 04/10/1985

<sup>5</sup> Através da lei nº. 3.590 de 07/01/1997

causadas pelo racismo, e promovendo os direitos da população negra do Maranhão.

O Centro de Cultura Negra do Maranhão - passou a funcionar, inicialmente, na sede da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos<sup>6</sup>. No ano de 1994, obteve sua sede própria, um prédio histórico, onde funcionou um depósito de pólvora no século XVII, um mercado de escravos no século XVIII e, no período de 1985 a 1993, uma escola municipal de ensino fundamental<sup>7</sup>.

Com a posse definitiva do prédio em 1994, o CCN, teve condições concretas de ampliar suas ações em busca de cumprir com a sua missão, possibilitando a população afro-maranhense formas de organização política e cultural, na perspectiva do fortalecimento da sua identidade étnica e da luta por sua cidadania.

O CCN está situado na Rua dos Guaranis S/Nº Barés - João Paulo, bairro periférico da ilha de São Luís, que tem uma população de 13.780 habitantes (dados da SEMUS/CCZ, 2004<sup>8</sup>), sendo que destes aproximadamente 80% dos seus moradores são afrodescendentes<sup>9</sup>.

Nesta pesquisa compreendemos bairro como:

[...] pertencente a categoria de “pedaços da realidade social” que possuem uma identidade mais ou menos inconfundível para todo um coletivo; o bairro possui uma Identidade intersubjetivamente aceita pelos

---

<sup>6</sup> Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) – Fundada em 12 de fevereiro de 1979, é uma entidade ligada ao movimento de direitos humanos que ao longo dos anos tornou-se uma das grandes parceiras dos trabalhos políticos do CCN-MA.

<sup>7</sup> Dados do relatório do projeto centro de referência da cultura Negra, CCN, 2000. Depoimento de Ivan Rodrigues Costa técnico em pesquisa e militante do CCN, entrevista realizada em 06/06/2006.

<sup>8</sup> SEMUS. Relatório do Projeto de Acompanhamento da Situação da Saúde em Bairros periféricos de São Luís-MA. SEMUS/MA, 2004.

<sup>9</sup> Dados do relatório do Seminário Avanços e Desafios para preservação e resgate da cultura afro-maranhense, CCN, 2004.

seus moradores e pelos moradores de outros bairros da cidade, ainda que com variações” (SOUZA, 1989, P.148).

Segundo Ivan Rodrigues Costa<sup>10</sup>, o bairro dos Barés-João Paulo, originou-se a partir de uma invasão de uma área que fazia parte do João Paulo, antes da referida ocupação, a área que compreende o bairro dos Barés, era considerado somente como sendo do bairro do João Paulo, após a ocupação o bairro dos Barés, ficou sendo como uma grande extensão do João Paulo, por isso oficialmente é chamado bairro dos Barés-João Paulo.

Este bairro é considerado de grande efervescência cultural, pode-se encontrar no mesmo: grupo de bumba-meu-boi (sotaque de matraca<sup>11</sup>), grupo de cacuriá<sup>12</sup> e de brincadeiras alternativas, associações, união de moradores, escolas, igrejas, terreiros de religião de matriz africana<sup>13</sup> e uma rádio comunitária. O encontro de grupos de bumba-meu-boi de sotaque de matraca, realizado no dia 30 de junho<sup>14</sup>, reúne todos os anos milhares de pessoas, mantendo viva a tradição deste encontro e fazendo com que o

---

<sup>10</sup> Técnico em Pesquisa e militante do CCN, entrevista realizada em 06/06/2006.

<sup>11</sup> Sotaque de Matraca ou da Ilha devido à sua origem na ilha de São Luís – se destaca por atrair grande número de brincantes em suas apresentações. Nesse sotaque há predominância de matracas e pandeiros dentre os seus instrumentos, tocados por grande número de brincantes com uma especificidade: os bois de matraca permitem uma maior participação do público uma vez que qualquer pessoa com um par de matracas pode ajudar o grupo em suas apresentações.

<sup>12</sup> A dança é feita aos pares ou em formato de roda. As moças dançam com blusas geralmente curtas e saia comprida rodada, sempre adornadas por flores. Já os rapazes costumam usar colete sem camisa por baixo e calças curtas. Ambos dançam descalços. Bambaê de Caixa (em municípios da Baixada Ocidental Maranhense, sobretudo em São Bento e Cajapió), Baile de Caixa, Farra de Caixa ou Cacuriá (São Luís), são alguns nomes dessa dança surgida como confraternização, no lava pratos, entre os que trabalhavam nos festejos.

<sup>13</sup> São espaços onde são praticadas as religiões de matriz africana.

<sup>14</sup> Dia em que acontece no Bairro do João Paulo o encontro de grupos de bumba-meu-boi, sotaque de matraca, realizado em homenagem ao santo católico São Marçal.

bairro - seja reconhecido como um cartão de visita da cultura popular maranhense.

Dados do relatório do CCN<sup>15</sup>, relatam que após sucessivas reuniões (com o crescente número de adeptos) a entidade não apenas esboçava, mas também iniciava a execução do seu Programa de Ação: o resgate da importância histórica do negro no Maranhão e identificar sua realidade: processos de aculturação e resistência; desenvolver trabalhos integrados com a comunidade (escolas, casas de culto, sindicatos, etc.) O CCN passava a desenvolver um conjunto de atividades nessas áreas:

- Realização de Conferências, Encontros, Seminários, Manifestações Político-Educativas, Culturais e Esportivas com a participação dos seus membros e/ou pessoas da comunidade que estejam identificadas com os objetivos da entidade;

- Desenvolvimento de pesquisas no arquivo público e biblioteca pública com a finalidade de conhecer e divulgar a história do negro no Maranhão;

- Atuação junto às associações de bairros, sindicatos, escolas de samba, escolas de 1º e 2º grau e universidades, promovendo debates antirracistas, visando despertar à consciência da comunidade sobre a questão do negro na sociedade, bem como, sobre a história do negro no Brasil e na África;

- Apoio às reivindicações da população das comunidades negras da zona rural e das áreas de ocupação da periferia urbana de São Luís no que tange aos problemas relacionados com a posse da terra.

Na década de 1980, as ações do CCN, possibilitaram o estabelecimento de parcerias com instituições governamentais. A parceria incluía à capacitação de professores, sobre a história da África e da cultura dos afrodescendentes. Esta nova agenda colocava o movimento negro de frente para o Estado. A busca por direitos inclui medidas de caráter

---

<sup>15</sup> RELATÓRIO (1979-1984) – breve histórico e estrutura do CCN-MA, 1984. 50 p.

antirracistas. Assim é que, na Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizada em Brasília (1986), com representantes de sessenta e três Entidades do Movimento Negro, de dezesseis estados da federação, contabilizando um total de cento e oitenta e cinco inscritos, indicou aos membros da “Assembleia Nacional Constituinte as seguintes reivindicações:

a) O Processo Educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasileira. b) É obrigatória a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, do ensino da história da África e da História do Negro no Brasil.

A valorização da educação formal pelos negros, transformou-se na possibilidade de compreender o processo histórico de uma sociedade marcada por diversos paradoxos, onde o combate ao racismo significa garantir as diferenças étnicas e raciais. Em 1995, foi realizada a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida<sup>16</sup>, sendo que neste evento a palavra de ordem girou em torno da superação do racismo e da desigualdade racial com ênfase:

1. No monitoramento dos livros didáticos, manuais e programas educativos controlados pela União;
2. Desenvolvimento de programas permanentes e treinamento de professores habilitados para tratar adequadamente com a diversidade racial;
3. Identificação de práticas discriminatórias na escola e os seus impactos na evasão e repetência das crianças negras.

O CCN desenvolve atividades voltadas para a discussão de temas referente à questão étnico-racial, tanto nos aspectos da historiografia da

---

<sup>16</sup> Organizada pelo movimento negro, a Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida foi realizada no dia 20 de novembro de 1995. Essa grande manifestação levou mais de 30 mil pessoas à capital federal, culminando no reconhecimento de Zumbi dos Palmares, pelo governo brasileiro como um herói nacional. Sem falar que um documento foi entregue pela coordenação da Marcha Zumbi dos Palmares ao Presidente na atual gestão. Este documento contemplava um programa de superação do racismo e da desigualdade racial.

população negra, quanto nos aspectos políticos e sociais da atualidade; elabora materiais didáticos pedagógicos referente a história do negro no estado do Maranhão, oferece palestras, seminários, apresentações teatrais e culturais entre outras atividades, realizadas na zona urbana e rural, do estado do Maranhão.

Por meio de projetos variados<sup>17</sup>, o CCN atua em várias comunidades negras rurais quilombolas<sup>18</sup> do estado do Maranhão, com o objetivo de contribuir com o processo de formação da identidade racial e fortalecimento da autoestima de crianças, adolescentes, jovens, mulheres e lideranças. Busca, ainda, trabalhar o estabelecimento de uma pedagogia plurirracial com os professores e alunos das escolas situadas nestas comunidades.

Ao longo dos seus 36 anos de existência, o CCN tem investido em ações de formação e conscientização, para que os afrodescendentes desse estado se percebam enquanto um segmento social que pode criar condições a partir de sua organização.

A ligação do CCN, com o bairro da liberdade, existe desde a fundação da entidade e se fortaleceu com a criação do Bloco Afro Akomabu<sup>19</sup>, que acabou por contribuir para a realização de rodas de conversas, palestras, oficinas sócio educativas e os ensaios de rua (chamados assim por que percorrem as ruas dos bairros onde o ensaio acontece), sendo o bairro da liberdade um dos primeiros onde foram

---

<sup>17</sup> Projetos desenvolvidos em parceria com entidades dos demais movimentos sociais e do poder público.

<sup>18</sup> São povoações ou povoados onde vivem grupos de afrodescendentes, que em alguns casos são descendentes de escravos ou de antigos quilombos.

<sup>19</sup> Dentro da estrutura organizacional do CCN existe o Programa Cultura e Identidade Afro-Brasileira, onde está inserido: O Bloco Afro Akomabu. O Bloco Afro Akomabu surgiu em 03 de março de 1984. A palavra Akomabu significa "A cultura não deve morrer". O bloco é antes de tudo um trabalho educativo, pedagógico e cultural que o CCN, objetivando o fortalecimento e divulgação da cultura do povo negro, vem desenvolvendo com seus integrantes e pessoas da comunidade onde se localiza a sede da entidade e de comunidades vizinhas como a do bairro da liberdade.

realizadas estas atividades. Todos os anos o Bloco Afro Akomabu escolhe um tema, e a partir de então inicia-se o processo de estudos, pesquisas e realização de diversas atividades, com o objetivo de elaborar as letras das músicas, as quais são pensadas para valorizar a história e a cultura do povo negro, bem como, contribuir no processo de fortalecimento da autoestima da população negra. No ano de 1998, o bloco teve como tema: *Bairro da Liberdade espaço e expressão da negritude*. O CCN estabeleceu parcerias com os grupos de bumba-meu-boi e de brincadeiras alternativas, associações, e escolas, entre elas, a Unidade de Educação Básica “Ministro Mario Andreazza”, onde anteriormente já havia sido realizado um trabalho de palestras, na semana da consciência negra, no período de 1995 a 1997.

Em resposta às reivindicações do Movimento Negro, mudanças políticas e institucionais começaram a se materializar em legislações específicas voltadas para questão da educação para relações étnico-raciais no Brasil. Os livros didáticos passaram a ser mais observados para evitar estereótipos e começaram a surgir leis, como a 10.639/03 propondo novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana. Em São Luís, a Lei nº 3.505, de 07 de maio de 1996, “dispõe sobre a inclusão no currículo escolar da rede municipal de ensino de 1º grau, menor e maior, de conteúdos programáticos sobre ‘o estudo da raça negra’ na formação sociocultural e política brasileira”, a referida lei não teve o alcance esperado por falta de iniciativas de caráter formativo aos profissionais da educação da época que, muitas vezes, envolve aspectos conjunturais (JESUS, 2004, p.5).

Um grande marco na discussão de uma legislação específica voltada para a temática da educação das relações étnico raciais, foi a realização da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, realizada em 2001, na Cidade de Durban, na África do Sul, propiciou um importante debate público envolvendo as organizações governamentais e não governamentais e expressões de movimentos sociais interessados em analisar as dinâmicas das relações raciais no Brasil. A conferência marcou o reconhecimento, por parte da ONU (Organização das Nações Unidas),



da escravização de seres humanos negros e suas consequências, como crime contra a humanidade, fortalecendo, assim, a luta desses povos por reparação humanitária. No documento<sup>20</sup> oficial brasileiro para a III Conferência, é reconhecida a responsabilidade histórica do Estado brasileiro “pelo escravismo e pela marginalização econômica, social e política dos descendentes de africanos”, uma vez que:

O racismo e as práticas discriminatórias disseminadas no cotidiano brasileiro, não representam simplesmente uma herança do passado. O racismo vem sendo recriado e realimentado ao longo de toda a nossa história. Seria impraticável desvincular as desigualdades observadas atualmente dos quase quatro séculos de escravismo que a geração atual herdou (BRASIL, 2006. p.18).

Neste sentido, as reivindicações históricas do Movimento Negro Brasileiro em prol de uma educação étnico-racial, possibilitaram ao Estado brasileiro avançar para uma legislação antirracista. Segundo Pereira (2007), o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, reconheceu, em 2003, a importância das lutas antirracistas ao sancionar a Lei nº10.639 de 09 de janeiro de 2003, que altera a Lei nº 9.394/96, de 20 de dezembro de 1996, e estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-brasileira"<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Documento oficial levado à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, que serve para orientar as políticas de governo. Foi elaborado por um comitê preparatório, nomeado pelo presidente da República. O Comitê reuniu representantes do governo e da sociedade civil e foi presidido pelo secretário de Estado de Direitos Humanos, o embaixador Gilberto Sabóia.

<sup>21</sup> Artigos que se refere à lei: Art. 26-A - Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira.

Parágrafo 1º - O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra

Muito embora a Lei nº 9.394/96, no Art. 26 - parágrafo 4º estabeleça que "O ensino da História do Brasil levará em consideração as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia", houve a necessidade de tornar obrigatória a temática.

A institucionalização da lei nº 10.639/03 se constitui o avanço mais importante no processo de redemocratização do ensino na medida em que abre a possibilidade de tornar efetivo a:

- a) Revisão dos currículos a fim de adequá-los à lei;
- b) Qualificação dos professores (as) e o seu constante aperfeiçoamento pedagógico;
- c) Que a implementação da lei fica a cargo do Poder Executivo.

A lei nº 10.639/03 aponta claramente para a necessidade de não somente introduzir o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira no ensino fundamental, mas de aprofundar o debate, na sociedade brasileira, em torno das políticas de ações afirmativas<sup>22</sup>.

Segundo as Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL,2006), a sanção da Lei nº. 10.639/03 e da Resolução CNE/CP 1/2004 abriu caminho para o Estado brasileiro adotar

---

brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil.

Parágrafo 2º - Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira.

Art. 79 B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como "Dia Nacional de Consciência Negra".

<sup>22</sup> As ações afirmativas podem ser entendidas com um conjunto de políticas e públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como, para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal da efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego (GOMES, J. 2001, p.39-41)

medidas para corrigir os danos materiais, físicos e psicológicos resultantes do racismo e de formas conexas de discriminação. Com a publicação da lei, o Conselho Nacional de Educação aprovou também, o parecer CNE/CP 3/2004, que institui as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas a serem ministradas pelos estabelecimentos de ensino de diferentes níveis e modalidades. Cabe ao sistema de ensino, no âmbito de sua jurisdição, orientar e promover a formação de professores e supervisionar o cumprimento das Diretrizes.

Portanto, o desafio passa, agora, por contemplar no interior das escolas a discussão sobre as relações étnico-raciais, o que não supõe voluntarismos. É necessário, de um lado, a ação efetiva do Estado através de políticas públicas e, do outro, a pressão e o controle por parte dos movimentos sociais, em especial do movimento negro.

### **Cartilhas produzidas pelo CCN-MA, para trabalhar a questão do racismo e a história do povo negro nas escolas.**

As atividades pedagógicas realizadas pelos grupos do movimento negro na área da educação caracterizam-se pelas estratégias metodológicas utilizadas nas práticas pedagógicas, e pela elaboração de materiais didáticos-pedagógicos.

Para efeito desta pesquisa utilizaremos uma metodologia participativa que nos possibilite analisar a Cartilha e as Revistas em Quadrinhos, produzidas pelo CCN. A ideia é utilizar este material no estudo de caso realizado na escola Mario Andreazza. Pretende-se apresentar as cartilhas e revistas do CCN aos participantes da pesquisa e detectar o que eles compreenderam da leitura. Pretende-se ainda fazer uma análise detalhada deste material, através da realização de entrevista com os organizadores (as), da respectiva cartilha e revistas, bem como, entrevista com pesquisadores da área da educação, a serem previamente convidados para este fim.

Segundo Pereira (2010), muitas estratégias foram utilizadas por militantes negros em todo o território nacional na luta pela tão necessária “reavaliação do papel do negro na História do Brasil”. Entre as estratégias bem-sucedidas podemos observar a adotada, desde o início da década de 1980, por Maria Raimunda Araújo (Mundinha), então presidenta do CCN do Maranhão<sup>23</sup>, ao atuar diretamente nas escolas, não somente dando palestras e informando professores (as) e alunos (as) sobre as histórias dos negros no Brasil, mas também produzindo material didático para este fim. Mundinha Araújo e outros militantes produziram cartilhas no Maranhão, que foram inclusive publicadas, por exemplo, no início da década de 1980, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Sobre a atuação direta do movimento negro nas escolas, Mundinha Araújo contou, em entrevista, o seguinte:

Nós achávamos que a luta era dentro das escolas, era fazendo parcerias. Em 1982 nós fizemos um convênio com a Secretaria de Educação porque nós queríamos a participação dos professores. Eles colocaram os professores à disposição para participarem da Semana do Negro. A gente fazia assim: “Vamos para o bairro do João Paulo.” Todos os professores das escolas que ficavam no bairro do João Paulo e adjacências iam para o mesmo local. E nós distribuíamos o material que a Secretaria de Educação também ajudou a rodar, deu o papel e tudo. E os de nós que seguravam mais eram os professores: eu, Carmem Lúcia, a Fátima, minha irmã, o Carlão, o Luizão [...]”<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Maria Raimunda (Mundinha) Araújo nasceu em São Luís em 8 de janeiro de 1943. Formada em comunicação social pela Federação das Escolas Superiores do Maranhão, em 1975, Mundinha Araújo, como é conhecida, foi fundadora do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), em 1979, a primeira vice-presidente da entidade, de 1980 a 1982, e ocupou a presidência no mandato seguinte, de 1982 a 1984. Foi diretora do Arquivo Público do Estado do Maranhão entre 1991 e 2003. A entrevista citada abaixo foi gravada em 10/9/2004, em São Luís do Maranhão, durante a realização da pesquisa “História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral”, implementada por Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira, no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV) entre 2003 e 2007.

<sup>24</sup> Carlão é Carlos Benedito Rodrigues da Silva, antropólogo, militante do movimento negro, doutor em Ciências Sociais pela PUC de São Paulo e professor da Universidade Federal do Maranhão desde 1981. E Luizão é Luiz Alves Ferreira, um dos fundadores do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), em 1979, e primeiro presidente da entidade, de 1980 a

Foi algo que depois nós fizemos um documento e apresentamos lá no encontro da Candido Mendes, no Rio de Janeiro, em 1982. Me convidaram para participar de uma mesa redonda chamada “Movimento negro nos anos 1980”. [...] Quando fiz o relato, depois eles disseram: “Incrível, você esteve em 1979 conversando conosco [no IPCN] e nós lhe demos orientação. Hoje você chega aqui e mostra um movimento que ninguém está fazendo. E lá no Maranhão!” Todo mundo ficou encantado que a gente estivesse principalmente trabalhando o aspecto da educação, que a gente considerava prioridade.

Magno Cruz, que também foi presidente do CCN (de 1984 a 1988),<sup>25</sup> contou em sua entrevista sobre como essa estratégia de atuação nas escolas também acabava sendo importante para a formação dos próprios militantes, em função do ineditismo daquele tipo de trabalho:

Então, como íamos para as escolas? Mandávamos um ofício com antecedência e tinha uma negociação com a diretoria da escola. Algumas escolas eram sensíveis a isso, quando tinham uma diretora negra que entendia. Porque tudo era novidade, ninguém discutia a questão dos negros. Então, ir para a escola, falar da história do negro, desmistificar a história oficial não era uma coisa fácil. Havia algumas barreiras. Teve vez que a Mundinha fez intercâmbio com a própria Secretaria de Educação, aí as coisas ficavam até oficiais.

No início, até pela inexperiência que se tinha, eu, particularmente, ia para essas palestras só para ouvir, porque tudo era novidade para mim e

---

1982. Médico e mestre em patologia humana pela Universidade Federal da Bahia em 1992, foi secretário da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), regional do Maranhão.

<sup>25</sup> Magno Cruz nasceu em São Luís em 25 de maio de 1951. Engenheiro formado pela Universidade Estadual do Maranhão em 1976, é funcionário da Companhia de Água e Esgotos do Maranhão (CAEMA) desde 1980. Foi presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) por dois mandatos consecutivos, de 1984 a 1988. À época da entrevista, era presidente do Conselho Diretor da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e diretor de formação do Sindicato dos Urbanitários do Maranhão, filiado à Central Única dos Trabalhadores (CUT). A entrevista citada foi gravada em 8/9/2004, em São Luís do Maranhão, durante a realização da pesquisa “História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral” implementada por Verena Alberti e Amílcar Araujo Pereira no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV).

tinha muitas perguntas que eu ainda não sabia responder. O pessoal perguntava: “E na África do Sul, como é o *apartheid*?” Eu não sabia. Mas eu acho que era interessante porque, a partir das palestras que a gente ia dar nas escolas, a gente via as nossas limitações e procurava aprender e estudar.

Quando foi na nossa gestão, a partir de 1985, nós continuamos esse trabalho. E o que fizemos? Nós ampliamos essas equipes, chegamos a ter umas 15, 20 equipes de três pessoas. Geralmente tinha um que já tinha um desenvolvimento, uma experiência em palestras, em dar aulas, e botava duas pessoas para aprender, porque, na realidade, era uma prática também de ensinar novos militantes nesse trabalho. Mas tivemos muitas barreiras. Tinha escola em que a gente chegava, já tinha mandado o ofício há um mês e o diretor não queria a palestra. A gente tinha que ameaçar denunciar na Secretaria de Educação. Não foram fáceis esses momentos. Depois, a coisa se tornou mais rotineira, aí já tinha colégio que convidava a gente, até as escolas particulares – escolas como o Marista, Dom Bosco, que são escolas que têm pouquíssimos negros, mas que chamavam a gente também.

Ainda segundo Pereira (2010), a estratégia de atuar no âmbito da educação foi muito utilizada por organizações negras em vários estados brasileiros. Nesse sentido, a produção de cartilhas como as de Mundinha Araújo do CCN, para informar não só alunos e professores nas escolas, mas os próprios militantes e a sociedade como um todo, foram uma prática recorrente nas organizações negras de norte a sul do Brasil. E essas cartilhas circulavam nos diferentes estados, em função das redes de relações estabelecidas pelos militantes de todo o país, principalmente na década de 1980. E essas publicações tinham o objetivo, primeiro, de apresentar aspectos pouquíssimos conhecidos da história do Brasil, especialmente as histórias dos negros no Brasil. Os próprios títulos são bastante sugestivos nesse sentido. A cartilha citada do CCN do Maranhão *Esta história eu não conhecia*, de 1980, é um exemplo emblemático do que se quer dizer aqui. A cartilha do CCN, aliando a informação sobre a história dos negros no Brasil a uma tentativa de aumento da autoestima por parte das crianças negras, adotava a seguinte estratégia: uma mãe contava histórias “positivas” dos negros, como as dos quilombos, por exemplo, para explicar o processo da abolição da escravidão ao menino negro que acabara de brigar na escola com um menino branco, que havia dito a

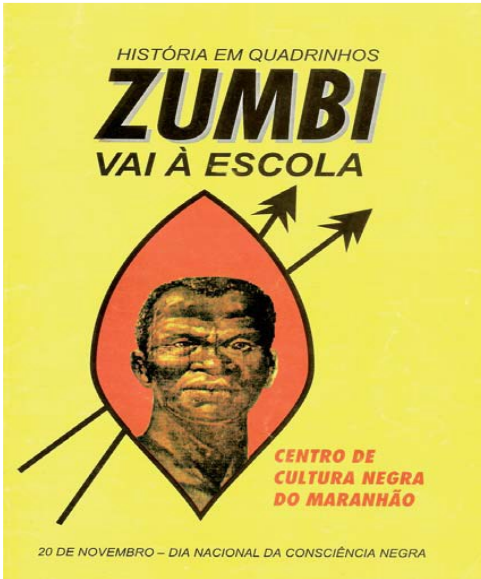
seguinte frase após a briga: “Negrinho! Culpada disso é a princesa Isabel!”.

Essa cartilha do CCN, como foi dito anteriormente, circulou em muitos estados brasileiros. De acordo com Pereira (2000):

Da mesma forma, outras cartilhas circularam e contribuíram para a própria consolidação do movimento negro no Brasil na década de 1980. A contínua luta dos militantes negros ao longo do século passado, tanto no que diz respeito à importância da educação quanto à luta pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil, tornou possível a construção de resultados visíveis para o conjunto da população brasileira nos anos recentes, como por exemplo, a criação e aprovação da Lei 10.639, em 9 de janeiro de 2003. Acredito que, ao problematizar o forte caráter eurocêntrico tão presente na construção histórica da disciplina História em nosso país e ao tornar possível a complexificação dos currículos e a inserção de diferentes histórias e culturas nos cotidianos escolares, a implementação da Lei 10.639/03 tem potencial para promover a construção de uma prática docente que questione preconceitos e que seja pautada pelos princípios da pluralidade cultural e do respeito às diferenças. Mas, para tanto, se faz necessária a efetiva incorporação no cotidiano escolar de novos conteúdos e procedimentos didáticos pelas escolas e por seus professores, “agentes da lei”. Algo que tem se mostrado um verdadeiro desafio.

Em *Relação à Revista: História em quadrinhos: Zumbi Vai à Escola*, produzida pelo CCN em 1998, a mesma tem como objetivo discutir a história de um dos grandes líderes negros do Brasil, que foi Zumbi dos Palmares, nos ajudando a conhecer a história de um dos maiores quilombos do Brasil, que foi o Quilombo dos Palmares através da utilização do texto em quadrinhos/desenhos.

Esta cartilha caracteriza-se pela pelas ilustrações e pelo texto que pode ser utilizado tanto para trabalharmos com crianças como com adultos.



A cartilha acima mencionada retrata um pouco da história do grande líder negro Zumbi dos Palmares, abaixo descrevemos um pouco do conteúdo da referida cartilha:

“O Quilombo dos Palmares foi um dos mais importantes quilombos do Período Colonial da História do Brasil. Ele surgiu e se desenvolveu na antiga capitania de Pernambuco, na região da Serra da Barriga. O auge do Quilombo dos Palmares foi a

segunda metade do século XVII, embora tenha surgido no final do século XVI. Era constituído por quilombolas (escravos fugitivos das fazendas que viviam nos quilombos) que tinham sido escravos em fazendas das capitanias da Bahia e Pernambuco. Tornou-se símbolo da resistência negra à escravidão”.

O Quilombo dos Palmares era composto por vários mocambos (núcleos de povoamento). Os principais foram: Subupira, Macaco e Zumbi. De acordo com historiadores, o Quilombo de Palmares atingiu de 15 a 20 mil quilombolas na segunda metade do século XVII. Os quilombolas de Palmares viviam basicamente da agricultura de subsistência, da pesca e caça. Plantavam milho, banana, feijão, mandioca, laranja e cana-de-açúcar. Faziam também artesanato com cerâmica, tecido palha e até metais.

Alguns historiadores acreditam que o Quilombo dos Palmares tinha uma organização política semelhantes aos reinos africanos, ou seja, poder centralizado nas mãos de um líder. Ganga Zumba e Zumbi foram os líderes mais conhecidos deste quilombo.



Considerando uma ameaça a organização política e social da colônia, o governo colonial organizou várias expedições para reprimir e dominar o Quilombo de Palmares. O quilombo foi dominado somente em 1695, após a investida militar do bandeirante Domingos Jorge Velho. Em 20 de novembro, Zumbi foi emboscado e morto.

O dia 20 de novembro (dia da morte de Zumbi dos Palmares) comemoramos o Dia da Consciência Negra. A data é uma referência e homenagem à Zumbi dos Palmares e a todos os negros que resistiram bravamente à escravidão, esta data já tem destaque na lei. Nº 10.639/03.

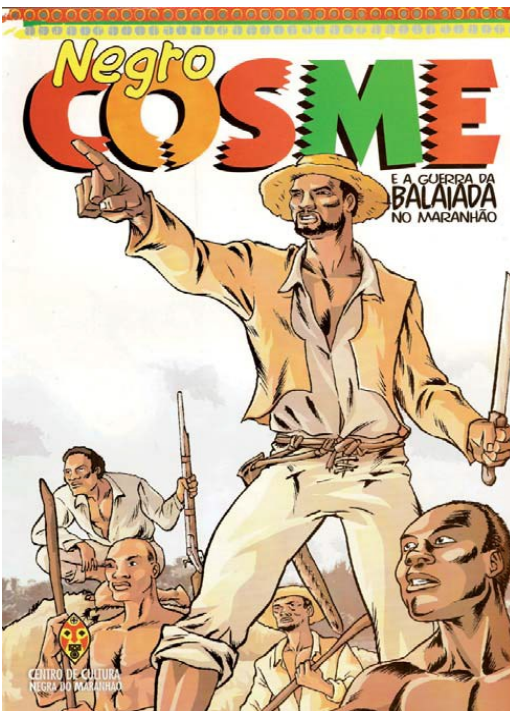
Em Relação a Revista: Quadrinhos Negro Cosme e a Guerra da Balaiada no Maranhão, produzida pelo CCN em 2000, a mesma tem como objetivo através da utilização do texto em quadrinhos/desenhos, falar da história de Negro Cosme, e da Guerra da Balaiada, através podemos discutir a história de luta resistência no Maranhão, a referida Cartilha

caracteriza-se pelas ilustrações e pelo texto que pode ser utilizado tanto para trabalharmos com crianças como com adultos”

Abaixo descrevemos um pouco do conteúdo da referida cartilha:

“A Balaiada foi um dos maiores conflitos ocorridos no Brasil. Entre 1838 e 1840, o Maranhão foi palco de uma insurreição popular em que os quilombolas tiveram participação decisiva.

Considera-se que a Balaiada começou com o



ataque à prisão da vila da Manga, em dezembro de 1838. Naquele momento, o vaqueiro Raimundo Gomes e nove parceiros libertaram vários homens presos para o alistamento. Um mês antes, Manoel Francisco dos Anjos Ferreira, conhecido como Balaio, já havia libertado seu filho, igualmente detido para servir às mesmas tropas.

No momento de eclosão da Balaiada já havia uma guerra entre os mocambeiros e a sociedade escravista. Em novembro de 1839, escravos liderados por Cosme Bento das Chagas iniciaram uma insurreição em várias fazendas da região de Itapecuru-Mirim. Os escravos rebelaram-se contra os seus senhores, pegaram em armas e proclamaram-se livres. Diante disso, os fazendeiros fugiram de suas propriedades. Tal circunstância permitiu que os escravos se aquilombassem com mais facilidade. Aproveitando a turbulência, Cosme juntou 3 mil negros em torno de si e organizou uma base na fazenda da Lagoa Amarela. A propriedade era de Ricardo Nava, e situava-se às margens do rio Preto, afluente do rio Munim. Nava foi obrigado pelos rebeldes a assinar uma carta de liberdade para seus duzentos escravos, antes de ser executado. A ousadia de Cosme contribuiu para que mais escravos se integrassem ao grupo. Nascido em Sobral, na província do Ceará, Cosme tinha em torno de quarenta anos por ocasião da Balaiada. Era alfabetizado e sabia da importância da alfabetização. A prova disso é que formou uma escola no então Quilombo Lagoa Amarela, em pleno conflito. Foi reconhecido por sua coragem, uma vez que continuou lutando no combate em que foi ferido, em 1839.

Os escravos insurretos ficaram sob a mira das tropas de Lima e dos ex-rebeldes, bons conhecedores do terreno. Cosme Bento das Chagas, vendo seu grupo ser dizimado, tentou atravessar o rio Itapecuru, fugindo para as matas com os que restaram. Contudo, foi sitiado em fevereiro de 1841 no Mearim. Cosme assistiu à morte da maioria dos duzentos escravos que o acompanhavam. Posteriormente, foi preso, condenado à morte e executado em setembro de 1842.

O fim da Balaiada não significou, porém, o fim da luta por liberdade. Os mocambeiros continuaram a batalhar por ela ao longo do

século XIX. Os acontecimentos ocorridos na Insurreição de Escravos em Viana também fazem parte dessa história.”

## **BIBLIOGRAFIA**

**BRASIL. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico Raciais. Brasília: SECAD, 2006. 261 p.**

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957-2007).** (Dissertação de mestrado). Faculdade de Economia e centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

COSTA, Antônio Henrique França. **O Processo de Implementação da Lei 10.639/03 no currículo escolar da rede municipal de ensino de São Luís-Ma.** TCC – Curso de Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas éticas – Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. São Luís, 2009. 25f: il.

\_\_\_\_\_. Antônio Henrique França. **A implantação do estudo da História e cultura afro-brasileira e africana no Currículo Escolar da rede Municipal de Ensino de São Luís-MA.** in. MARTINS, Cynthia Carvalho (org.) [et al]. *Insurreição de saberes práticos em comunidades tradicionais. Interpretação do Maranhão / organizadores, Cynthia Carvalho... [et al]; autores, Davi Pereira Júnior... [et al].* – Manaus: Universidade do Estado do Amazonas – UEA, 2011.

CUNHA Jr, H. **Textos para o movimento negro.** São Paulo: Edicon, 1992.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura.* Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

FREIRE, Paulo (1997). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* São Paulo: Paz e Terra.

GADOTTI, Moacir A Questão da Educação Formal/Não-Formal. Institut International des Droits de L'enfant (IDE) .Sion (Suisse), 2005

GOMES, Joaquim Benedito Barbosa. **Ação afirmativa e o princípio constitucional da Igualdade**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

JESUS, Ilma de Fátima. **Algumas Considerações sobre a Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira/SEMED**. São Luís - MA.

PEREIRA, Amílcar Araújo. A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”. Rio de Janeiro: 2010.

Projeto Ojulumó Íponrí: a dança como instrumento educativo e pedagógico, / Antonio Henrique França Costa (organizador). \_São Luís: EDUFMA, 2014.

SEMUS. Relatório do Projeto de Acompanhamento da Situação da Saúde em Bairros periféricos de São Luís-MA. SEMUS/MA, 2004.

SILVA, Mateus Soares da. Uma breve análise quanto ao novo conceito de família, um avanço ou retrocesso social? 2014. Disponível em: <<http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/8426/Uma-breve-analise-quanto-ao-novo-conceito-de-familia-um-avanco-ou-retrocesso-social>>; Acesso em: 03/08/2015.

SOUZA, M. L. O bairro contemporâneo: ensaios e abordagem política. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 2, p. 139-172, abr./jun. 1989.

## POSFÁCIO

### **Um Mundo Dominado: reflexão sobre o desafio da produção intelectual insurreita.**

Davi Pereira Júnior<sup>1</sup>

A discussão que ganha fôlego com o livro *INSURREIÇÃO DE SABERES: “QUILOMBOLAS, LUTAS E PRODUÇÃO INTELECTUAL”*, é fruto das reflexões desenvolvidas no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social, que problematiza a participação de pesquisadores de diversos grupos sociais e intelectuais engajados que passam a figurar como protagonistas na produção de conhecimentos sobre seu próprio mundo.

Vejo neste livro a coerência e a continuidade de uma forma particular de produção de conhecimento que possibilita a sujeitos sociais falarem por si mesmos, o que está em rota de colisão com a forma convencional de produzir “ciência” no Brasil. Trata-se uma continuação de produções anteriores do mesmo grupo de pesquisadores, como a coleção *Insurreição de Saberes*.

Em publicações convencionais os que figuram nessa produção como autores não passariam de “meros informantes”, aptos a ganharem apenas alguns poucos “elogios” e destinados a figurarem como elementos de “pouca importância”. Sua participação ficaria limitada apenas às páginas de agradecimentos da produção de conhecimento sobre seus grupos e suas vidas, elaborada pelos usuais pesquisadores (brancos e

---

<sup>1</sup> Um quilombola da comunidade de Itamamatatua Alcântara – Ma. Tem graduação em história e especialista em Povos e Comunidades Tradicionais-UEMA. Mestre em Antropologia pela UFBA e Ph.D. Student in Latin American Studies at Tereza Lousano Long Institute of Latin American Studies and Collection in the University of Texas at Austin. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social.

privilegiados) das Instituições acadêmicas brasileiras. Aqui assumem o protagonismo desafiador na disputa pela produção de interpretações de “suas histórias” e trajetória.

Não se trata apenas de botar em estranhamento o que é familiar de forma simples, é muito além disso, é a problematização desse familiar de modo sofisticado na crítica e na consciência de si. O livro quebra com o padrão explicativo onde critérios como pertencimento, familiaridade ou proximidade do pesquisador com o objeto estudado são vistos como obstáculo epistemológico para produzir conhecimento científico. Neste caso, a tal “falta de distanciamento” é problematizada como parte da “realidade social” de dentro, com a consciência do acionamento da consciência da identidade coletiva e relação de proximidade e confiança de fato solidificada. É justamente esse feeling do “inseparável” que vai possibilitar análises privilegiadas e diferenciadas. O que a leitura nos traz não são artigos focados no mero “estranhamento do familiar” ou texto de ativista à moda americana,.

Vai muito além desses aspectos. São aspectos impossíveis de explicar ou discutir na contra capa do livro. O desafio proposto a estes intelectuais engajados e a intelectuais pertencentes aos grupos os quais estudam e compartilham de suas identidades é produzir conhecimento sobre seu próprio mundo social, ou em outras palavras, analisar criticamente formas de classificações com as quais construíram suas percepções sobre o mundo social. Da mesma forma que se torna importante para estes intelectuais tomar o desafio de problematizar as formas de classificação reificadas que lhe são impostas de forma arbitrária.

O pesquisador aqui tem uma posição particular, que é a de se (re)posicionar no campo das relações sociais, construídas ao longo de suas vivências e de cada trajetória individual e que se afirma no coletivo, uma vez que, a tarefa de estabelecer relações para ter acesso a “dados” e informações, pressupõe-se que é algo que tem sido feito durante sua vida e seu engajamento nas lutas como parte do grupo e consiste num ponto de partida para o esforço analítico da produção intelectual. Consoante Bourdieu (2008) a ideia de proximidade social e a familiaridade asseguram

efetivamente duas das condições principais de uma comunicação não violenta, entretanto, isso não significa a ausência de limites.

A relação pesquisador - pesquisado exige muitos cuidados para não revelar os segredos que não são autorizados, para não expor o grupo e principalmente o cuidado de não generalizar o seu ponto de vista particular como sendo a forma do grupo se expressar. Se expor nesse tipo de produção de texto acadêmico exige resguardar, e ao mesmo tempo, revelar aspectos da própria vida, talvez esse seja o maior enfrentamento, a maior dificuldade a ser enfrentada para cada autor. Sei que de certa forma, tudo isso consiste num risco no qual o pesquisador pode incidir numa sociologia espontânea, sobretudo porque toma como “objeto” de análise um mundo social que é o seu, onde suas relações sociais e afetivas lhe permitem conhecer a grande maioria das pessoas pelo nome, e onde a forma de pensar e agir reflete a relação de familiaridade com o próprio “objeto” de reflexão. Embora, tudo isso exija um jogo de paciência e cuidado para lidar com certas informações é preciso saber respeitar as relações sociais estabelecidas na comunidade na tentativa de evitar exercer qualquer tipo de violência simbólica que venha comprometer as relações e o resultado da pesquisa. É importante para quem se propor ao desafio de ler este livro atentar para o processo de reflexividade particular que cada autor expressa na escrita de seu artigo. Esse cuidado mostra-se fundamental para compreensão de cada trabalho e do livro como um todo.

O livro “Quilombolas, Lutas e Produção Intelectual”, de autoria de sete egressos do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, com a participação/coordenação das professoras do PPGCSPA, Patrícia Portela Nunes e Cynthia Carvalho Martins celebra um projeto que vem sendo tecido há cerca de dez anos. O curso de especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão”, viabilizado pela Universidade Estadual do Maranhão, em 2009, lançou as primeiras sementes para a formação de uma nova geração de intelectuais responsáveis pela construção do pensamento social do Maranhão, a partir dos pontos de vista dos povos e comunidades tradicionais e de grupos sociais, não incluídos na versão oficial do Estado republicano no Brasil. O curso de mestrado dá seguimento à proposta, formando novos construtores do pensamento social brasileiro. Temos aqui uma publicação rara que, com certeza, servirá de referência para futuras gerações, não somente pela propriedade de fala dos autores, como também pelas contribuições de suas abordagens para a realização de uma sociologia reflexiva da história oficial da Amazônia e, por consequência, do Brasil, e da memória coletiva das lutas sociais e dos movimentos de resistência aos efeitos da colonização advinda com o projeto de Estado nação.

A riqueza do livro se apresenta, também, pela seleção de artigos que nos fazem refletir sobre questões que se manifestam no cotidiano, quer seja nas práticas religiosas, artísticas, políticas educacionais, quer seja na militância política ou no exercício do fazer científico, mostrando o desafio de conjugar todos esses saberes, num diálogo constante, operacionalizando aquilo que Boaventura de Sousa Santos um dia chamou de ecologia dos saberes. A iniciativa do PPGCSPA e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia nos mostra que outro modo de fazer ciência está em curso, implicando um repensar mais acurado sobre o trabalho do intelectual, identidades e relações de poder e o livro nos convida para os aprendizados que realizações como essa sempre proporcionam.

Helciane de Fátima Abreu Araujo  
Professora de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão.



O IV volume de Insurreição de saberes – QUILOMBOLAS, LUTAS E PRODUÇÃO INTELLECTUAL dá continuidade aos trabalhos desenvolvidos pelo Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia/UEMA dando ênfase à construção de novas epistemologias de saberes e práticas de conhecimento produzidas por discentes/pesquisadores. Este livro traz (re)interpretações acerca de estudos de comunidades quilombolas e de povos de terreiro, dando visibilidade aos saberes e conhecimentos de povos e comunidades tradicionais, a luta dos movimentos quilombolas para o reconhecimento de seus direitos e a produção intelectual em torno da temática.



Nessa linha de construção, este volume inova, ao trazer também a trajetória da formação intelectual de seus autores, o lugar de suas falas, demonstrando que essa formação não se separa da luta no campus político pelo reconhecimento de direitos étnicos pertinentes às denominadas comunidades remanescentes de quilombo e povos de terreiros. Denotam que suas trajetórias autorizam suas falas e lhes atribuem uma dimensão política, mas sem deixar de lado a reflexividade, essencial na construção do conhecimento científico.

Arydimar Vasconcelos Gaioso  
Professora Dra. do Departamento de História e Geografia do CESC-UEMA  
Professora do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política  
da Amazônia – UEMA  
Coordenadora do Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia –  
GESEA/UEMA.