

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM EDUCAÇÃO NÍVEL
DE MESTRADO/PPGEFB
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

MARIA ISABEL CABRAL DA SILVA

A INTERGERACIONALIDADE QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE
ADELAIDE MARIA TRINDADE BATISTA EM PALMAS - PR

FRANCISCO BELTRÃO – PR

2021

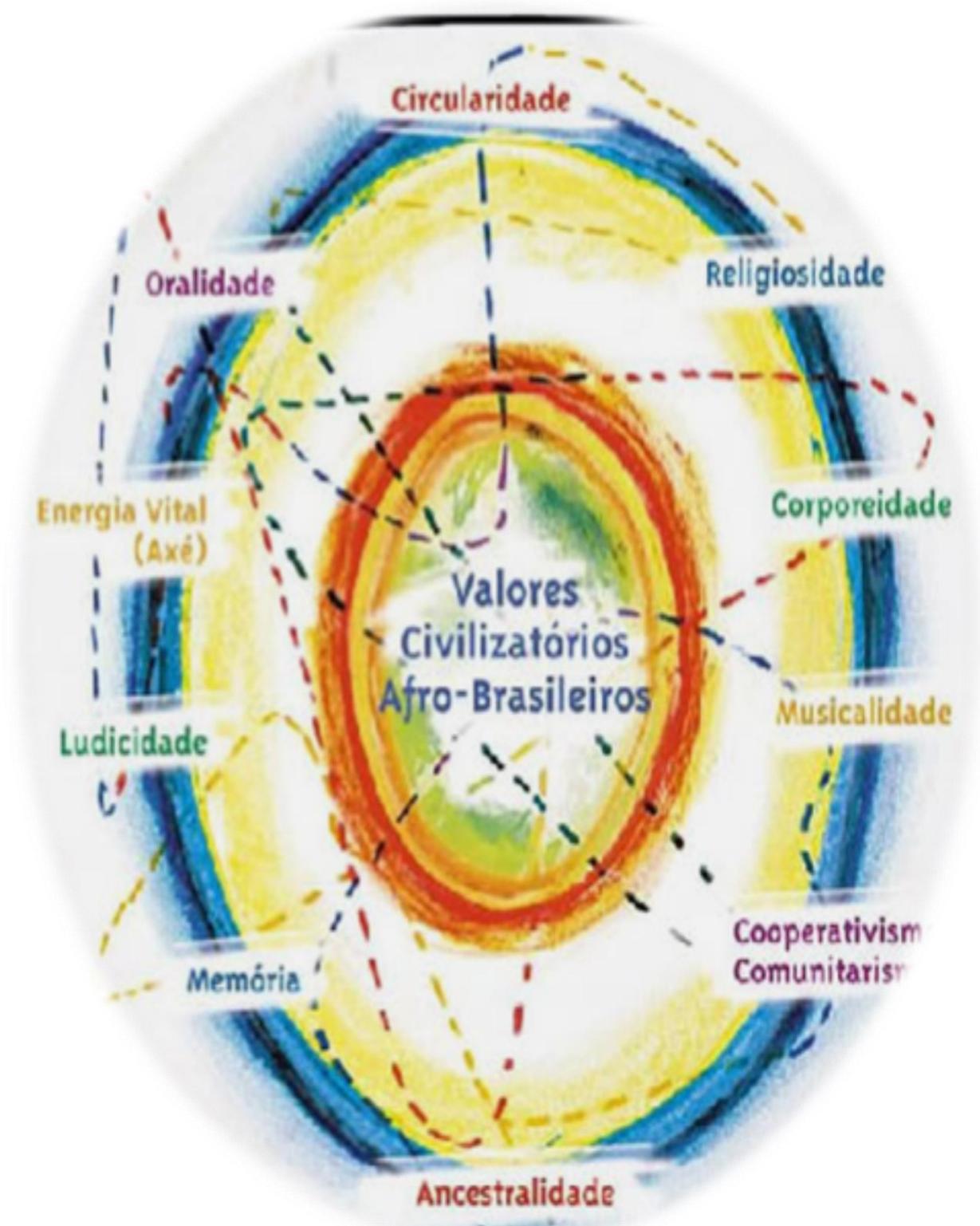


IMAGEM 01: Mapa conceitual dos Valores Civilizatórios Afro-brasileiros.¹

¹ Fonte: <http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>. Acesso em 20 de outubro de 2019. Imagem ilustrativa que representa os valores civilizatórios afro-brasileiros. Tais valores permeiam a vivência comunitária do quilombo Adelaide Maria Trindade Batista.

MARIA ISABEL CABRAL DA SILVA

**A INTERGERACIONALIDADE QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE
ADELAIDE MARIA TRINDADE BATISTA EM PALMAS - PR**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação – nível de Mestrado – Área de concentração: Educação, Linha de Pesquisa Cultura, Processos Educativos e Formação de Professores, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, como requisito para defesa de dissertação.

Orientadora: Prof. Dra. Sônia Maria dos Santos Marques

FRANCISCO BELTRÃO – PR

2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do sistema de Bibliotecas daUnioeste.

Si Silva, Maria Isabel Cabral
A Intergeracionalidade Quilombola: O Caso da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista em Palmas - PR / Maria Isabel Cabral Silva; orientadora Sônia Maria dos Santos Marques. -- Francisco Beltrão, 2021.
104 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Francisco Beltrão) -- Universidade Estadual doOeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2021.

1. Intergeracionalidade. 2. Mulheres. 3. Quilombolas. I. Marques, Sônia Maria dos Santos, orient. II. Título.



FOLHA DE APROVAÇÃO
MARIA ISABEL CABRAL DA SILVA

TÍTULO DO TRABALHO: A INTERGERACIONALIDADE QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE ADELAIDE MARIA TRINDADE BATISTA EM PALMAS-PR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Mestrado, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Campus de Francisco Beltrão, Área de Concentração: Educação, Linha de Pesquisa 01: Cultura, Processos Educativos e Formação de Professores, julgada adequada e aprovada, em sua versão final, pela Comissão Examinadora, que concede o Título de Mestra em Educação a autora.

COMISSÃO EXAMINADORA


Sônia Maria dos Santos Marques (Orientadora)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Francisco Beltrão
(UNIOESTE)


Antônio Ferreira
Instituto Federal do Paraná – Campus de Paranaguá
(IFPR)


Isabel Cristina Corrêa Roesch
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Cascavel
(UNIOESTE)


Sueli Ribeiro Comar
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Francisco Beltrão
(UNIOESTE)

Francisco Beltrão, 20 de maio de 2021

A todas as mulheres negras silenciadas, que foram tornadas invisíveis ao longo da história, desde a diáspora até os dias atuais. As mulheres líderes quilombolas, guerreiras. E a minha filha Maria Eduarda, para que nunca esqueça suas raízes matriciais.

AGRADECIMENTO.

Esta dissertação não teria tido um desenlace se não fosse pela ajuda preciosa de muitas pessoas e, sendo assim, faz-se necessário demonstrar minha gratidão a todos que acompanharam essa jornada.

Inicio agradecendo à força divina que me move e me sustenta, a meus ancestrais aqueles que vieram antes de mim. Agradeço e peço a benção a todos os meus pretos e pretas velhas que de alguma forma continuam me proporcionando energia vital, em especial ao avô Ruy Barbosa, bisavô Cide e bisavó Paulina.

A todos os meus familiares, em especial meus pais Marcio e Marli, minha irmã Marciele, minha filha Maria Eduarda, meu esposo Victor Hugo e meus sobrinhos Iran e Maitê, que além de serem meus maiores admiradores e incentivadores, foram e são meu suporte diário; agradeço a paciência por suportarem minha ausência, as crises de choro e desespero no período de aulas e escrita, e ainda por conseguirem desprender apoio para que eu pudesse finalizar essa etapa. Obrigada por acreditarem e me incentivarem a prosseguir.

A minha avó Eza, por todas as orações e benzimentos que me fortaleceram recarregaram e renovaram minhas energias.

A vó Arlete, pelas intermináveis conversas, conselhos e por todos os ensinamentos e inspiração na militância incansável pela causa quilombola.

Aos colegas que ajudaram na caminhada, tornando-a menos pesada. Em especial à amiga Bruna Fiss por abrir as portas de sua casa e me dar abrigo no período das aulas quando tive dificuldades financeiras. Ao colega Elcio Cordeiro por ter sido meu companheiro de estrada me socorrendo ao dividir as caronas.

Aos professores que me ensinaram nesse período sobre cientificidade. Em especial minha orientadora professora Dr^a Sônia Maria dos Santos Marques pelas orientações e lapidações na minha escrita, por me mostrar que fazer pesquisa exige determinação, foco, maturidade e paciência. Também não posso deixar de agradecer à querida e Zelinda Corrêa, secretária do Programa e de longe a pessoa mais acolhedora e disposta a ajudar que eu já conheci.

Desprendo um agradecimento especial e dedico essa dissertação às mulheres quilombolas Maria Arlete, Maria Aparecida, Maria Trindade, Rosemary, Mara Lucia, Emanuele e a todas as mulheres da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista. Por meio de suas narrativas, tornaram possível a dissertação.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Nível de Mestrado – Área de concentração: Educação, Linha de Pesquisa Cultura, Processos Educativos e Formação de Professores, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE e a todo seu corpo docente.

Gratidão a todos que me impulsionaram para concluir essa meta em minha vida e espero de coração, que essa pesquisa sirva de incentivo e inspiração a outras mulheres quilombolas, para que possam ocupar os lugares que seu desejo mandar, outros espaços que não aqueles determinados para elas, sobretudo espaços acadêmicos, e façam ecoar o grito do quilombo.

Todas as histórias que vivi fazem-me quem sou hoje, mas insistir somente nas negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras que me formaram.

A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade, dificultando o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada, enfatizando como nós somos diferentes, ao invés de como somos semelhantes [...] Quando rejeitamos a única história, e percebemos que nunca há uma única história sobre lugar nenhum, nós reconquistamos um tipo de paraíso.

Chimamanda Ngozi Adichie

Trajetória de Muitas Vidas: fragmentos da presença negra em Palmas²

Mel e Candieiro

Dona Maria Arlete, professora querida
Me empresta seu olhar, sua filosofia de vida
Preciso enxergar...
Falar para os afrodescendentes do nosso país
Que o sul do Brasil tem muitas histórias pra contar
Sou quilombola do Paraná
E estou atrás da minha história
Das minhas negras raízes... pensamento azeviche
Me religar... às matrizes afrocêntricas
Que me sustentam e me conectam
Aos meus ancestrais
Vamos estudar a escravidão branca
Mas também a contribuição
Dos afrodescendentes no Paraná
Pisar no chão
Do estado mais negro do sul do Brasil
Buscar os fragmentos das histórias
Que eram pra ser esquecidas
Revolta...
Não dei a volta na árvore do esquecimento
Tenho pertencimento
Sei que as mãos negras muito contribuíram
Para o desenvolvimento do meu país e do mundo
Construíram pirâmides, pontes...
Os primeiros papiros
Inteligência negra africana
As primeiras civilizações, as maiores religiões
A matemática...
Os muros de taipa
Ainda presentes no Estado do Paraná
Os conhecedores do garimpo
Fundaram cidades
Do nosso imenso Brasil negro
Contestado, contestando
Contextualizando uma história
Apagada do imaginário...
Palmas... Batam palmas [...]

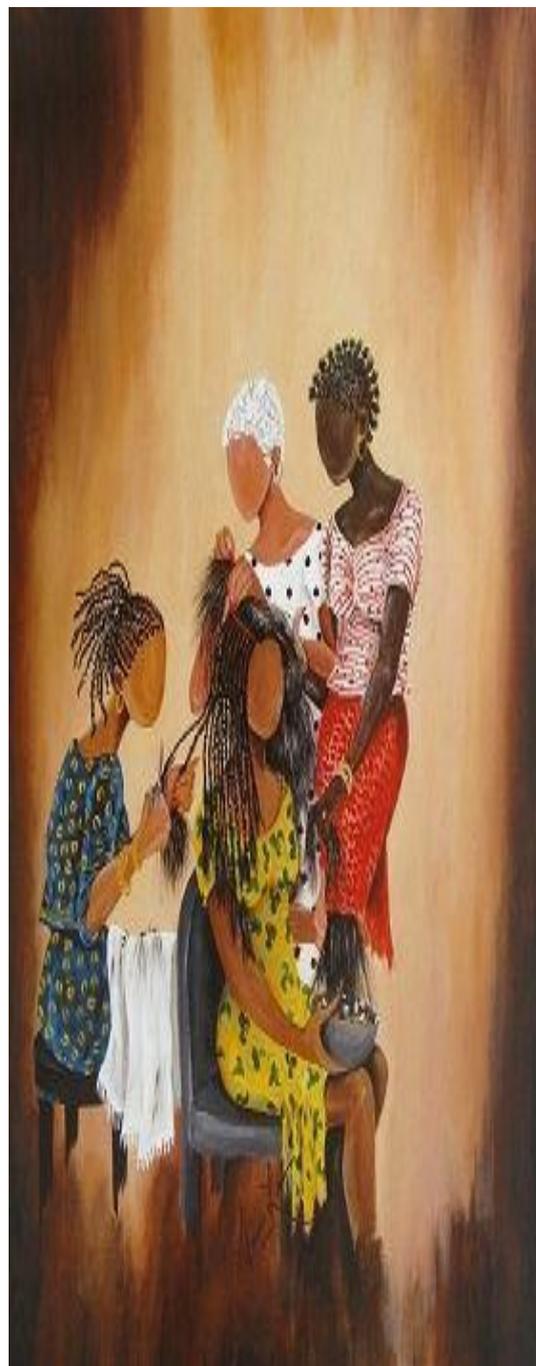


IMAGEM 02: Mulheres trançando cabelo

² O poema Trajetória de Muitas Vidas: fragmentos da presença negra em Palmas, está dividido em fragmentos e ilustra as sessões desta dissertação. Foi escrito por Adegmar da Silva, mais conhecido com o pseudônimo de zelador candieiro e por sua esposa Melissa Reinehr, carinhosamente conhecida por Mel. O poema foi inspirado nas narrativas da líder quilombola Maria Arlete Ferreira da Silva, nas histórias da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista e nas vivências dos negros quilombolas na cidade de Palmas-PR.

SILVA, Maria Isabel Cabral. **A INTERGERACIONALIDADE QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE ADELAIDE MARIA TRINDADE BATISTA EM PALMAS – PR.** 2021. 104 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Educação – Mestrado, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2021.

RESUMO

A dissertação *A intergeracionalidade quilombola: o caso da comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista em Palmas - PR* apresenta as narrativas de mulheres quilombolas, permeado pela historicidade e pela intergeracionalidade cultural da referida comunidade. Para tanto, definimos como objetivo geral: Analisar os marcadores culturais usados para definir a identidade quilombola na comunidade entre mulheres quilombolas de diferentes gerações. Como desdobramento selecionamos os seguintes objetivos específicos: Identificar a forma como se produz o vínculo societal entre as mulheres da comunidade de diferentes gerações; compreender as relações entre diferentes formas de conhecimento para as mulheres depoentes; conhecer os discursos sobre ser quilombola em circulação na comunidade. A problemática da pesquisa foi o questionamento: Como se estabelecem as relações intergeracionais entre as mulheres na Comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista? A partir dessa indagação foram demarcadas tais questões de pesquisa: Como se estabelece os vínculos sociais entre as mulheres na comunidade? Quais as formas de conhecimento que circulam na comunidade e que subjetivam as mulheres entrevistadas? Quais os discursos sobre o ser quilombola que tem maior poder de subjetivação entre o grupo de depoentes? A fundamentação teórico-metodológica que norteou a pesquisa foram as contribuições de autores como Ramos (2015), Mattos (2004), Silva (2018), Geertz (1989), Carneiro (1993), Bauer (2002), Santos (2005), dentre outros que auxiliaram a compreender o fenômeno estudado. Trata-se de um trabalho qualitativo, no qual utilizamos os procedimentos metodológicos dos Estudos Culturais na modalidade etnográfica a fim de responder aos objetivos da investigação. A pesquisa foi desenvolvida a partir de entrevistas narrativas realizadas com seis mulheres quilombolas, com a finalidade de analisar as relações entre as diferentes formas de conhecimento, os vínculos sociais estabelecidos por essas mulheres e os discursos sobre ser quilombola em circulação na comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista. As entrevistas evidenciaram o quanto essas mulheres buscam visibilidade e respeito, assumindo a responsabilidade de manutenção da memória cultural da comunidade.

Palavras-Chave: Intergeracionalidade; Quilombolas; Liderança de Mulheres.

SILVA, Maria Isabel Cabral. **THE QUILOMBOLA INTERGERACIONALITY: THE CASE OF ADELAIDE MARIA TRINDADE BATISTA IN PALMAS - PR.** 2021. 104 f. Dissertation (Master) - Education Postgraduation Program - Master, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão, 2021.

ABSTRACT

The dissertation *The quilombola intergeracionality: the case of Adelaide Maria Trindade Batista in Palmas - PR* presents the narrative of the quilombolas women, pervaded by the cultural historicity of the community referred. For this purpose, we defined as a general objective: the cultural markers that are used to define the quilombola women identity among the different generations. We selected the following specific objectives: to identify how the societal bond is produced among the community women in different generations; to comprehend the relations between different forms of knowledge for the testimony women; to know the speech about being a quilombola into circulation in the community. The research issue was the questioning: How the women intergeracionality relations are established among them in the Adelaide Maria Trindade Batista Community? From this inquiry the research issues were demarcated: How the societal bonds are produced among women in the community? Which are the knowledge forms that circulate in the community and that subjectivate the interviewed women? Which are the speeches about the quilombola person that is the greatest power of subjectivation between the testimonies group? The theoretical and methodological foundation that orientated the research were the contributions of authors like Ramos (2015), Mattos (2004), Silva (2018), Geertz (1989), Bauer (2002), Santos (2005), among others, that helped to understand the studied phenomenon. It is a qualitative work, which we used the methodological procedure of the Cultural Studies in the ethnographic modality in order to respond the investigation purposes. The writing denouement occurred from narrative interviews with five quilombola women, with the purpose of analyzing the relations among the different knowledge forms, the social bonds established by those women and the speech about being a quilombola into circulation in Adelaide Maria Trindade Batista quilombola community. The interviews showed how much these women seek out for visibility and respect, taking all the responsibility of the community cultural memory maintenance.

Key-words: Intergeracionality; Quilombolas; Women Leadership.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01: Maria Arlete, liderança quilombola.....	25
Fotografia 02: Maria Trindade, liderança quilombola	26
Fotografia 03: Maria Aparecida, liderança quilombola	27
Fotografia 04: Rosemary, liderança quilombola	28
Fotografia 05: Mara Lucia, liderança quilombola	29
Fotografia 06: Emanuele, liderança quilombola	30
Fotografia 07: Mulheres quilombolas	36
Fotografia 08: Conteúdo da Cartografia Social	47
Fotografia 09: Mapa da comunidade desenhado pelos quilombolas	48
Fotografia 10: Conteúdo da Cartografia Social	49
Fotografia 11- Imagem de São Sebastião na redoma de vidro.....	55
Fotografia 12- Mãos negras construíram Palmas.....	57
Fotografia 13: Taipa de pedra construída por escravizados.....	63
Fotografia 14: Capelinha feita por Joaquim, marceneiro do quilombo	64
Fotografia 15: Terreiro da casa de Maria Arlete.....	71
Fotografia 16: Maria Aparecida varrendo o terreiro	72
Fotografia 17: Vassoura de capim	73
Fotografia 18: Parte interna da capela São Sebastião do Rocio.....	78
Fotografia 19: São Sebastião no andor, preparado para a procissão.....	84
Fotografia 20: Roupas no varal.....	87
Fotografia 21: Maria Aparecida colhendo chás	96

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01: Mapa conceitual dos Valores Civilizatórios Afro-brasileiros	02
IMAGEM 02: Mulheres trançando cabelo	10
IMAGEM 03: Intergeneracionalidade	18
IMAGEM 04: Ancestralidade	33
IMAGEM 05: Caminhos para a titularização	43
IMAGEM 06: Capa da Cartografia Social	46

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
 CAPÍTULO I	
I TRILHAS METODOLÓGICAS: ENTRE O INVENTAR-SE QUILOMBOLA E CONSTITUIR-SE COMO PESQUISADORA	19
1.1 TERRITORIALIZANDO O QUILOMBO: ANCESTRALIDADE E PERTENCIMENTO	34
 CAPÍTULO II	
II DA DIÁSPORA: FORMAÇÃO COMUNITÁRIA E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA	37
2.1. MARCOS LEGAIS: DEFINIÇÃO E GARANTIAS DE DIREITOS SOCIAIS	37
2.2 IDENTIDADE QUILOMBOLA: INVENÇÃO E REINVENÇÃO	65
 CAPÍTULO III	
III PRÁTICAS CULTURAIS: A RELIGIÃO E A FESTA COMO MARCADORES DA EXISTÊNCIA EM UM DETERMINADO LUGAR.....	80
3.1 DOS FAZERES QUILOMBOLA: O ALIMENTO COMO UM ATO IDENTITÁRIO	88
 DAS INCONCLUSÕES: FORÇA MATERIAL E PRODUÇÃO DO VÍNCULO SOCIAL	98
 REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Ao estudar a história dos Quilombos no Brasil, na maioria das vezes nos deparamos com um conceito eurocêntrico, definição que generaliza o conceito de quilombos, simplificando o que é ser quilombola e todas as interfaces de significados que o termo contém. Todavia não podemos esquecer os avanços nas pesquisas científicas envolvendo as Comunidades Quilombolas em diferentes campos do conhecimento, que apresentam a questão a partir de novas perspectivas de investigação.

A comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, localizada no município de Palmas, Estado do Paraná, tem perfil urbano e vivências que enfatizam a partilha de conhecimentos entre diferentes gerações. O seu percurso histórico é marcado pelo protagonismo das mulheres e das relações intensas com as comunidades circundantes.

Dessa forma, a fim de alcançar os objetivos traçados, analisei as práticas mobilizadas pelas mulheres no seu fazer diário, as formas como constroem o conceito de identidade, os delineamentos que condicionam o sentimento de pertença e a constituição como grupo social.

Na primeira seção apresento os procedimentos metodológicos da pesquisa, bem como os apontamentos sobre a temática, a problematização, os objetivos e as escolhas metodológicas para desenvolvimento da investigação. Também situo as mulheres selecionadas como sujeitos da pesquisa.

A escolha pela intergeracionalidade matrilial como argumento que coligou o material coletado está relacionado à interlocução entre minha orientadora e eu, a constituição histórica do grupo estudado e ao meu processo identitário, como mulher, negra, quilombola, professora, mãe, esposa e agora pesquisadora. Escrevo em primeira pessoa do singular uma vez que como mulher quilombola estou implicada no processo narrativo. Com essas mulheres selecionadas como depoentes tenho pertença ancestral. Ademais, elas foram ativas no meu processo formativo como sujeito que dialoga com o social, que partilha espacialidades e temporalidades, que constitui a minha experiência existencial. Sendo assim, tal como afirma Santos (2005, p. 213), a “herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertencemos e me ultrapassa. Dessa forma temos com essa ancestralidade um endividamento na medida em que somos o futuro que este passado possuía e nos cabe atualizar as suas energias mobilizadoras e fundadoras”. Nestes termos, a vivência que tenho como mulher quilombola será aqui assumida como compromisso com meu grupo de referência, como marcação da minha presença naquele lugar, como função de demarcar o protagonismo destas mulheres. Assim, na pesquisa apresento saberes, heranças

e partilhas estabelecidas por este grupo de mulheres. Dessa forma, a pesquisa tem para mim o sentido de criação de um “espaço sagrado” (um dos sentidos de sagrar é referenciar e é este que tomamos como fundante para estruturar o texto), pois, a expressão quilombo é associada às palavras coletivo, comunitário, grupal que constituem as práticas ensejadas pelas mulheres e a experiência histórica deste conjunto social.

A comunidade passa por processos de fortalecimento, transformações de legitimidade, não só dos sujeitos, mas do lugar no qual estão inseridos. É perceptível a transição do entendimento de que são descendentes de negros escravizados para povos quilombolas com direitos sociais demarcados no ordenamento jurídico brasileiro. Assim como a maioria das comunidades quilombolas, a Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista também vive a luta por reconhecimento e por formas de produzir visibilidade na história local do município de Palmas, Paraná.

À vista disso, no desenvolvimento da pesquisa demarquei como objetivo geral: analisar os marcadores culturais de identidade quilombola acionados por mulheres e usados para definir a identidade quilombola na comunidade entre mulheres quilombolas de diferentes gerações. Os objetivos específicos foram Identificar a forma como se produz o vínculo societal entre as mulheres da comunidade de diferentes gerações; Apontar as relações entre diferentes formas de conhecimento para as mulheres depoentes; Indicar os discursos sobre o ser quilombola em circulação na comunidade estudada.

Com isso, preocupo-me em contribuir para o entendimento da constituição do ser Quilombola na contemporaneidade. Adentrando nessa teia de saberes e fazeres tecidos ao longo das gerações, como problema de pesquisa deu-se a seguinte interrogação: **Como se estabelecem as relações intergeracionais entre as mulheres na Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista?**

Para auxiliar na compreensão do problema, demarquei as seguintes questões de pesquisa: como se estabelecem os vínculos sociais entre as mulheres na comunidade? Quais as formas de conhecimento que circulam na comunidade e que subjetivam as mulheres entrevistadas? Quais os discursos sobre o ser quilombola que tem maior poder de subjetivação entre o grupo de depoentes?

[...] Okê Arô!

Padroeiro protetor
 O preto velho, peão tropeiro, meu bisavô
 Contou pro meu avô e pro meu pai que me ensinou
 Os fundamentos do santo neste local
 Palmas... Batam palmas
 O povo negro se levantou... O cativo acabou
 A guerra do Paraguai ainda não acabou
 Está lacrada
 A escravidão quase acabou
 A verdadeira abolição, em transição
 Está em nossas mãos
 Ficou pra nossa geração
 Para os negros tropeiros andantes
 Que saíam do Viamão para ir até Sorocaba
 Caminhos ancestrais,
 Um verdadeiro corredor cultural
 Afrodescendentes desbravadores...
 [...] Plantaram as sementes de cidades que vingaram
 Trilharam os milenares carreiros indígenas
 Viram picadas virar estradas
 Uma corrente ancestral... A cada dia de viagem
 Em suas paradas, cidades eram fundadas
 Palmas... Batam palmas para São Sebastião
 Okê Arô!
 Padroeiro protetor
 O preto velho, peão tropeiro, meu bisavô
 Contou pro meu avô e pro meu pai que me ensinou
 Os fundamentos do santo neste local
 Palmas... Batam palmas
 O povo negro se levantou... O cativo acabou
 A guerra do Paraguai ainda não acabou
 Está lacrada
 A escravidão quase acabou
 A verdadeira abolição, em transição
 Está em nossas mãos
 Ficou pra nossa geração
 Botar o bloco na rua [...]



IMAGEM 03: Intergeracionalidade

I TRILHAS METODOLÓGICAS: ENTRE O INVENTAR-SE QUILOMBOLA E CONSTITUIR-SE COMO PESQUISADORA

Nesta seção, aponto os procedimentos metodológicos para a realização da pesquisa, descrevo a abordagem que selecionei para discutir a temática e na sequência abordo a problematização, os objetivos e os instrumentos que foram utilizados no processo de coleta de informações.

Inicialmente, destaco que as mulheres serão apresentadas em concordância com a afirmação de Marques (2010), que assim se expressa:

Essas mulheres não serão tratadas como heroínas, mas como agregadoras pessoas que vivem o dia a dia e inventam formas de estar ali que envolvem religião, liderança, trabalho, poder de dizer, dar legitimidade e autorização para que alguns falem e outros silenciem (MARQUES, 2010, p.133).

Tal afirmação pode ser relacionada ao processo intergeracional e ancestral experimentado pelo grupo pesquisado. Diante disso, usarei como base o pensamento de Bauman (2003) para explicar o sentido de comunidade adotado na pesquisa, pois segundo ele:

Numa comunidade, todos nós entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros a maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos. Nunca somos estranhos entre nós. Podemos discutir — mas são discussões amigáveis, pois todos estamos tentando tornar nosso estar juntos ainda melhor e mais agradável do que até aqui e, embora levados pela mesma vontade de melhorar nossa vida em comum, podemos discordar sobre como fazê-lo. Mas nunca desejamos má sorte uns aos outros, e podemos estar certos de que os outros à nossa volta nos querem bem [...] a palavra “comunidade” soa como música aos nossos ouvidos. O que essa palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta e de que precisamos para viver seguros e confiantes (BAUMAN, 2003, p.8).

Essa descrição retrata uma comunidade que almejamos, que sonhamos, num sentido utópico, quiçá difícil de alcançar, porém tal descrição cabe perfeitamente no dia a dia dos quilombolas de Adelaide, pois, em alguns momentos durante os relatos, as dificuldades da vida diária são esquecidas e substituídas por um romantismo ilusório, que aparece em meio à batalha identitária que a comunidade trava. Entre descobrir-se e reinventar-se há um mesmo desejo, o do lar comum. Apesar de estar muito presente nas narrativas a descrição de comunidade perfeita e aconchegante, coube a mim, ainda amparada em Bauman (2003), trazer o sentido de

comunidade real, que divide o espaço com a comunidade perfeita almejada pelos quilombolas e que segundo o autor nos remete a um sentimento de esquiwa, pois,

A comunidade realmente existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e freqüentemente assolada pela discórdia interna; trincheiras e baluartes são os lugares onde os que procuram o aconchego, a simplicidade e a tranquilidade comunitárias terão que passar a maior parte de seu tempo (BAUMAN, 2003, p.19).

A ideia de Bauman é conflitante, porém real, pois a comunidade assume o papel de fortaleza sitiada quando tem seus direitos negados, não atendidos, quando sua identidade coletiva é colocada em xeque pelos de fora. Também assume esse papel quando há divergências de ideias quanto ao bem estar comum do grupo. Embora o perfil de liderança tenha sido por várias gerações matrial, com a certificação deu-se a necessidade de criar uma associação que não é formada em sua totalidade por mulheres. Sendo assim, a comunidade não lida apenas com a interferência externa, mas também passa pela necessidade de lidar com as divergências internas, que envolvem gênero e idade.

De acordo com relatos da depoente Maria Arlete (2019), desde o início da comunidade a liderança foi das mulheres. A primeira líder foi a Senhora Adelaide Maria da Trindade Batista, que veio do Rio Grande do Sul com as primeiras expedições e se instalou na região onde hoje é o município de Palmas - PR, mais ou menos entre os anos de 1836 a 1839. A entrevistada afirma que “o que ela dizia era lei, era enérgica, mas de bom coração” (SILVA, 2019). No fragmento percebe-se o entrelaçamento de três gerações: a narradora, que traz para o tempo presente uma visão da primeira mulher, fundadora da comunidade; a mulher, primeira moradora que aparece como heroína anônima e que vive pela presentificação possível por meio da narração; a pesquisadora, que registra as histórias e narrativas e dessa forma compõe o movimento de visibilizar estes sujeitos, que tinham voz, que falavam de si, mas que viveram em uma sociedade que produziu técnicas de silenciamento, de tal forma que suas vozes eram inaudíveis para a maior parte da sociedade.

Nesta perspectiva, Santos (2005) afirma que:

As vozes ancestrais sempre brotam de nossos porões, daquilo que trancafiados sem nos darmos conta do que fazemos, ao negligenciarmos a ancestralidade que vive através de nós mesmos. Daí a dificuldade de lidarmos com questões pragmáticas da vida cotidiana. É preciso ouvir as vozes que ecoam. E elas sempre ecoam de dentro (SANTOS, 2005, p. 215).

Deste modo, considero que reinventar-se quilombola exige mover-se dialogicamente entre o pertencer a uma ancestralidade, vinculado à ideia de “tradição” e às (re)inscrições exigidas pelo contexto social que implicam agir na esfera política, movimento que o grupo foi privado em diferentes momentos da história.

No que se refere ao processo de levantamento das fontes bibliográficas que fundamentam à pesquisa, identifiquei que a Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista já foi palco para a realização de diversas investigações que antecederam a minha, as quais me serviram de alicerce e amparo para fundamentar a dissertação.

Neste sentido, Galvão (2010) referindo-se ao levantamento bibliográfico argumenta que:

Pode-se afirmar, então, que realizar um levantamento bibliográfico é se potencializar intelectualmente com o conhecimento coletivo, para se ir além. É munir-se com condições cognitivas melhores, a fim de: evitar a duplicação de pesquisas, ou quando for de interesse, reaproveitar e replicar pesquisas em diferentes escalas e contextos; observar possíveis falhas nos estudos realizados; conhecer os recursos necessários para a construção de um estudo com características específicas; desenvolver estudos que cubram lacunas na literatura trazendo real contribuição para a área de conhecimento; propor temas, problemas, hipóteses e metodologias inovadoras de pesquisa; otimizar recursos disponíveis em prol da sociedade, do campo científico, das instituições e dos governos que subsidiam a ciência (GALVÃO, 2010, p.01).

Sendo assim, procurei catalogar os materiais produzidos que versam sobre essa comunidade quilombola. Dentre estes, destaco, primeiramente, o trabalho de tese de doutorado de Marques (2008) intitulada: *Pedagogia do estar-junto: éticas e estéticas do Bairro de São Sebastião do Rocio*, a qual a autora demonstra o significado do estar junto e como ele é constituído entre os moradores da Comunidade. Destaco, também, a tese de Ferreira (2014), primeiro trabalho a discutir o Currículo em escolas Quilombolas do Paraná, o pesquisador mostrou a riqueza e a diversidade dos saberes tradicionais das comunidades negras quilombolas do Paraná e demarcou a ausência destes saberes no currículo escolar das comunidades analisadas.

Outro trabalho relevante é a dissertação de mestrado de Xavier (2016) intitulada: *Narrativas Quilombolas: saberes e teatralidade de mulheres idosas da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista*, em Palmas, PR. Na pesquisa, a autora apresenta a identidade quilombola por meio de interpretação cênica, utilizando as narrativas das mulheres quilombolas para compor uma apresentação teatral a partir de um roteiro estruturado nas falas das mulheres

quilombolas. Ainda, o Trabalho de Conclusão de Curso: A Mulher negra na Comunidade Quilombola de Adelaide Maria da Trindade Batista, Palmas – PR, Campagnaro (2016), analisa o poder político/social associado aos costumes da comunidade, ressaltando a liderança feminina, tendo como protagonista as narrativas da líder Maria Arlete Ferreira da Silva. Por fim, outra pesquisa que compôs as buscas bibliográficas é a dissertação de mestrado intitulada Juventude e Identidade: o processo de Significação e Construção do ser Quilombola entre os (as) jovens da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista de Palmas/Paraná. No texto, Machado (2017) identifica como se dá o processo de construção de identidade entre os jovens quilombolas.

Posso dizer que as pesquisas já realizadas no quilombo em questão ajudaram a entender, a partir de diferentes perspectivas, a realidade e as vivências da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, bem como impulsionaram a definição da problemática que poderia eleger para o desenvolvimento desta pesquisa.

Quanto aos objetivos de investigação estes consistem em objetivo geral: analisar os marcadores culturais usados para definir a identidade quilombola na comunidade entre mulheres quilombolas de diferentes gerações. Nos objetivos específicos procuramos: a) Identificar a forma como se produz o vínculo societal entre as mulheres da comunidade de diferentes gerações; b) Compreender as relações entre diferentes formas de conhecimento para as mulheres depoentes; c) Conhecer os discursos sobre ser quilombola em circulação na comunidade e descrevê-los.

Assim, o problema central da pesquisa consiste em saber **como se estabelecem as relações intergeracionais entre as mulheres na Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista?**

Para auxiliar na compreensão do problema, foram demarcadas as seguintes indagações de pesquisa: Como se estabelecem os vínculos sociais entre as mulheres na comunidade? Quais as formas de conhecimento que circulam na comunidade e que subjetivam as mulheres entrevistadas? Quais os discursos sobre o ser quilombola que tem maior poder de subjetivação entre o grupo de depoentes?

A investigação desdobrou-se como pesquisa etnográfica. A etnografia refere-se à análise descritiva das sociedades, principalmente as tradicionais e de pequena escala. A etnografia é uma metodologia qualitativa de pesquisa que teve sua origem na antropologia cultural, pois

[...] a etnografia como um estilo de investigação remonta a uma época em que a Antropologia, a Sociologia ou a Educação ainda não se haviam estabelecido como disciplinas científicas. [...] já no início da colonização, quando as culturas recém-descobertas [...] demonstraram que as culturas conhecidas não representavam a única forma de vida social existente (PFAFF, 2010, p. 254).

Adentrei os estudos etnográficos com curiosidade, expectativas e inseguranças. Vivi este desafio, olhar para um grupo de mulheres quilombolas sendo eu membro deste coletivo. Ademais, constituí-me moradora deste quilombo. Em alguns momentos foi difícil conciliar a multiplicidade de exigências nas quais me desdobrei, mulher quilombola, militante e pesquisadora que precisa coletar informações e analisá-las. Esta foi tarefa árdua, mas que permitiu compreender e sentir a minha Comunidade com outro olhar.

Levando em consideração que todos os aspectos da concepção humana são culturalmente construídos, acredito que por meio da etnografia consegui conhecer, analisar e descrever as relações intergeracionais que formam a identidade dos sujeitos quilombolas da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista.

Como afirmaram Bogdan & Biklen (1994, p. 60), a etnografia se “refere ao estudo do modo como os indivíduos constroem e compreendem as suas vidas cotidianas.” Ademais, Geertz (1989, p. 38) considera a etnografia como “descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências”.

Em relação à pesquisa etnográfica, Gertz (1989) destaca que:

Entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é com o tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (com o deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro (GERTZ, 1989, p. 20).

Depreende-se a importância do ferramental utilizado no processo de pesquisa, no sentido de trazer elementos significativos para responder o problema de investigação.

Neste trabalho, a descrição voltou-se para compreender a visão que envolve a comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista a partir da multiplicidade de vozes

femininas negras. Nestes termos, a etnografia também colaborou para vencer um olhar acostumado. Para a coleta de dados foram utilizados os seguintes instrumentos: roteiro de entrevistas semiestruturadas, anotações em diário de campo e registro fotográfico.

1. Entrevistas semiestruturadas: As entrevistas foram fundamentais para revelar, por meio das narrativas das depoentes, os modos de ser, de fazer e de sentir das moradoras da comunidade. Para Tedesco (2014)

Memória coletiva, por meio da narração, reafirma sua força de transmissão, pois, para continuar a recordar, é necessário que cada geração transmita o fato passado para que possa se inserir nova vida em uma tradição comum. Desse modo, o acolhimento do conteúdo narrativo e a necessidade de recordá-lo tornam-se um dever (TEDESCO, 2014, p.38).

As narrativas desempenham função importante na investigação, pois permitem registrar as histórias das depoentes coligando suas falas à experiência histórica dos ancestrais.

Neste contexto, corroboro com o que é afirmado por Ferreira (2018, p.6) quando diz que,

Contar a história de si é reviver experiências esquecidas, enclausuradas, vidas em silêncio. Ao ouvirmos as narrativas de outras pessoas, também nos lembramos de nós mesmos, de acontecimentos bons ou traumáticos da vida que, uma vez evocados, tornam-se motivadores do ânimo e coragem para o embate de problemas do dia a dia. As histórias contadas por nós mesmos parecem que nos ensinam, que também aprendemos mais de nós, dos parentes e pessoas do grupo, quanto mais contamos a nossa história, conhecemos e reconhecemos nossa ancestralidade (FERREIRA, 2018, p. 06).

A inclinação para escolher como temática a narrativa das mulheres aconteceu no movimento da vida diária. Desde menina percebia aquelas mulheres como educadoras, no sentido de revelar a direção, os significados e os sentidos do que é ser quilombola. Por ter um perfil feminista e acreditar que as mulheres negras quilombolas tem plena participação na construção histórica da comunidade e da sociedade Palmense, sentia a necessidade de assumir este percurso histórico e este protagonismo que percebia no meu entorno (personalizado pelas tias, avós, madrinhas). Mulheres que não recuavam diante da adversidade e ensinavam a comunidade. Algumas assumiam esta liderança por meio da educação formal, outras por meio de uma educação tradicional embasada nos fluxos da vida.

O fluxo da vida nos quilombos tem sido garantido através de um ininterrupto processo de recriação que ressalta o protagonismo negro, com grande ênfase nas lideranças femininas, que se colocam à frente da decisão de devires políticos, sociais e econômicos em suas comunidades (NUNES, 2016, p.109).

2.Sujeitos da pesquisa: Convém destacar que trabalhei com nomes oficiais das depoentes, visto que é significativo promover a visibilidade das mulheres quilombolas e das práticas que elas desenvolvem. Assim, neste registro tenho a preocupação de fazer emergir a multiplicidade de vozes femininas existentes no Quilombo. Essas mulheres que fazem parte da pesquisa foram convidadas a participar pela militância e influência formativa para os moradores do quilombo.

1. Maria Arlete Ferreira da Silva



Fotografia 01: Maria Arlete, liderança quilombola.
Fonte: Registro fotográfico, Maria Isabel, pesquisa de campo, 2019.

Mulher quilombola, nascida no dia 25 de outubro de 1943. Filha de Ermelina Ferreira da Silva e Domingos Fagundes da Silva. Casou-se aos 15 anos de idade e abandonou os estudos ao se casar. Com 16 anos tornou-se mãe. Por muitos anos trabalhou como lavadeira junto com sua mãe, lavava, passava e engomava roupas. É mãe de 7 filhos: Enio Gilberto, Alcione, Marcio, Rosane, Rosemary, Valuir e André Mauricio. Já com os filhos maiores, conseguiu

retomar os estudos dedicando-se à carreira do magistério. Com 38 anos de idade ingressou na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, iniciou a graduação gestante de seu último filho em 1981. Exerceu a função de docente ao longo de muitos anos na rede Municipal de ensino de Palmas. Agora professora aposentada e filósofa, é a contadora oficial das histórias do quilombo. A depoente afirma “precisamos lutar sempre, lutar por nossos direitos quilombolas e nunca desistir dos nossos ideais” (Maria Arlete, 76 anos).

2. Maria Trindade Batista



Fotografia 02: Maria Trindade, liderança quilombola
Fonte: Registro fotográfico, Maria Isabel, pesquisa de campo 2019.

Mulher negra, quilombola, 86 anos, nascida em 6 de maio de 1933, viúva, mãe de 9 filhos: Nilcéia, Dirlei, Vanuza, Ademilson, Dirceu, Fátima, Dircéia, Lúcia. Estudou até a sexta série do ensino fundamental, foi lavadeira e cozinheira e ajuda manter viva a resistência quilombola com suas narrativas. Atua como contadora de histórias e perpetua suas memórias com narrativas para os alunos do Colégio Quilombola Maria Joana Ferreira de Palmas.

A depoente destaca que: “preciso continuar contando nossa história, a história dos negros do rocio, contar como era, que o rocio era uma maravilha de lugar para viver. Tenho saudade daquele tempo, tempo em que só os negros viviam aqui” (Maria Trindade, 86 anos).

3. Maria Aparecida Silveira dos Santos



Fotografia 03: Maria Aparecida, liderança quilombola.
Fonte: Acervo pessoal de Maria Aparecida/2019.

Mulher negra, quilombola, 74 anos, viúva, filha de Fermina Batista e Adão dos Souza. Nascida no dia 05 de agosto de 1945. Funcionária pública aposentada e contadora das histórias quilombolas. Cida (como é chamada carinhosamente na comunidade) é mãe de 8 filhos: Jorge, Maristela, Terezinha, Luiz Antônio, Lourenço, Silvana, Norberto e Orlei. Também foi por muito tempo parteira da comunidade. Com o auxílio de suas mãos muitas vidas vieram ao mundo. Maria Aparecida destaca um desejo muito especial: “quero que essas crianças, nossas crianças aqui do quilombo, guardem e valorizem nossa história, que continuem contando e tendo orgulho do que são” (Maria Aparecida, 74 anos).

4. Rosemary Ferreira da Silva Câmara



Fotografia 04: Rosemary, liderança quilombola
Fonte: Acervo pessoal de Rosemary/2019.

Mulher, negra, quilombola, 53 anos, nascida em 14 de maio de 1967, filha de Maria Arlete Ferreira da Silva e Ruy Barbosa Nunes da Silva, casada. Mãe de três filhos: Elói Gustavo, Mariana e Mário, avó de três netos, professora de ensino fundamental na escola Municipal São Sebastião e atual diretora do Colégio Estadual Quilombola Maria Joana. Formada em Pedagogia, pós-graduada em História e Cultura Africana Afro-brasileira e Indígena. Seguindo o exemplo de suas ancestrais, Rosemary desempenha liderança na comunidade, é presidente da Associação de Moradores do Bairro São Sebastião - AMORBSS e faz parte do Conselho Municipal de Educação. Rosemary afirma que tem “vontade e a necessidade de ocupar o meu espaço em todos os aspectos da sociedade enquanto mulher negra e quilombola e transmitir o conhecimento aos que necessitam me faz prosseguir numa constante e eterna busca de conhecimentos, os quais me fazem mais eu, e me tornam mais raiz. Sem perder a essência, naturalidade, humildade, honestidade e dignidade das minhas origens” (Rosemary Ferreira, 53 anos).

5. Mara Lucia da Rosa



Fotografia 05: Mara Lucia, liderança quilombola.
Fonte: Acervo pessoal de Mara/2019.

Mulher negra, quilombola, 43 anos, nascida em 27 de dezembro de 1975, filha de Tereza de Jesus Fogaça da Rosa e Adão Fogaça da Rosa, viúva, mãe de duas filhas, professora há 13 anos, formada em Pedagogia pelo Centro Universitário Católico do Sudoeste do Paraná – UNICS. Atualmente é pedagoga do Colégio Estadual Quilombola Maria Joana Ferreira. Antes da profissão de professora, trabalhou como cozinheira no Seminário Diocesano São João Maria Vianey, seguindo os passos da sua mãe, Tereza, que também prestou serviços para a mesma instituição como lavadeira. Inclusive, prestou serviços para a igreja católica, ao trabalhar no Lar de Idosos Nossa Senhora da Luz.

Em seu depoimento destacou “sou uma pessoa que passou por um processo muito doloroso, por muito tempo não me via como branca, nem preta, devido à miscigenação entre meus pais. Hoje posso afirmar que depois de muito tempo me vejo como uma mulher negra, resgatei em mim a autoestima perdida. Sou uma mulher negra” (Mara Lucia, 43 anos).

6. Emanuele de Fátima Rosa de Andrade



Fotografia 06: Emanuele, liderança quilombola.
Fonte: Registro fotográfico, Maria Isabel Cabral/2019.

Mulher negra, quilombola, nascida em 30 de agosto de 1999, filha de Mara Lucia da Rosa e Adair de Andrade. Emanuele de Fátima é a mais nova entre as entrevistadas, estudante, participa do grupo de estudos *Gênero, raça e classe* do Instituto Federal, Campus Palmas. Militante e ativista no feminismo negro, foi escolhida por ser quilombola, porém mantém sua rotina diária fora do quilombo, levando sua identidade quilombola para outras esferas da sociedade Palmense. Emanuele desenvolve um papel muito importante entre os mais jovens na comunidade, ela tem o objetivo de ressignificar a identidade quilombola, incentivando para que outros jovens assumam o protagonismo quilombola. Manu não mora no quilombo, mas passa a maior parte do tempo lá entre os jovens da comunidade, pois segundo ela é o seu lugar seguro, onde ela se sente bem, o contato faz aflorar a pertença ao grupo, ao local. E assim se expressa “descendo de uma longa linhagem de mulheres pretas e fortes e nesse sentido a construção da minha identidade como mulher negra quilombola começou muito cedo” (Emanuele Andrade, 21 anos).

3. Diário de Campo: O trabalho de campo propriamente dito teve início após leituras sobre Comunidades Quilombolas. Neste contexto, o Diário de Campo foi instrumento que favoreceu o registro de questões da vida cotidiana que se mostraram nos encontros com as depoentes.

A experiência de descrever as vivências, a rotina de um grupo do qual eu também faço parte, o contato como pesquisadora ouvindo as outras quilombolas como depoentes, fez-me observar com outro olhar, um olhar mais atento e sensível as micro relações que envolvem a comunidade e toda arquitetura identitária na qual me incluo. Ao discutir o trabalho de campo, Silva (2006, p. 14) destaca que ele “consiste no processo por meio do qual se observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la. Esta ação desempenha papel fundamental na definição da antropologia como ciência da alteridade ou da crítica cultural”.

O trabalho de campo é intenso e pode prolongar-se segundo a necessidade do pesquisador (e o tempo disponível para a realização da pesquisa) e as necessidades dos sujeitos depoentes. Essas relações permitem observar e compreender os sistemas de significados culturais em determinado grupo.

Partindo dessa ideia, corroboro com Erickson, (2004, p.30) quando afirma que:

A observação participativa ocorre através da presença em primeiro lugar em cenas imediatas das vidas diárias dos membros do grupo social que está sendo estudado. Isto coloca a situação social no centro do trabalho do observador participativo (ERICKSON, 2004, p. 30).

No Diário de Campo, anotei os locais visitados na comunidade, as gestualidades, as datas das entrevistas, as narrativas e os acontecimentos que podem colaborar para a investigação. Pois, segundo Geertz (1981, p. 29):

O etnógrafo inscreve o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimentos passados, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente (GEERTZ, 1981, p. 29).

Erickson (2004) complementa estas informações indicando que:

Muitos pesquisadores mantêm um diário adicional no qual maiores reflexões e impressões são registradas. As notas de campo e as entradas no diário podem ser estudadas mais tarde para a evidência de mudanças na perspectiva do observador, já que a lógica da pesquisa no campo envolve um processo de resolução progressivo de problemas no qual o observador está aberto a novas

perspectivas que se desdobram durante o curso do trabalho de campo (ERICKSON, 2004, p. 20).

Para Geertz (1989, p.31), o material coletado pode ser irregular, exigindo que o etnógrafo aprenda e entenda o que é, para depois apresentá-lo. Ele afirma que “isso é verdade em todos os níveis de atividade de seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o senso doméstico”. Dessa maneira, o Diário de Campo é um instrumento imprescindível para o pesquisador no fazer etnográfico, pois ele é a base onde são depositados todos os registros de observação durante a pesquisa.

4. Registro fotográfico: As imagens fotográficas têm duplo significado para os quilombolas: primeiro, tem a função de evocador de memórias e identificador de personagem que circularam na comunidade em outras temporalidades; segundo, são documentos comprobatórios de sua identificação social, pois para a realização de Laudo Antropológico há a necessária coleta de documentação para o reconhecimento e titulação de terras. Assim, as fotografias são documentos fundamentais para a garantia de direitos sociais. Percebo que a fotografia tem sentido memorial e cultural para os sujeitos quilombolas, pois:

A fotografia, desde a sua invenção, está associada à ideia de realidade, de comprovação do real, prova de que os fatos captados e fixados no instantâneo aconteceram e da maneira como ali estão, um documento, portanto, de prova incontestável (SÔNEGO, 2010, p.116).

O registro fotográfico compõe o cotidiano quilombola, e tal como afirma Kossoy, (2001, p 36) “toda fotografia tem sua origem a partir do desejo de um indivíduo que se viu motivado a congelar em imagem um aspecto dado do real, em determinado lugar e época”.

Além de fotografias, registrei documentos tais como certidões de óbitos, de casamentos e de batizados, guardadas como relíquias pelas famílias, pois veem tais documentos como atestados de existência e resistência.

[...] Efetivar as políticas públicas

Olho pra roda e dou a volta ao mundo
Trazendo o futuro
Para reconstruir o nosso passado
A ancestralidade se faz presente
O machado de Xangô desceu
Cortando o véu da invisibilidade
Construída dia a dia pelos desmelaninados...
Vamos catar as folhas e juntar as pedras
Refazer o passado
Reconstruir nossa história
E os muros de taipa
Pedra por pedra
Remontando as peças
Do quebra-cabeça imaginário
Nosso trabalho forçado...
Até hoje não indenizado
Negros e negras assassinados
E até hoje ninguém foi julgado
O genocídio dos jovens negros
Continua sendo pouco noticiado...
E o Estado acovardado
Se escondendo de uma história difícil de assumir
Mas que está sendo reescrita
Fora das regras da ABNT
Nas trajetórias de muitas vidas
Nas entrelinhas da história pra inglês ver
Com a energia dos erês [...]



IMAGEM 04: Ancestralidade

1.1 TERRITORIALIZANDO O QUILOMBO: ANCESTRALIDADE E PERTENCIMENTO

A inquietação acerca da identidade quilombola é questão que compõe minhas interrogações de longa data, visto que para me identificar como quilombola precisei questionar-me sobre as interfaces que compõe este conceito. Sobre essa questão, Santos (2005, p. 219) afirma que:

Somente através do aspecto convivial é que as pessoas passam a se reconhecer e a colaborar mutuamente no âmbito da aldeia, da comunidade, no tecido social cotidiano. Conviver significa, nesta dimensão, viver junto aos outros e a partilhar a vida (suas decisões, descobertas, surpresas e angústias) na aprendizagem cotidiana dos modos de ser. Aqui se instala a possibilidade mais concreta do encontro furtivo com o iniciador, pois é através da convivência com ele ou ela é que, por meio de suas atitudes, aprendemos nossas heranças e nossas possibilidades no exercício da criação – paradoxalmente, nossa mais importante herança. Os modos possíveis de ser somente se aprendem no exercício da existência na convivência com os outros possíveis: pluralidade (SANTOS, 2005, p. 219).

Tal afirmação auxilia a entender as escolhas de pesquisa, pois ao me assumir como mulher, negra, quilombola o fiz guiada pelas experiências observadas das práticas das mulheres mais velhas, lideranças da comunidade que se empenharam para que hoje eu pudesse assumir outra identidade: a de pesquisadora. Dessa forma, desenvolver a investigação é um desafio pessoal com muitas variáveis em movimento: investigo a comunidade que eu vivo, entrevisto mulheres que conheço e que narram histórias que ouvia desde criança. No entanto, para pesquisar preciso produzir certo deslocamento, acolher afirmações, analisá-las e ver o novo no já visto. Sei que tal processo poderia ser questionado visto que posso não ter o distanciamento necessário para a compreensão de fatos e narrativas. Todavia, já há muito as ciências humanas abandonaram a pretensa ideia de neutralidade. Nestes termos, o pesquisador é ser do mundo, profundamente implicado no objeto que investiga. Convém ainda demarcar, que é uma mulher quilombola, escrevendo sobre o ser quilombola, e assim, neste movimento tensiono os próprios conceitos e reconstruo-os à medida que escuto as depoentes.

Acredito que as mulheres Quilombolas precisam desvencilhar-se da invisibilização que lhes foi imposta. Partindo da ideia de visibilidade, Tedesco afirma que:

Fazer aflorar a lembrança e a sociabilidade dos simples é fazer aparecer formas de vivências determinadas pelo lugar social e pelos referenciais

significativos e imaginários de um determinado grupo étnico-social em períodos históricos e espaços variados (TEDESCO, 2014, p. 42)

Sendo assim, é válido destacar que a Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, por meio das relações comunitárias, tende a ressaltar a *ancestralidade* e produzir uma imagem de si, na qual assumir-se como sujeito implica fazer reivindicações de direitos sociais.

Sobre ancestralidade é mister apontar que ela é um valor civilizatório afro-brasileiro base para a formação identitária das mulheres quilombolas. Isso é evidenciado na narrativa de Rosemary (2019), pois segundo ela:

Nossos ancestrais líderes negros mais antigos estão acima de tudo, depois de Deus, né! Se não fossem eles nós não estaríamos aqui hoje na atualidade, defendendo e carregando a nossa identidade negra. Eles são a nossa maior riqueza, com uma riqueza enorme de conhecimentos, eles são nossas bibliotecas vivas, porque são eles que nos passam a verdadeira história do povo negro, a história sem ser retirada de livros, a história da África, do Brasil, a história afro-brasileira que eles realmente viveram, eles guardam na mente, história de luta, de sofrimento, de tristezas e alegrias, as quais repassam de geração em geração, toda a cultura, a tradição, valores, bons costumes, isso para nós são heranças que não podemos deixar morrer, deixar esquecida no tempo, pois são memórias, um patrimônio valioso. Quando nós perdemos um ancestral, perdemos uma parte dessa biblioteca viva, porque através deles é que sabemos quem somos (ROSEMARY, 2019).

A importância da ancestralidade para o povo negro também está pautada no pensamento de Leite (1995):

Nessa complexa proposição da existência, que coloca a morte dentro da vida, os ancestrais negro-africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem dela separar-se, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a objetivação da identidade profunda de um dado complexo étnico e das suas formas de ações sociais (LEITE, 1995, p. 110).

Fica claro que a ancestralidade é primordial para a construção e entendimento da identidade afro-brasileira e quilombola. E nesse contexto a ancestralidade e intergeracionalidade estão imbricadas, ambas não aparecem dissociadas uma da outra no convívio societal da comunidade.



Fotografia 07: Mulheres quilombolas

Fonte: registro fotográfico: Maria Isabel, pesquisa de campo/2019.

A fotografia retrata a intergeracionalidade quilombola, mulheres negras de diferentes gerações. O registro foi feito no evento realizado pela comunidade para comemorar a consciência negra, em 20 de novembro de 2019. O evento é realizado todo ano em novembro desde 2009. Tanto na idealização quanto na execução do evento, é possível identificar muito dos valores civilizatórios afro-brasileiros como o *cooperativismo/coletividade*, pois acontece uma soma de esforços na preparação e divisão de tarefas, toda a comunidade e as duas escolas trabalham arduamente para que o evento tenha êxito. *O Axé* é outro elemento que não falta, a energia e euforia que toma conta do lugar durante os preparativos e mais ainda no dia 20 de novembro de cada ano é indescritível.

II DA DIÁSPORA: FORMAÇÃO COMUNITÁRIA E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA

Nesse movimento diaspórico que envolve a comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista e seus pares, estão explícitos em todos os fazeres, na troca intergeracional, na busca pelo ser quilombola em si, os valores civilizatórios afro-brasileiros decorrentes da Cosmovisão de Matriz Africana em nosso país, contrapondo o essencialismo excludente e individualista, sendo pautados por uma gama de ações diárias de convivência que promovem formas de organização social baseadas em valores Africanos. Os valores Civilizatórios estão estampados na capa dessa dissertação e estarão sempre presentes no decorrer do texto em meio às narrativas das mulheres depoentes.

A África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios, ou seja, princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem em VALORES AFRO-BRASILEIROS. (TRINDADE, s/a, p.30).

Sendo assim, é válido citar esses valores civilizatórios afro-brasileiros, já que esses sustentam a busca pelo devir dos quilombolas de Adelaide e também estampam a capa dessa dissertação, são eles: Circularidade, Religiosidade, Oralidade/Palavra, Energia Vital (Axé), Corporeidade, Musicalidade, Ludicidade, Cooperativismo/Comunitarismo, Memória e Ancestralidade.

De acordo com Oliveira, (2006, p.26) “a cosmovisão africana que muito embora a distância no tempo, é atualizada nas manifestações culturais dos afrodescendentes, bem como em seu modo de organizar suas instituições – atualizando, no cotidiano, sua cosmovisão originária”. As mulheres depoentes trazem em suas narrativas teias que ligam suas existências e processos identitários à égide ancestral e intergeracional que as sustentam. E isso nos remete a uma África distante, mas ao mesmo tempo presente em toda a intergeracionalidade vivida pela comunidade.

2.1. MARCOS LEGAIS: DEFINIÇÃO E GARANTIAS DE DIREITOS SOCIAIS

No que se refere aos aportes legais que refletem garantias e direitos sociais, ressalto o artigo 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que aponta os quilombos como

"grupos étnico-raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida".

Para Moura (1993):

Quilombo era segundo definição do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1970, toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles (MOURA, 1993, p. 11).

As Comunidades Remanescente de Quilombo (CRQs) começaram a ter notoriedade e implementação da luta para acesso aos direitos sociais a partir de 2003, e mesmo após dezesseis anos o direito dos povos quilombolas está longe de ser efetivado na íntegra, pois como afirma Filho (2011, p.149) “tudo o que se refere aos quilombolas e aos demais grupamentos negros participantes do processo de formação do Brasil encontra-se por construir ou estruturar”.

Os negros tiveram um importante papel na sociedade no período colonial. Ao conhecer a história do negro no Brasil e o mapeamento das comunidades quilombolas, vemos que esse papel estendeu-se efetivando uma influência permanente na sociedade atual. No entanto, apesar da contribuição indelével desses povos para o desenvolvimento econômico e social do país, essa posição não lhes trouxe garantia de preservação de seus interesses e direitos sociais.

Nesse sentido, Ramos (2015) afirma que:

Mas as demandas e as mobilizações realizadas pela participação política das comunidades negras operam, mesmo com o risco da asfixia do Estado, como formas alternativas de organização e colocam em xeque as relações sociais desigualmente construídas tanto no passado escravista como em contextos estigmatizastes (RAMOS, 2015, p. 69).

No que se refere aos direitos sociais dos quilombolas no Brasil, vivemos um longo período de invisibilidade. Nas últimas duas décadas houve uma ampliação das discussões e neste contexto percebemos embates e avanços violentos em relação aos direitos dos povos tradicionais e de seu formal reconhecimento e de seus territórios, pois como afirma Filho (2011):

O reconhecimento da contribuição desses grupamentos humanos para a sociedade nacional é extremamente importante, e isso justifica não só a

necessidade de se preservarem os registros, mas também os sítios históricos e seus grupamentos humanos remanescentes; torna essencial a proteção dos seus usos e costumes, modos de fazer e de viver, e, ao final, justifica a própria instituição de regras constitucionais e legais de proteção aos interesses desses grupamentos humanos (FILHO, 2011, p. 69).

Diante disso, os embates por reconhecimento dos povos quilombolas é constante, a luta pelo reconhecimento identitário, a partir da diferença, reforça a reivindicação perante aos órgãos do Estado (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária -INCRA, Fundação Palmares, Ministério Público -MP, entre outros). Para uma das depoentes, este reconhecimento deveria levar em conta três questões fundamentais: a identidade, a memória coletiva e a territorialidade. Segundo Maria Arlete (2019), as políticas públicas existentes para comunidades quilombolas são pensadas para comunidades rurais, estando longe de atender as demandas e especificidades das comunidades quilombolas urbanas.

Ainda sobre os direitos das Comunidades Tradicionais, a Constituição Federal de 1988 assegura, no artigo 215, o seguinte:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes grupos étnicos nacionais.

O artigo 215 dispõe sobre as manifestações culturais dos povos tradicionais, o que é uma conquista muito importante, visto que por muito tempo tais manifestações foram proibidas de serem praticadas por esses povos. Um exemplo em relação aos negros é a capoeira e o candomblé, que foram tidos por leis provinciais como práticas profanas e proibidas.

Mesmo com a existência do decreto Federal Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que “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”, (BRASIL, 2003) o trabalho de efetivação é burocrático e demorado, principalmente para comunidades quilombolas urbanas, que necessitam ter os moradores não quilombolas que residem na comunidade indenizados pelo INCRA, para que após a demarcação a titulação territorial seja efetivada na prática. O art. 68 do ADCT estabelece que:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental. (BRASIL, 2003).

O texto do artigo garante formalmente os interesses dos quilombolas quanto ao reconhecimento identitário e territorial, porém, de acordo com as lideranças de comunidade, o processo é lento e atinge as comunidades como um todo. As pessoas aproximam-se para tentar garantir direitos sociais, mas a demora da titulação das terras, dificuldades para ter acesso a programas especiais para este grupo, questões educativas que dificultam que a criança quilombola se reconheça, podem impactar negativamente no processo organizativo do grupo. São muitas as barreiras para a efetivação das políticas que asseguram os direitos quilombolas.

Neste sentido, Filho (2011) afirma que:

Os interesses dessa classe dirigente, nesse sentido socialmente restritos e parciais, chegaram até mesmo a construir obstáculos legais para proteção dos interesses contrapostos ou dos demais grupamentos sociais. Um exemplo evidente disso pode ser extraído da própria legislação fundiária do país, que de modo direto sempre foi um obstáculo ao reconhecimento do direito de propriedade dos grupos minoritários (FILHO, 2011, p. 154).

O que Filho (2011) relata em sua obra é algo que a comunidade quilombola vivencia em seu dia a dia, na luta constante pela titulação e pela garantia de direitos desde 2007, ano em que foi certificada como comunidade quilombola. A entrevistada Rosemary (2019) diz que “os governos atuais não viabilizam nossos direitos, na verdade até dificultam, é muito sacrificoso tudo isso!”.

Corroborando com a afirmação de Filho e da depoente Rosemary, Nunes (2016):

Titularizar as terras quilombolas implica em desequilibrar uma estrutura fundiária de poder que veicula desenvolvimento econômico a desenraizamentos, tanto culturais quanto políticos, ou seja, através da forma

como a vida passa a ser engendrada sob a lógica de uma multiplicidade de fatores que impedem as pessoas de se verem como parte. De forma abrupta, cinde homens e mulheres do ambiente natural, desconstituindo-os/as enquanto um conjunto que, em harmonia, poderiam gerar uma sustentabilidade material e simbólica (NUNES, 2016, p. 112).

Em relação a toda a morosidade relatada pelas depoentes e confirmada na citação de Filho e Nunes, pudemos confirmar ao pesquisar na página da Comissão Pró-Índio, instituição que atua conjuntamente com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, na tentativa de contribuir com o fortalecimento da democracia e o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas³, também constam nos arquivos da referida comissão todos os processos de titulações das comunidades quilombolas do Brasil. A comunidade Adelaide teve processo de titulação aberto em 2007, neste mesmo ano a Fundação Cultural Palmares concedeu à comunidade a certidão de autorreconhecimento. O documento:

Certifica que a Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, localizada no Município de Palmas, Estado do Paraná, registrada no livro de Cadastro Geral n. 10, registro n.954, fl. 19, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria interna da FCP n. 6 de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, é REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DE QUILOMBO (Certidão de auto reconhecimento da comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista).

Para as depoentes, a certidão atribui certa forma de identidade. Maria Aparecida (2019) afirma que “tendo a certidão, as pessoas de fora nos respeitam, acreditam na nossa história e que somos quilombolas”. Diante de tal afirmação, explicita-se que o respeito, o reconhecimento e a identidade estão relacionados ao processo de visibilidade histórica deste grupo.

Porém, no que se refere à titularização territorial, cuja responsabilidade é do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária -INCRA, até a data da pesquisa o órgão ainda não havia emitido o título de posse da terra para a comunidade quilombola de Palmas.

Para Emanuele, a mais nova entre as depoentes:

Isso tem a ver com o fato de quanto mais você impossibilitar que isso aconteça, mais você vai poder negar que existem povos remanescentes, que existe pessoas descendentes de pessoas escravizadas, essa burocracia é pra impedir que a titularização aconteça, para que a gente não seja reconhecido como quilombolas, porque se isso acontecer para alguns governantes é a maior

³ Informações disponíveis em: <http://cpisp.org.br/quem-somos/>, acesso em: 08 jun 2020.

desonra para o país. Eu lembro que antes, quando eu era mais nova, eu fui com a escola quilombola em uma excursão e lembro do vice-governador falando que ele não imaginava que existia tanta gente negra no Paraná, no Sul. Então eles não querem aceitar que a gente existe aceitar isso é ter que lidar com o fato de carregar a responsabilidade de mais de 500 mil pessoas que foram sequestradas, escravizadas, trazidas principalmente para o Paraná (EMANUELE, 2020).

Emanuele atribui a demora e burocracia da titularização territorial às ações governamentais e à falta de ações afirmativas que favoreçam e deem visibilidade às comunidades quilombolas. Na opinião de Maria Arlete (2019), a titularização:

Vai custar bastante, pois está no INCRA nacional agora, daí mudou todo o governo, com todas as mudanças tem vários entraves para que isso aconteça, então a gente não tem muita esperança que isso aconteça tão logo, a gente torce pra acontecer, porque é muito importante a terra pra nós quilombola veja só! Antigamente todos plantavam suas roças, criavam suas criações no território e hoje fomos perdendo as terras, são poucos quilombolas que tem onde plantar, que tem um quintal, hoje pode plantar pouco e não como antigamente que a gente plantava pra sobreviver, colhia, vendia bastante produtos. Hoje tem quilombola que não tem terra e nem casa pra morar. Aqui no meu quintal eu planto, mas pouco, só para o gasto. Seria muito importante se já tivesse um território, se já fosse titularizado, que nós quilombolas já pudéssemos usar, que não precisasse ficar brigando com as pessoas, com os outros que não são quilombola (MARIA ARLETE, 2019).

O relato soa como um apelo, como um pedido de socorro em meio a tantos obstáculos enfrentados nesse processo. Para os quilombolas terra é vida, terra é lar.

Maria Arlete fala com nostalgia e lamenta sobre a horta comunitária que havia na comunidade “com a urbanização e a vinda de outras pessoas no nosso território, até a horta comunitária que nós tínhamos, foi desativada, porque as pessoas queriam roubar e não ajudavam a plantar, nós conservamos agora o pouco que nos resta.”

Para complementar, Maria Trindade (2019) diz que “as coisas ficaram mais difíceis pra nós quilombolas, agora o presidente que está não gosta de quilombola, nem de índio, estamos perdidos”.

Maria Arlete (2019) continua seu relato dizendo que “a gente vai perdendo a esperança, porque os governantes podam nossos direitos, os direitos das comunidades, deixam que tomem nossas terras. E assim, torna-se cada vez mais difícil termos esperança de titularização”.

Nesse sentido, as depoentes compartilham do mesmo sentimento e demonstram descontentamento com os trâmites do processo de titularização do território.



Imagem 05: Caminhos para a titularização

Fonte: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/caminho-da-titulacao-2/>

Na imagem acima consta o passo a passo para a titularização das terras quilombolas, de acordo com ela o processo é burocrático e demorado, sendo necessário passar por várias instâncias administrativas. Segundo o relato do presidente da associação quilombola, a comunidade ainda está esperando a análise para publicação do RTID, que é a regularização fundiária.

Mara Lúcia (2019) expõe sua opinião:

Penso que a titulação no território traz muitas implicações para a sociedade civil, não só civil, mas governamentais também né! Essas implicações dizem respeito à extensão territorial, ao espaço que foi demarcado, acho que se fosse uma área menos abrangente já teria saído ou estaríamos na finalização, mas como a área é grande e abrange pontos específicos governamentais, como o parque ambiental da Iapar, acredito que essas são barreiras por isso não é rápido, e também por sermos uma comunidade urbana. Ah! Eu acredito que vá acontecer, tem que ter esperança né? mas eu não vou ver isso acontecer, quem sabe meus netos vejam, mas eu não.

Fica claro que as mulheres quilombolas têm esperanças e almejam a titularização, mas elas justificam estar cientes de que o processo é demorado e que talvez nem alcancem tal feito.

Na questão dos direitos dos povos quilombolas também é importante citar a lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que “Institui o Estatuto da Igualdade Racial; alterou as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003”. (BRASIL, 2010), especificamente o capítulo IV que estabelece:

Art. 31. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Art. 32. O Poder Executivo federal elaborará e desenvolverá políticas públicas especiais voltadas para o desenvolvimento sustentável dos remanescentes das comunidades dos quilombos, respeitando as tradições de proteção ambiental das comunidades.

Art. 33. Para fins de política agrícola, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento especial diferenciado, assistência técnica e linhas especiais de financiamento público, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura.

Art. 34. Os remanescentes das comunidades dos quilombos se beneficiarão de todas as iniciativas previstas nesta e em outras leis para a promoção da igualdade étnica. (BRASIL, 2010).

As leis citadas acima servem de instrumento para os grupos negros/quilombolas fortalecerem sua luta de reivindicações pelo atendimento às suas demandas. As leis são constantemente citadas pelas lideranças, como afirmação de sua existência e garantia de seus direitos, mesmo sem a efetivação no cotidiano dos grupos.

A Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista recebeu um grupo de antropólogos e pesquisadores com o intuito de mapear a comunidade e elaborar, com a participação dos sujeitos, a Cartografia Social da Comunidade Quilombola do Rocio Adelaide Maria Trindade Batista, Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira, todas em Palmas -PR. A incursão dos pesquisadores deve-se ao texto disposto na Portaria FCP n.º 40, de 13 de julho de 2000, que estabelece:

A presidenta da Fundação Cultural Palmares no uso de suas atribuições e, na forma dos Art. 215 e 216 da Constituição Federal, e de acordo com o disposto no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, e com a Medida Provisória n.º 2.049-20 de 29 de junho de 2000, e com a Portaria n.º 447 de 02 de Dezembro de 1999, bem como a necessidade de procedimentos administrativos para a identificação e reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos e para a delimitação, demarcação e titulação das áreas por eles ocupadas, resolve:

Art. 1º Estabelecer as normas que regerão os trabalhos para a identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação, levantamento cartorial, e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos, de modo geral, também autodenominadas “Terras de Pretos”, “Comunidades Negras”, “Mocambos”, “Quilombo”, dentre outras denominações congêneres, como parte do processo de titulação conforme dispõe o Art. 68 do ADCT, nos termos desta Portaria.

Em 2005 começaram os trabalhos para o reconhecimento da comunidade. De acordo com as narrativas dos moradores mais velhos, o Quilombo foi constituído em meados de 1836, com famílias pioneiras que se instalaram no Rocio na descoberta de Palmas. Segundo as depoentes, as primeiras famílias a virem para esse lugar foram os Silva, Ferreira, Lima, Batista, Santos, Silveira e Fortunato. Tanto a comunidade Tobias que fica nos arredores da fazenda Pitanga e que moram os Ferreiras, quanto a Comunidade Castorina, que fica no bairro Fortunato, onde moram as famílias Fortunato e Silva, como a Comunidade Adelaide que fica no Rocio, onde moram os Silva, Lima, Santos, Batista e Silveira, já foram todas uma só comunidade. Como podemos observar no relato de Maria Trindade, feito para os Antropólogos responsáveis pela elaboração da Cartografia Social.

[...] Rocio, porque tinha o Rocio dos Batista, daí eles misturaram lá, daí Batista era do lado da minha avó Adelaide né, daí já veio o da vó Julia que era Maria Julia da Conceição não sei o que lá, daí já se casou com o Batista, daí a minha bisavó pois lá Rocio dos Batista. Antes essas três comunidades era Rocio do Batista, Rocio dos Lima e daí Rocio dos Fortunato. Quando eu nasci já era essa divisão, e hoje é Tobias, Adelaide e Castorina (Maria Trindade Batista, 75 anos, Cartografia Social, 2010).

Esse relato foi feito no ano de 2010 por Maria Trindade Batista, moradora da Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição. Maria Trindade, assim como outros quilombolas, tiveram com a cartografia social a oportunidade de passar suas memórias para o

papel por meio do desenho. O mapa que demarca o território quilombola foi desenhado pelos próprios quilombolas, cada detalhe foi transferido para o papel em meio a rodas de conversa e chimarrão.



Imagem 06: Capa da Cartografia Social

Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/download/03-comunidade-quilombola-do-rocio-adelaide-maria-trindade-batista-castorina-maria-da-conceicao-e-tobias-ferreira-palmas-pr/>

A história da nossa comunidade já estava esquecida e através da cartografia nós fomos então delimitando aonde que os negros viviam

Através de cada encontro nós fomos revivendo a nossa história né, cada um dos mais velhos foi contando sobre a história e fomos formando a história da nossa comunidade que já tava esquecida né, a história da nossa comunidade já estava esquecida e do nosso território também e através da cartografia nós fomos então delimitando aonde que os negros viviam, aonde que faziam suas casas e, é muito importante pra gente saber qual que é o nosso território quilombola. Nós vamos em busca de saber né, o que a gente vai aprendendo e em cada encontro desses a gente tem, agora a gente aprendeu a ter acesso, como que a gente chega na Emater, já está conhecido, como chega no Incra né, então a sabedoria pra gente é uma riqueza, pessoas que pensava que nunca iam conversar com um secretário de um órgão de governo né; aprendemos como que chegamos até esses órgãos de governo através desses encontros, então, vários avanços assim já ta... como sementeira né, que a Emater eles mandam as semente, o milho, o feijão; e a união com as outras comunidades que são trinta e oito comunidades quilombolas né, no Estado do Paraná que já ta né, certificada, então, a união com essas outras pessoas e com a rede da diversidade, com vocês que são da cartografia também né, a amizade a gente agradece muito o que vocês fazem pelas comunidades também, é isso... Agora a gente aprendeu a ir em busca desses direitos nossos como eu falei né, e nunca desisti, sempre cada vez mais se reforça e busca, que nem as políticas públicas como diz o Alcione é poucas né mais aos pouquinho a gente vai conquistando porque vai lutando, vai buscando né. **Maria Arlete Ferreira da Silva, 65 anos**



Dona Maria Arlete liderança quilombola fazendo a apresentação do croqui

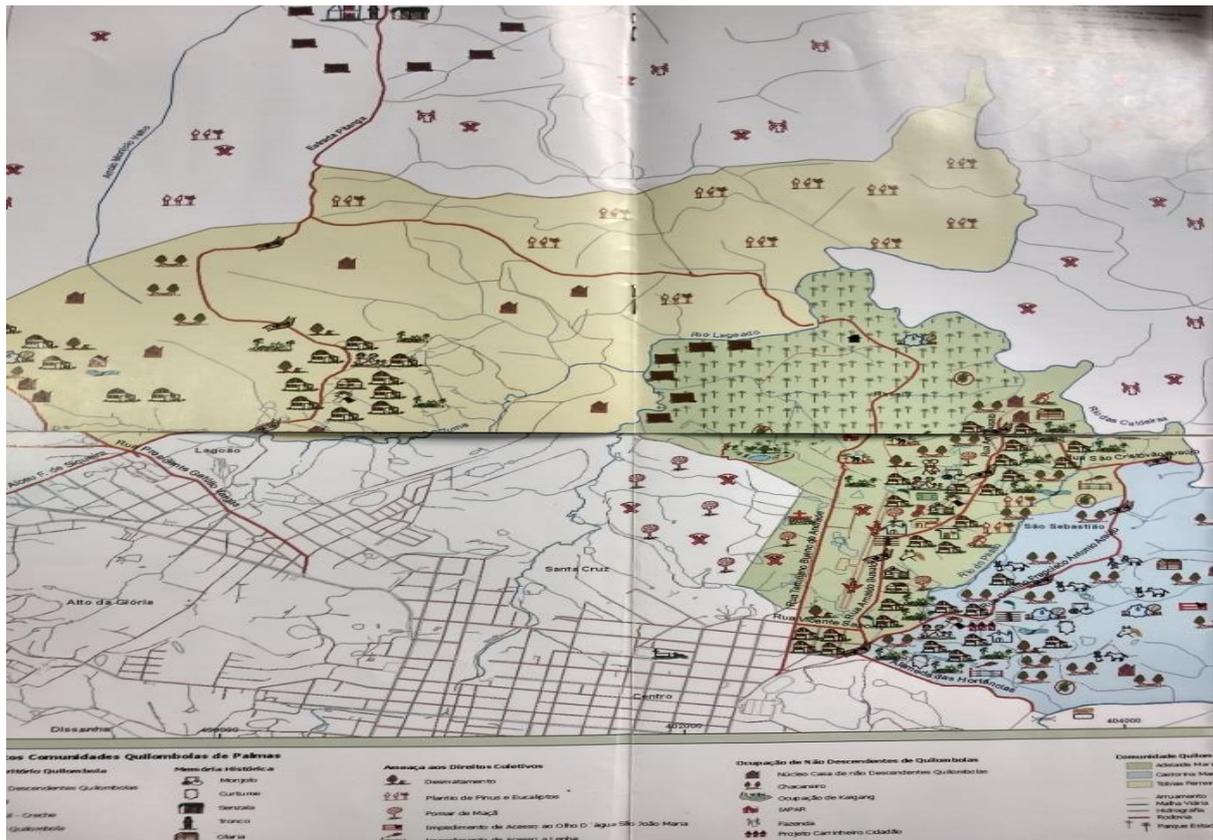
É um meio de reforçar a luta né, vem só dar mais incentivo pra nós continuarmos lutando pelo que é nosso né, resgatando principalmente o nosso território, a nossa cultura, então, eu acho que a cartografia não só pra nossa comunidade como pra todas as comunidades do estado do Paraná que é quilombola, vai ser de grande avanço. **Alcione Ferreira da Silva, 48 anos**

Eu vejo na cartografia importante... nós ter demarcado o nosso território quilombola aonde nós podemos usar pra nós buscarem remédios, lenha, é aonde nós podemos andar livremente né, então, tendo demarcado nós temos um arbítrio livre de andar nesse território, eu vejo que cartografia é importante pra isso também. **Hermínio Nunes Fortunato, 54 anos**

A importância do mapa quer dizer que aquele território nós temos direitos, os direitos que as leis nos dão, os direitos de adquirir aquele terreno, porque nós tinha perdido e nós vamos resgatando esses direitos dos antigos, os antepassados né e hoje nós podemos saber, ter certeza, por nós ver esse trabalho tão bem feito das pessoas que tem se juntado junto, trabalhado com esforço, com dedicação, então, nós vamos aqui vendo os frutos já começando, dando uma vitória pra nós, através desse mapa nós vamos ter certeza que nós vamos adquirir esse terreno novamente. **Neide Aparecida Nunes Ferreira, 60 anos**

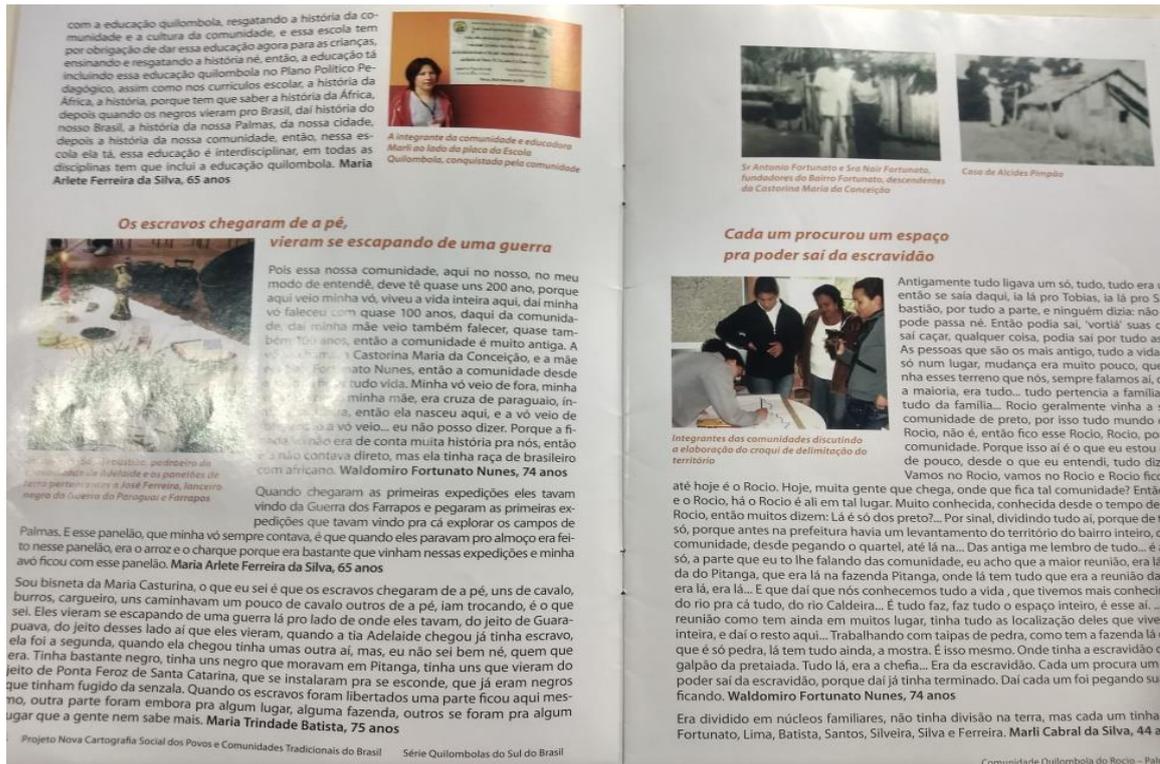
Fotografia 08: Conteúdo da Cartografia Social

Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/download/03-comunidade-quilombola-do-rocio-adelaide-maria-trindade-batista-castorina-maria-da-conceicao-e-tobias-ferreira-palmas-pr/>



Fotografia 09: Mapa da comunidade desenhado pelos quilombolas

Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/download/03-comunidade-quilombola-do-rocio-adelaide-maria-trindade-batista-castorina-maria-da-conceicao-e-tobias-ferreira-palmas-pr/>



Fotografia 10: Conteúdo da Cartografia Social

Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/download/03-comunidade-quilombola-do-rocio-adelaide-maria-trindade-batista-castorina-maria-da-conceicao-e-tobias-ferreira-palmas-pr/>

No momento de produzir este documento os sujeitos precisaram pensar em quem eram, discutir sobre identidade e sobre o ser quilombola em si, assim como identificar os lugares que consideravam produtores do vínculo social, dentre outros movimentos que exigiram reposicionamento da percepção do sujeito sobre existir ali. O mapeamento da comunidade foi realizado por meio de oficinas, em que os moradores puderam contar a história da comunidade e esboçar a possível extensão territorial do quilombo. Os desenhos foram criados pelos próprios sujeitos durante as oficinas e foram incorporados à representação cartográfica das três comunidades quilombolas da cidade de Palmas - PR.

Vale salientar que a participação das mulheres foi majoritária, quem tem acesso à cartografia percebe o quanto elas aparecem exercendo protagonismo na confecção do material. Inclusive, é importante citar que muitas leis e decretos só se fizeram valer pela luta e garra das mulheres quilombolas. Sobre essa questão, Rosemary (2019) aponta que foi com o empenho das líderes mais velhas, pois:

As mulheres sempre foram muito guerreiras, batalhadoras em tudo, sempre correram atrás e foram à luta pelo que elas idealizavam para a comunidade, até para a comunidade chegar no que é hoje, a mãe e outras mulheres foram atrás de iluminação

pública, foram atrás dos governantes, cobravam dos governantes, veio iluminação para o bairro, depois veio água e tudo com luta das mulheres (ROSEMARY, 2019).

A descrição que Rosemary faz de suas ancestrais demonstra o quanto elas são importantes para a sua formação enquanto quilombola, todos os adjetivos citados são alicerces intergeracionais para as mulheres de geração mais jovem. A garra e determinação das mulheres negras é diaspórica. Em relação a isso, Oliveira (2006) afirma que:

A mulher negra, após a “abolição” da escravatura, viu-se frente a uma estrutura social onde o homem negro, alijado do mercado de trabalho, expropriado de sua força de trabalho e marginalizado por sua condição racial, já não podia manter o núcleo familiar como outrora. Diante deste quadro a mulher negra assume a responsabilidade de encontrar alternativas de sobrevivência para a família e em última instância, para a sobrevivência do grupo (OLIVEIRA, 2006, p. 96).

Sendo assim, reitero a importância de dissertar sobre as relações intergeracionais matriciais da comunidade. Pois ao analisar as narrativas sobre o município de Palmas, percebi que a história das mulheres quilombolas foi invisibilizada.

Dentro do quilombo as mulheres têm uma relação de troca de saberes muito poderosa e muito valorizada entre elas. Sobre isso, Emanuele relata com muita alegria, sempre com sorriso no rosto ao se referir às mulheres mais velhas:

Eu lembro que uma vez eu tinha que fazer um trabalho de biologia e de história tinha que catalogar as plantas e escrever sobre a história da comunidade. Eu e minha amiga fomos à casa da dona Cida, na casa da tia Salete e da dona Arlete, lembro de todas as coisas que elas faziam, desde os chás até pomada pra cabelo. Nossos trabalhos eram expostos no evento da consciência negra. As mulheres mais velhas davam palestras para nós na igreja, contando sobre a comunidade, nós podíamos perguntar qualquer coisa, elas respondiam tudo (EMANUELE, 2019).

O protagonismo das mulheres mais velhas ultrapassa a vivência comunitária, chegando até a escola, somando-se com os ensinamentos da educação formal. Sobre a questão, no Diário de Campo fiz a seguinte anotação: “o quilombo é mantido pela força das mulheres que desempenham desde as primeiras gerações um papel importante na comunidade na manutenção da identidade, essas mulheres destacam-se pelas histórias de vida, envolvendo preconceito, fatores de classe, gênero e cor” (registro Diário de Campo, maio 2019).

Na comunidade estudada, a construção identitária quilombola e a intergeracionalidade são fundantes nos processos de definição dos sujeitos, visto que as relações entre lideranças tradicionais e jovens são atravessadas pela autoidentificação como quilombolas.

São muito importantes os líderes mais velhos. É uma pena que a metade dessas lideranças velhas já morreram. Deixaram os seus saberes, eles foram transmitindo de pai para filho, de filho para neto, e assim vai. Na nossa comunidade os líderes, por exemplo, eram só mulheres, Adelaide Maria Trindade passou para Maria Joana, a Maria Joana passou para sua filha Adelaide que era o nome dela também, e depois de Adelaide já foi pra Ermelina, até chegar na minha pessoa. Isso é um exemplo que estou dando, um saber vai passando de geração em geração, para nunca se terminar a sabedoria dos mais antigos. Nunca terminar em esquecimento a nossa história. Hoje estou passando, passei meus saberes, que eu vivi, para minhas filhas, estou passando para minhas netas e a minha neta passam para seus filhos. Os mais velhos são muito importantes na comunidade (MARIA ARLETE, 2019).

A partir da narrativa da depoente, posso depreender três questões centrais. Primeiro, a forma como a depoente identifica as relações entre diferentes gerações daquele coletivo; segundo, o reconhecimento de que existe um conhecimento que é intercambiado entre as diferentes gerações; terceiro, o significado da memória para estruturar esta relação. Assim, percebo como a narrativa dos mais velhos da comunidade, principalmente as lideranças femininas, tende a preparar as gerações posteriores para a compreensão da produção cultural que se efetiva naquele espaço. No entanto, isso se processa nos fluxos da vida e nas pequenas situações cotidianas de tal forma que, por vezes, passa despercebido aos sujeitos envolvidos. Quando questionada sobre essa troca intergeracional, Dona Cida respondeu: “- elas aprendem por si só. Vendo a gente no dia a dia”. Tanto a narrativa da dona Maria Aparecida, quanto a de Maria Arlete, mostram o quanto as memórias e as práticas culturais são ativas para a tessitura das identidades.

As narrativas das depoentes podem ser aproximadas do pensamento de Souza (2012) quando afirma que:

[...] o gesto de valorizar e dar importância aos mais velhos é devido a tradição oral das sociedades africanas [...]. A oralidade na cultura de raiz africana é um valor tradicional ligado a territorialidade e as cosmovisões. Essa característica oral permitiu que a transmissão dos conhecimentos e saberes fosse compartilhada por várias gerações sucessivas, de maneira que as comunidades remanescentes de quilombos possuem ligações de parentesco e ancestralidade com as originais, ou que experimentaram o quilombismo histórico (SOUZA, 2012, p. 74).

Seguindo esse viés, é possível afirmar que a *oralidade* é primordial nas trocas intergeracionais. Tal movimento é percebido nas narrativas quando evidenciam o que era feito pelos avós, bisavós, por pessoas que não guardavam laços de parentalidade, mas que aparecem nos depoimentos como pertencentes àquele lugar e parte de uma família ampla que envolve a partilha da vida em um certo lugar. Mesmo não sabendo dizer com exatidão, as depoentes estabelecem ligações com o continente Africano (África inventada), recordam das histórias que

ouviam quando crianças e tentam localizar geograficamente os locais de onde vieram seus antepassados. Vale frisar que a oralidade tem um significado primordial para a constituição identitária da comunidade, pois faz parte do conjunto de valores civilizatórios afro-brasileiros. A oralidade ou a palavra, segundo Oliveira (2006):

Aparece visceralmente como Força Vital. O detentor primordial da palavra é preexistente, assim como ele é detentor daquela. A palavra, com efeito, muitas vezes aparece nas cosmogonias africanas como um subsídio fundamental para a criação do mundo e neste caso é portadora da “força” que anima e vitaliza o mundo [...] a palavra está intimamente ligada a uma dimensão histórica. É aqui que ela liga o conhecimento a sua transmissão. [...] é a palavra que tem a função de fazer cumprir a jurisprudência dos ancestrais nos conselhos de família ou nas assembleias comunitárias (OLIVEIRA, 2006, p. 47).

Diante disso, constatei que é com a oralidade que as mulheres quilombolas propagam e afirmam sua identidade intergeracional.

Para me referir a esta relação entre as mulheres de diferentes gerações e a sinergia e o vigor destas mulheres, usei a acepção matrial, não apenas por representar toda a vivência societal dessas mulheres, mas por representar toda a cosmovisão africana que o termo remete. Sobre o conceito Matrial, Santos (2005) diz que:

Matrial (não patriarcal) assentada nas formas mais anímicas de sensibilidade em que a figura da grande mãe (mater), da sábia (sophia) e da amante (anima) são equivalentes simbólicos e cuja características básicas são: a junção e a meditação, a religação, a partilha, o cuidado, as narrativas e a reciprocidade (senso de pertença); seu atributo básico é o exercício de uma razão sensível (SANTOS, 2005, p. 211).

Ao analisar a experiência vivencial das depoentes, percebo que há correspondência entre o vivido pelas entrevistadas que assumem essa figura de grande mãe, não somente de seus filhos, mas daquele conjunto social. Neste contexto, a religação entre saberes, entre sujeitos, entre sentimentos de pertencimento que, de alguma forma, demarcam como se estabelecem as relações que se assemelham daquilo que o autor chamou de razão sensível.

A partir do exposto, compreende-se que podemos também ligar tais percepções a uma ideia de ancestralidade. Conforme Silva (2018):

Quando Maria Adelaide Trindade Batista (a filha de Maria Joana, a segunda líder da comunidade. Quando faleceu, a terceira líder que assumiu, foi a Ermelina, filha de Maria Joana. Quando minha mãe faleceu, eu passei a liderar igreja e a comunidade, pois sempre quem foi líder da comunidade do Rocio do São Sebastião foram mulheres. Eu sou a quinta geração. A primeira líder foi Adelaide Maria Trindade Batista, a segunda foi Maria Joana Ferreira da Silva, a terceira foi Maria Adelaide, nora da primeira líder (Adelaide), que acabou indo morar em Curitiba, depois no Rio de

Janeiro. A quarta líder que assumiu foi a Ermelina, minha mãe. Tia Mila, como era conhecida por todos, filha de Maria Joana. E a quinta liderança ficou para mim, como herdeira legítima da família de mulheres líderes (SILVA, 2018, p. 16).

A narrativa da entrevistada delinea uma argumentação básica: a liderança na comunidade foi assumida, transmitida e instaurada pelas mulheres. Nessa troca intergeracional de lideranças entre as mulheres, cada uma desempenha uma função estruturante na comunidade. Todas as mulheres citadas foram e são lideranças políticas, de certa forma porta-vozes da comunidade, e que engendram sucessoras para a função de agregação.

Nesse movimento há intercruzamento entre conhecimento tradicional e conhecimento escolar visto que algumas depoentes atuam na escola como docentes, orientadoras, supervisoras na educação escolar quilombola.

Nesse processo, inscrevem as memórias individuais e coletivas em outros espaços que em períodos anteriores sua presença foi obnubilada. No entanto, estes sujeitos falavam de si, narravam sua existência nos espaços de vida. Cada sujeito tem seu modo particular de narrar, no entanto, há que se reconhecer que algo liga esse conjunto de narrativas. Na Comunidade Quilombola, porém, há compartilhamentos, trocas, conflitualidades e presença atualizada da ancestralidade que se mostra por meio deste deslocamento entre a temporalidade que a narrativa enseja. De acordo com Le Goff, (1990, p. 226) “a memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades. Segundo uma "reconstrução generativa" e não segundo uma memorização mecânica”. Pereira (2014) também aponta que:

Assim, se pensarmos a relação entre memória e identidade a partir de um grupo de agentes e agências sociais, com seus caminhos e interações, e não como uma realidade dada e naturalizada, mas com um processo de permanente construção e desconstrução, podemos perceber o quanto o papel dos agentes dentro desse grupo, ou seja, a construção de suas memórias é claramente constitutiva de identidades individuais e coletivas (PEREIRA, 2014, p. 38).

Ressaltamos a memória como mais um valor civilizatório afro-brasileiro e em relação às gerações de líderes que deixaram seus ensinamentos, estão presentes na memória das depoentes, histórias como as da tia Dita, que sofria de reumatismo e morreu queimada. De acordo com as depoentes, ao passar perto do fogo, incendiou seu vestido e ela não conseguiu escapar, pois suas mãos eram atrofiadas, não pode se desvencilhar das roupas com a rapidez que o momento exigia. Tia Dita era tia da dona Trindade. Também tem a tia Maria Mateus, que é lembrada pelas grandes plantações de batata doce e mandioca. Plantava e depois da colheita saía com os balaios na cabeça para vender na cidade. A tia Luiza, que tinha os calcanhares

partidos porque só trabalhava descalça, tanto no inverno como no verão. Outros familiares como “algumas das mais velhas, as minhas tias, tia Jéfa e tia Laida, já ficaram umas negras chiques, porque foram trabalhar fora, foram trabalhar para famílias abastadas em Curitiba e no Rio de Janeiro” (MARIA ARLETE, 2019).

Ao procurar informações sobre a localidade, levei em consideração os dados do site da prefeitura municipal de Palmas. A partir do material coletado é possível depreender que a colonização do Sudoeste do Paraná se deu com a chegada dos pioneiros: José Ferreira dos Santos e Pedro Siqueira Cortes em meados de 1836 a 1839, chegando com duas expedições para conquistar a região.

Weigert (2010) descrevendo o início do processo de ocupação diz que:

Se formou em Guarapuava uma sociedade com a finalidade de conquistar os Campos de Palmas, essa comandada por José Ferreira dos Santos e o Padre Ponciano José de Araújo. No mesmo ano, formou-se também uma bandeira em Palmeira com o mesmo objetivo, está liderada por Pedro de Siqueira Cortes. Ambas, com capitais próprios, rumaram aos Campos de Palmas (WEIGERT, 2010, p.17).

Nestas expedições vinham negros escravizados e ex-escravizados. As memórias e narrativas do grupo identificam o ano de 1836 como o período em que chegaram os negros nos campos de Palmas. Não se tem uma fonte escrita científica em relação a esse tempo, porém é a data que está presente na memória dos quilombolas mais velhos e nas narrativas das depoentes, como veremos no desenrolar da pesquisa. Por variados processos, esta população vai morar em região de baixo interesse comercial para os proprietários de terras, abrindo caminho para a criação do Bairro São Sebastião do Rocio, que hoje também é reconhecido como comunidade quilombola. As entrevistadas relataram que os primeiros negros da Comunidade vieram com os bandeirantes, trazendo sua bagagem cultural e religiosa. A escravizada Adelaide Maria Trindade Batista, primeira líder da Comunidade, trouxe consigo a imagem de São Sebastião que permanece até os dias de hoje na igreja da Comunidade. A imagem passou por restaurações e é conservada atualmente em uma redoma de vidro. Tal preocupação com o patrimônio explicita o posicionamento da comunidade em relação à memória e aos artefatos que reencenam essa memória.

A este respeito, pontuo o caso da imagem de São Sebastião, que demonstra a ligação com a dimensão espiritual. Rosemary (2019) relata:

Meus avós contam que para a primeira igreja, os primeiros negros que chegaram aqui fizeram só um cercado de madeira, que eles retiraram do mato, madeira bruta, então fizeram esse cercado para ter os momentos de oração, daí como eles não podiam

pregar a religião deles mesmo que era o candomblé, eles puxaram os santos, relacionando aos orixás deles, eles faziam as pregações dentro desse cercado e se era homem que fazia, chamavam de capelão, a mulher era capelã (ROSEMARY, 2019).

Rosemary em seu relato, deixa claro um possível sincretismo religioso existente na chegada dos negros em Palmas. São Sebastião nesse sincretismo representa Oxóssi, orixá do candomblé, protetor das matas e animais.



Fotografia 11- Imagem de São Sebastião na redoma de vidro.

Fonte: Maria Isabel, pesquisa de campo 2019.

De acordo com os depoimentos, a comunidade já teve três nomes: Rocio, os negros deram esse nome por significar um pequeno povoado, um pequeno roçado, como nos conta a

líder da Comunidade, “eu perguntava para minha avó, por que rocio? Ela dizia: - ah! É um pequeno roçado, um pequeno povoado no meio do matagal” (Maria Arlete, 2019).

O Segundo nome foi em decorrência do processo de urbanização pela qual a Comunidade passou e a necessidade do poder público em identificar os bairros da cidade pela Lei Municipal nº. 10.020/91, passando de Rocio para São Sebastião, homenagem ao santo trazido pela primeira líder. O terceiro nome é o atual, comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, homenagem à primeira líder matrial do quilombo.

Antes disso, a Comunidade era conhecida por Rocio de São Sebastião (como as líderes mais velhas gostam que seja chamada), comunidade formada pelos negros que foram escravizados pelas primeiras expedições que desbravaram os Campos de Palmas.

De acordo com os registros de Bauer (2002):

Para iniciar a construção de suas sedes de fazendas, acredita-se, que os bandeirantes tivessem trazido os seus escravos para ajudar nos pesados serviços que tiveram que enfrentar para poder organizar-se. Com toda a certeza foi com a mão de escravos que foram construídas as grandes casas de pedra bruta das primeiras fazendas de Palmas. [...] A mão escrava, foi a que contribuiu no desempenho das moradias, arrancando pedras nos morros e transportando-as até o local da obra, em carretão ou zorras puxados por bois, ou mesmo pelo próprio punho escravo (BAUER, 2002, p. 147).

O autor evidencia a utilização da mão de obra escravizada negra para o desenvolvimento econômico de Palmas, o que poucos reconhecem.

Para tornar ainda mais evidente, podemos observar a imagem abaixo, cujo registro foi feito pela historiadora Clemilda Santiago Neto, captando o momento em que meu avô Ruy Barbosa Nunes da Silva acomodou uma pedra que estava caída no muro de taipas. Ruy era guia, contador das histórias da comunidade e esposo de Maria Arlete (entrevistada). Ele gostava de guiar os visitantes, mostrando a comunidade e contando as histórias sobre seus antepassados.



Fotografia 12- Mãos negras construíram Palmas
Fonte: Registro de Clemilda Santiago Neto, 2005.

Em relação à chegada dos quilombolas em Palmas, dona Maria Arlete conta que:

A chegada dos Quilombolas, deu-se em 1836 através das primeiras expedições que vieram povoar os campos de Palmas. Eram duas expedições que traziam os escravos para construírem as primeiras fazendas e suas divisas. Nessas expedições os escravos vinham como cozinheiros, abrindo as picadas na frente das mulas, carregados com aquelas cargas de alimentos. Os alimentos eram carregados nas bruacas. Uma das expedições era de Zacarias Dias Cortez, foi nessa que veio José Ferreira da Silva, que era meu avô. Ele veio fugido da guerra dos farrapos, foi um desertor da guerra, ele e o irmão dele, Tobias Ferreira, eles vieram com essas expedições para Palmas (MARIA ARLETE, 2019).

A entrevista se refere à profissão do ancestral que chegará naquele momento. É válido pontuar que as narrativas dão visibilidade às histórias dos quilombolas em Palmas, como chegaram, como permaneceram e permanecem nesse município.

E continuou:

Foram tomando posse das terras dos campos de Palmas para criarem o gado da raça Caracu. Eram quatro fazendeiros, eles formaram quatro fazendas, uma foi a fazenda do Pitanga que existe até os dias de hoje. Uma fazenda histórica, onde Tobias Ferreira foi o escravo dessa fazenda. Meu avô José Ferreira ficou na expedição de José Ferreira dos Santos, que era o nome de quem encabeçava a outra expedição, foi assim que formaram a nossa comunidade. Os fazendeiros se separaram, alguns ficavam na entrada das eólicas, onde entra para Palmas, os outros ficavam nos campos, um de

cada lado do rio Chopim. Deu-se a comunidade quilombola, porque eles formaram ali seu quilombo, como os fazendeiros, os negros também tomaram posse da terra na beira do rio Caldeiras, onde divide os campos das fazendas. Então essa é a história dos negros em Palmas. Depois cada um dos negros ia para Guarapuava buscar os outros negros fugitivos, que vinham de outros lugares, de outras fazendas, todos vinham para o rocio. (MARIA ARLETE FERREIRA DA SILVA, líder quilombola, 2019).

A amorosidade com que as palavras de Maria Arlete são proferidas nessa narrativa, ao contar a história da Comunidade, faz refletir sobre a necessidade de fazer vir à luz a história contada pelos sujeitos. Na frase “então essa é a história dos negros em Palmas” podemos perceber que a entrevistada entende que há uma história por ser escrita, da mesma forma demarca que estes sujeitos estiveram ali e que há semelhanças entre os negros que vivem na comunidade e os que habitam outras localidades da área urbana ou rural.

Minha avó contava que meu avô veio nas expedições que vieram pra Palmas, no caminho eles passaram por Guarapuava, né! Então ela contava que conheceu lá o meu avô, a minha avó é da comunidade quilombola Paiol de telha, daquela família lá! E daí meu avô veio pra Palmas, mas depois voltou buscar ela, na época ela tinha 20 anos, ela nasceu em 1867. Meu avô veio fugido da guerra dos farrapos, tava terminando a guerra, mas ele fugiu antes. Ele tinha umas lanças e mais umas outras armas, minha avó dizia que era chaira, mas mais compridas e umas mais curtas, depois que ele morreu a finada vó ficou cuidando todos os netos dela e qualquer barulho lá fora, ela já passava a mão na chaira e já saía lá fora. Mas antes de tudo, meu avô foi para guerra do Paraguai, que a guerra do Paraguai foi antes dos farrapos, meu avô tinha a espingarda, uma garrucha comprida bem grande. Depois que a minha avó morreu minha tia doou a espingarda para um museu em Curitiba (MARIA ARLETE, 2019).

Nota-se que a narrativa é feita com detalhes, com um desejo de deixar claro a história e a presença dos negros em Palmas.

Acrescenta-se, ainda, que a cidade de Palmas - PR possui atualmente três comunidades quilombolas, Adelaide Maria Trindade Batista, localizada no Bairro São Sebastião (lôcus dessa pesquisa), Castorina Maria da Conceição, localizada no bairro Fortunato e Tobias Ferreira, localizada no bairro Lagoão. Essas três comunidades antes de serem mapeadas pelo GT e certificadas pela Fundação Palmares, eram uma comunidade só, conhecidas como Rocio.

Maria Aparecida (2019) faz ver que as famílias negras residiam na comunidade do Rocio e que o bairro era povoado somente por negros, “antigamente só os pretos moravam aqui, a família Damas fazia parte de tudo aqui, a Castorina, o Tobias. Era aquela junção de negros, negros que davam risada e apareciam só os dentes, coisa mais linda” (Maria Aparecida, 2019).

Para entendermos essa questão, faço uma retrospectiva histórica da chegada e permanência dos quilombolas em Palmas.

Cada expedição que aqui chegou trouxe seus escravos, como o cozinheiro, aquele que ia tocando as mulas, os que iam roçando e enfrentando todos os tipos de perigos e animais ferozes. Com uma dessas expedições estavam José Ferreira da Silva e seu irmão Tobias Ferreira fugindo da Guerra dos Farrapos. Os dois ingressaram em uma dessas expedições não se sabe ao certo qual delas, mas tudo indica que foi na de José Ferreira dos Santos [...] no mesmo período vieram outras famílias, entre as quais: a família Silveira, a Batista, a Santos e a família Fortunato (SILVA, 2018, p.31).

Nas leituras realizadas observa-se que Palmas usufruiu da mão de obra escrava para construção das sedes das fazendas. Sobre a presença de mão de obra escrava Machado (2015), em seu livro *O Sertão e o cativo escravidão e pastoreio - os Campos de Palmas – Paraná* relata que:

Os Campos de Palmas abrigaram durante um longo período, quantidades expressivas de gados. De acordo com nossas observações anteriores, os gados criados ou internados nessas áreas, em sua maioria, eram de grande porte, com destaque para o gado vacum, cavalar e muar. A partir da análise dos inventários *post-mortem*, além dos registros da quantidade de animais presentes nessas propriedades, onde os trabalhadores escravizados foram utilizados, observamos também, algumas características estruturais, relativas à formação territorial, benfeitorias e bens imóveis. Apesar de grande parte das informações serem superficiais, constitui documentação importante para caracterizar em certo sentido, a comunidade pastoril escravista nesses campos (MACHADO, 2015, p.147).

Observa-se com isso, que Palmas deve muito de seu avanço econômico aos negros escravizados pelos bandeirantes, os quais são ancestrais dos quilombolas evidenciados nessa dissertação. Assim, a mão de obra escrava (homens e mulheres) pode ser associada à fundação da cidade de Palmas, pois além de trabalharem nas sedes das fazendas, ainda tinham que organizar a Comunidade Quilombola. As mulheres estavam envolvidas em tarefas como lavar roupas, moer e torrar café para venderem na cidade, plantar hortas, cuidar dos animais domésticos como porcos, galinhas, patos, dentre outros. As gerações mais novas ajudavam nos serviços domésticos na comunidade. Rosemary (2019) recorda que, quando criança, ajudava nas lavações de roupas.

Lembro da minha infância que a gente ajudava a lavar roupa na tábua, meus irmãos buscavam as trouxas de roupa, uniam todas as roupas em um lençol formando uma trouxa e levavam a cavalo até o rio pra mãe lavar. Depois de lavadas eles iam buscar, faziam todo o trajeto a cavalo, pelos carreiros, que eram acessos marcados para ir e vir (ROSEMARY, 2019).

Segundo Silva, (2018, p.35) “a mulher teve que tomar conta à frente de muitos trabalhos e muitas decisões, assim foi que a liderança começou a ser através do matriarcado”. Ainda em relação às mulheres negras escravizadas na região de Palmas, Bauer (2020, p. 148)

diz: “as mulheres escravas também prestavam enormes serviços domésticos, pois eram ótimas cozinheiras, tiradeiras de leite e fazedoras de queijos; outras se destacavam na fabricação de farinha de milho no monjolo”.

Essas mulheres faziam serviços domésticos, serviços braçais nas fazendas, e não escapavam das violências, principalmente as relacionadas ao corpo, o que era experimentado por elas hoje seria identificado como violências física e psicológica. Tais vivências não podem ser comparadas com o sexismo debatido pelas mulheres brancas, tampouco com o racismo suportado pelo homem negro. Nesses termos, interseccionalidade era vivida, sentida por aquelas mulheres. Sobre isso, Maria Arlete faz o seguinte relato:

As negras trabalhavam nas fazendas e se o dono da fazenda falava e queria ter relação com aquela negra, era normal, os negros, eles encaravam isso como sendo normal, já trouxeram isso desde antigamente, do início, não achavam que era abuso do patrão. Um exemplo era a inha Curita, ela ensinava os filhos dos patrões a se iniciar no sexo. E ela achava normal e até se sentia importante de fazer isso. O pensamento dos negros era como aprenderam, que eram obrigados, faziam tudo que os patrões queriam e daí ensinavam seus filhos assim, nem ligavam para o racismo. Achavam normal. Hoje os negros pensam diferente, estudam e agora veem o tanto que foram abusados e explorados. Antigamente tinha que tratar o patrão como um santo e o amor do patrão era só porque os negros trabalhavam pra eles, porque não pensavam nos negros como ser humano, como alguém que tem dor no coração, gostavam dos negros do mesmo jeito que gostavam de suas criações. [...] às vezes acontecia da negra engravidar do patrão, ele nunca estava nem aí, não dava nada. E ainda a negra tinha que aguentar os castigos da branca que era mulher do patrão, que cortava pedaço do seio, tirava os dentes da negra pra ficar feia, tudo de ciúme (MARIA ARLETE, 2019).

Esse relato permite refletir sobre o que era vivido por homens e mulheres e rasura certo romantismo que, por vezes, imperam nas escritas sobre comunidades quilombolas. A realidade era dura, triste, marcada por diferentes formas de violência que produziam a subjetividade do negro, que por vezes impunham o silêncio como forma de manter a subsistência da família. Havia resistências, reinvenções, mas também intimidações e opressões que esgarçavam o tecido social. Sobre isso, Rosemary (2019) lembra, emocionada, com lágrimas nos olhos que sua mãe, também depoente dessa pesquisa, foi fruto dessa violência que assinalava nos corpos negros as marcas de um País escravista. Os corpos das mulheres negras, por vezes, eram tomados como propriedades dos patrões, a escravidão terminara, mas suas marcas eram visíveis no cotidiano daquelas mulheres.

Os fazendeiros, os ricos contratavam as mulheres negras aqui da comunidade para trabalhar na casa deles, mas eles faziam filhos nelas. Tanto é que a gente sabe nos dias atuais, que existem muitos filhos das negras com os patrões fazendeiros, inclusive a minha mãe é uma. Falo isso pela minha mãe, porque a minha vó foi trabalhar em uma

fazenda e engravidou da minha mãe, que é filha do patrão da minha avó (ROSEMARY, 2019).

Por mais que não fossem mais escravizadas nos moldes coloniais, as mulheres prestavam serviços escravos nas fazendas e sofriam as mesmas violências, abuso de poder e eram hipersexualizadas por seus patrões. Tal movimento produz uma dor ainda sentida pelas mulheres da comunidade, pois ouviram narrativas de mães, avós, tias que viveram tal processo. Essas narrativas foram realizadas com pausas para respirar, sensação de desconforto, dor. Essa experiência também está relacionada à constituição identitária das mulheres quilombolas.

Referindo-se à questão da identidade, Souza (1983) argumenta que:

Pensar sobre identidade negra, redonda sempre em sofrimento para o sujeito. Em função disto, o pensamento cria espaços de censura a sua liberdade de expressão e, simultaneamente, suprime retalhos de sua matéria. A “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” do pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência (SOUZA, 1983, p.10).

Se, como afirma o autor, “a ferida do corpo se transforma em ferida do pensamento” percebo que envolver-se no processo de pesquisa auxilia a compreender as dores experimentadas por muitas mulheres e de alguma forma ajuda a produzir novas formas de análise. Assim, lacerações que ainda hoje incidem sobre o corpo social são produções associadas à colonialidade do poder que, por vezes, retirava a humanidade de homens e mulheres negras. Desta percepção decorre uma hipótese: assumir-se como quilombola, reconhecer-se como sujeito de direitos, auxilia e implica enfrentar essa dor, restabelecendo a humanidade desses sujeitos que eram levados a constituírem-se para o outro. As diferentes gerações encorajam-se, aproximam-se por meio do apoio entre os membros do grupo. Tais movimentos colaboram para erigir novas formas de ser quilombola e reagir a determinados padrões eurocêntricos que foram ativos no processo de produção da subjetividade.

Nesta direção, Maria Arlete relata que:

Desde menina eu refleti sobre isso, pois queria mostrar que eu podia estudar e podia aprender também, podia pensar e refletir, ter as minhas ideias, não só as dos patrões, aquilo que os outros querem. Hoje eu lembro do passado e tenho dó das pessoas que eram submissas, até os pensamentos eram submissos aos patrões (MARIA ARLETE, 2019).

Embora a história contada no site da prefeitura de Palmas e relatada por muitos fazendeiros não faça menção aos escravizados e seus descendentes que trabalharam para

alavancar a economia da cidade, as pesquisas analisadas até aqui e a observação de estudos etnográficos realizados por vários pesquisadores, bem como a realização da observação participante com os sujeitos quilombolas, revelam a história de Palmas sob uma outra ótica, mostram o lugar da cultura negra como protagonismo na constituição da municipalidade.

Moura (1993, p. 27) diz que “umas das características da quilombagem é sua continuidade histórica, mesmo naquelas regiões onde o coeficiente demográfico do escravo negro era pequeno, o fenômeno era registrado”.

Merece destaque, também, as contribuições registradas por Machado (2015) onde afirma que:

O estudo da região dos Campos de Palmas forneceu dados que permitiram registrar não apenas a presença dos trabalhadores escravizados, mas principalmente estabelecer relações entre sua presença nessas áreas e o grau de dependência que esta comunidade manteve em relação aos seus cativos. Os dados observados permitiram concluir que as funções desempenhadas pelos trabalhadores escravizados nessa região foram essenciais para a manutenção da economia e da organização social local. O cativo constituiu o núcleo da economia pastoril e estendeu-se também para a manutenção das estruturas domésticas (MACHADO, 2015, p.180).

Em relação aos serviços desempenhados pelos escravizados nas fazendas, trazemos novamente Silva (2018, p. 35) para nos informar que “nas fazendas os negros faziam tudo o que era necessário, construindo as sedes, as taipas feitas de pedra como cercas para dividir os campos, fazendo todos os tipos de trabalhos escravos”.

A interseccionalidade das mulheres negras também estavam presentes nos serviços pesados, reféns da teoria interseccional, esta sinaliza que:

Nas trajetórias das mulheres negras há um entrelaçamento de várias estruturas de opressão e desigualdades, sendo que raça e gênero são os principais fatores responsáveis que conduzem às diferenças de classe; por isso que as intervenções políticas e sociais para as mulheres negras devem ter como base as suas intersecções. Visto que, todas as opressões se articularão ao mesmo tempo, em um só corpo (negro feminino), se inter cruzando, interseccionando e determinando as condições de vida, sua oportunidade de escolarização, de ascensão no mercado de trabalho, o acesso a melhores empregos e renda, ao ensino superior e aos serviços de saúde. (GOES, 2019, p.4)

Também podemos observar no relato de Maria Trindade (2019), “eu ajudei meu avô fazer aquela taipa lá do Cruzeiro, da fazenda do cruzeiro, eu, o compadre Antoninho, a comadre Loi, o compadre Célo, nós que ajudamos fazer, puxava as pedras naquelas gaiotas lá do meio do campo”.



Fotografia 13: Taipa de pedra construída por escravizados

Fonte: pmp.pr.gov.br

Fotografia: Josiani Almeida

A foto ilustra a arquitetura predominante na maioria das fazendas do município de Palmas, algumas além das cercas também tem as casas erguidas pelas mãos dos escravizados com pedras brutas, quebradas e transportadas por eles.

A respeito das cercas de taipa, Bauer (2002) traz uma contribuição interessante, ao afirmar que:

A mão escrava foi a que mais contribuiu no desempenho das moradias, arrancando pedras nos morros e transportando-as até o local da obra, em carretão ou zorras puxados por bois, ou mesmo pelo próprio punho escravo. Além das moradias, a mão escrava desempenhou outros serviços, como o feitiço de quilômetros de taipas de pedras, no fundo dos campos, na divisa com vizinhos e ainda construindo mangueiras (currais) na sede. Também fazendo roças para o custeio e serviços de campeiros e doma de animais. (BAUER, 2002, p.147)

Maria Arlete (2019) ainda conta que os escravizados também exerciam a função de carpinteiros e marceneiros, construíram as primeiras casas da cidade de Palmas, faziam altares para a igreja, móveis trabalhados manualmente, eram ótimos artesãos. Conforme podemos observar na foto abaixo o oratório confeccionado por tio Joaquim.



Fotografia 14: Capelinha feita por Joaquim, marceneiro do quilombo
Fonte: Maria Isabel, pesquisa de campo, março 2020.

O oratório é guardado por Maria Arlete, encontra-se fixado na parede de seu quarto e acomoda a imagem de Nossa Senhora, em um minialtar.

Sendo assim, é possível afirmar que Palmas tem em sua história, suor, força e sangue negro que muito contribuiu para o desenvolvimento da cidade e para o acúmulo de riquezas dos fazendeiros.

Apesar disso, com sua ancestralidade e raízes comprovadas desde a descoberta dos Campos de Palmas, os quilombolas da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, ainda precisam constantemente assumir um papel político de resistência, para garantir reconhecimento e manutenção de sua história juntamente com as outras culturas e grupos que formam a história de Palmas. Sobre isso Bauer (2002) diz que:

[...] é nosso dever, lembrar e valorizar, enaltecer e agradecer ao antigo escravo que veio ajudar a desbravar essa imensa companhia de Palmas. Como remanescente de escravos, aqui ficaram seus filhos, netos e descendentes. Dos antigos descendentes velhos que conheci vou citar os nomes e onde viveram praticamente toda a sua vida. Na fazenda Santo Antônio do Chapecó, viveu o tio Bráz, sua mulher e filhos. Na fazenda do Recreio, o tio Saraiuva e a tia Eugênia, sua filha Ana Maria e ainda o tio Martim. Na faxinal, Jacinto e Horacio de Lima. Na fazenda Serro Alto, o tio Adelino Malaquias Ribas. Na fazenda Roseira, a família Rio Branco. Na fazenda Pitanga, Nho Tobias, a Luíza Preta, Theodoro e Domingos de Lima e ainda o Benedito Passarinho. Na fazenda Monte Alegre, Nho Manoelzinho Romão e ainda no Paraíso, Francisco Santana de Oliveira (o Chico louco) seu apelido. Na fazenda Norte, o Joaquim Quirera e ainda na fazenda do Sltó o Ismael Menezes,(o Ismael manco por apelido). Na fazenda das Pedras, o tio Leandro Luiz dos Santos; na fazenda Floresta, Nho Tiburcio e Nha Gabriela e o afamado domador de animais, o tio Bigorriho. No Rocio de São Sebastião, tia Adelaide, seus filhos Sebastião, Joaquim e demais descendentes. Na antiga Capela do Divino, Tia Joana e tia Madalena, seus filhos João Ventura, Bibiana e muitos outros de sua grande descendência e mais as famílias Batista e Fortunato (BAUER, 2002, p.149).

Este relato retrata uma porcentagem de homens e mulheres negros quilombolas que habitaram as fazendas como escravizados, contribuindo na história desse município. A família de Adelaide, líder da primeira geração de moradores do Bairro São Sebastião do Rocio, hoje Comunidade Quilombola, participou deste processo.

2.2 IDENTIDADE QUILOMBOLA: INVENÇÃO E REINVENÇÃO

Como se houvesse uma forma delimitada de “ser quilombola”. Como se, ao afirmar a denominação “quilombola”, junto fosse acionado um conjunto fixo de processos culturais e uma identidade autêntica que deveria ser resgatada, depois de um tempo em suspensão (MARQUES, 2008, p.175)

A discussão em torno da identidade é algo que está em voga, sempre atual. No caso das discussões étnico-raciais, mais precisamente em relação aos povos quilombolas, podemos afirmar que esse debate está presente no cotidiano acadêmico. Afinal, o que é ser Quilombola? Esse questionamento é o que permeia a discussão em relação à identidade nos quilombos, especificamente no que diz respeito ao objeto de estudo desta pesquisa, o Quilombo Adelaide Maria Trindade Batista de Palmas-PR.

Porém, correlacionadas à construção da identidade social estão as relações entre as diferentes formas de conhecimento que envolvem os sujeitos, como os quilombolas. De acordo com Souza (2012, p.79) “pensar em identidade de uma população implica compreender os

valores por detrás da lógica de pensamento e de sua vida cultural. Saberes, costumes e a cosmovisão integram os laços identitário e reafirmam a experiência de um grupo social”. Sendo assim, as relações de poder e relações intergeracionais se dão nas vivências diárias, nas trocas de experiências e saberes entre os sujeitos. Com maior notoriedade a partir de 2003, quando foram identificados ou (re) descobertos como povo quilombola. Desde então, o empoderamento étnico das mulheres quilombolas se deu por meio do conhecimento, de modo que quanto mais sabem em relação à etnicidade, mais lutam por seus direitos.

Nesta perspectiva, o empoderamento segundo a pesquisadora Djamila Ribeiro, requer compromisso de luta pela equidade, pois segundo a autora:

Não é a causa de uma pessoa de forma isolada, mas como essa pessoa faz para promover o fortalecimento de outras mulheres com o objetivo de promover uma sociedade mais justa para as mulheres. Perceber que uma conquista individual de uma mulher não pode estar descolada da análise política. O empoderamento não pode ser algo auto centrado dentro de uma visão liberal, ou ser somente a transferência de poder, é além, significa ter consciência dos problemas que nos aflige e criar mecanismos de combatê-lo. Quando uma mulher empodera a si tem condições de empoderar a outras. (RIBEIRO, 2015, s/p)

Ainda, como já destacado no caderno temático: História e Cultura Afro-Brasileira e Africana,

Nas sociedades de democracias liberais, o reconhecimento das identidades dos grupos sociais se constituiu numa justificativa para o acesso aos direitos individuais e coletivos específicos. Pela via da identidade os grupos, adquirem direitos conservando seus valores particulares ou específicos [...] os direitos sociais são regidos e reconhecidos pela via das identidades sociais. Estes são baseados no direito de expressões e de visões de mundo, própria dos diversos grupos sociais. São os direitos às especificidades e particularidades culturais. Desta forma, temos o direito de religião e de credo religioso, por exemplo. Nesse sentido, o tema da identidade cultural tem um significado político forte, correspondente aos direitos de inclusão social sem e a perda da identidade, sem perder os valores próprios. (cadernos temáticos, educando para as relações étnico raciais, 2006, p. 89).

Para os moradores da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, a identidade está pautada na educação escolar quilombola e na territorialidade, mesmo assim, sentem a necessidade de autoafirmar sua identidade Quilombola. Para o restante da sociedade Palmense, isso acontece muitas vezes com mecanismos de representação que já não pertencem à identidade coletiva atual do grupo. Um exemplo a ser citado, é que em momentos de visita

externa ou datas comemorativas, os moradores assumem marcadores aos moldes antigos, com roupas e adereços que remontam a um quilombo de período Colonial, apelando para uma caracterização que não é mais usada com frequência no dia a dia, como turbantes, vestidos longos e pintura corporal. Pois aos olhos de quem não é quilombola, de quem visita a comunidade, esta só será considerada um quilombo se tiver características primitivas, coloniais. Os visitantes já esperam encontrar um quilombo como Palmares. Segundo a entrevistada Mara Lucia (2019):

É típico os quilombolas ouvirem frases como: onde fica a senzala? Você é quilombola? Mas você não é preta retinta! Quilombolas com casas de alvenaria e carro? Tem certeza que aqui é um quilombo? Todos se surpreendem quando percebem que o quilombo não é rural, que as casas não são de pau a pique, nem de chão batido. O quilombo é periferia, mas não é o que os visitantes esperam encontrar. Até explicar o porquê, todos ficam surpresos e descrentes que a comunidade seja quilombola. (MARA LUCIA, 2019)

Fica claro que para os quilombolas a questão identitária é um desafio, não somente pelo fato de estarem em trabalho constante de construção da identidade subjetiva e coletiva, mas porque constantemente essa identidade é colocada à prova, exigindo que além de se entenderem como sujeitos quilombolas, ainda precisem buscar meios que solidifiquem, validem, deem visibilidade e respeito a sua identidade para o restante da população. Nesse sentido, encontramos respaldo em Nunes (2016):

O Movimento Quilombola reúne peculiaridades que englobam desde as questões voltadas ao antirracismo até as questões territoriais que, em síntese, exacerbam as complexas relações raciais brasileiras porque a luta pela propriedade coletiva implica em afirmar um modo de vida próprio diferente daquilo que, erroneamente, se idealiza quase como que um congelamento da história, ou seja, um quilombo estático. (NUNES, 2016, p. 109).

Na citação de Nunes, vemos que as pautas de lutas pelos quilombolas são múltiplas, combate ao antirracismo, titulação territorial, identidade coletiva, visibilidade, entre outras. Isso faz com que a comunidade esteja em constante movimento e mutação, preservando costumes ancestrais e valores civilizatórios afro-brasileiros e ao mesmo tempo reinventando e ressignificando modos de ser e estar em grupo, para garantir a visibilidade e aceite da identidade do grupo perante a sociedade.

Os modos de interagir com o “outro” e de conquistar o sustento fazem parte das estratégias criadas pelas comunidades negras rurais e colocadas em prática em suas vivências diárias. Muitas das características destas estratégias vêm das práticas culturais negras ancestrais, mas outras acabam sendo adaptações, traduções e re-criações culturais negras, para que se consiga, na interação com o “outro”, a manutenção em seu território em condições de alcançar um bem viver próprio a estas comunidades. (FREITAS, 2016, p.50).

Em relação às citações mencionadas acima, as depoentes em suas narrativas entrelaçam o pensamento dos autores tanto com suas vivências quanto de seus antepassados. Observamos isso no relato de Maria Arlete quando afirma:

Na vida tudo se transforma, nada fica como era, a sociedade se transforma, nós também temos que acompanhar uma sociedade, como que daí eu vou viver como naquele tempo, só descalço e de chinela? nós queremos acompanhar essa transformação, se nós temos possibilidade de ter uma máquina de lavar roupa, nós temos, se tem a possibilidade de ter uma geladeira, nós temos, aquele tempo ficou saudade, mas nós quisemos andar com a sociedade e não voltar naquele tempo, nós queremos um conforto. (MARIA ARLETE, 2019).

A invisibilidade imposta aos Quilombolas na história oficial do município de Palmas faz com que estes necessitem reinventar-se constantemente para existirem nessa narrativa, provar essa existência implica convencer uma cidade toda que o ser Quilombola é plural. Pois, de acordo com Marques (2013):

“Não há dúvidas de que quando o grupo assume a identidade quilombola e quebra a barreira da invisibilidade, a cidade é forçada a tomar conhecimento de sua existência, mesmo que seja para questionar suas reivindicações de direitos” (MARQUES, 2013, p.126).

Nesse sentido, Munanga (1999, p.23) afirma que “a identidade é para os indivíduos a fonte de sentido e experiência [...] negar qualquer etnia, além de esconder uma parte da história, leva os indivíduos à sua negação”.

Para os quilombolas da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, o que está em jogo é o conflito de identidades. A identidade coletiva pode-se dizer que está definida enquanto grupo social, mas a identidade individual dentro desse coletivo ainda busca meios de definição, cada geração, cada sujeito se auto identifica como quilombola, usando a definição coletiva do grupo que é o laço de pertencimento e por serem remanescentes de negros escravizados. Porém, quando necessário formular a identidade subjetiva, os mais velhos relacionam ao território, ao lugar, já os mais novos atribuem à educação e a militância que envolvem suas ações diárias.

Quando somos crianças não temos a percepção do todo, a importância do quão grande é esse pertencimento, não fazemos ideia de como as vivências familiares são singulares. Só quando lemos sobre é que começamos a fazer a ligação, de que todas as nossas experiências partem de um todo. E tudo faz sentido agora, pois as memórias que nos definem vem de um inconsciente coletivo, que não percebemos. (MARA LUCIA, 2019).

Neste contexto torna-se significativa a contribuição de Hall (2006), pois segundo este autor:

A identidade nessa concepção sociológica, preenche espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito a estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificáveis (HALL, 2006, p.12).

Pode-se dizer que a explicação de Hall (2006) justifica, de alguma forma, as relações de pertencer ao grupo e ao local.

Ainda referindo-se à questão de identidade, Carneiro (1993) declara de modo afirmativo que:

A identidade é antes de tudo, resultado de um processo histórico-cultural. Nascemos com uma definição racial: brancos ou negros. E sobre essas definições sexuais e raciais se construirá uma identidade social para esses diferentes indivíduos, homens e mulheres, negros e brancos. (CARNEIRO, 1993, p. 22).

De acordo com o pensamento de Carneiro, podemos dizer que a construção da identidade dos sujeitos quilombolas tem como referência a trajetória histórica dos antepassados. Sendo assim, Mara Lucia (2019) relata que:

Certos sentimentos como injustiça, surgem a princípio com algum familiar e acaba ecoando em você! No meu caso foram as injustiças causadas aos meus avós, que tiveram uma vida de trabalho escravo, era algo que me revoltava muito, custei compreender que fazia parte da minha militância. Ser quilombola é isso, acabamos militando pela sobrevivência, lembrando aquelas memórias que machucam a nós e as pessoas que amamos como o que aconteceu com meus avós. Depois você reconhece que está na luta por muitos

incluindo os que não reconhecem e eles fazem parte da tua vida. (MARA LUCIA, 2019).

Mara elucidada em seu relato o pensamento de Carneiro e deixa claro que a identidade é construída também por memórias tristes e doloridas independente à qual geração pertença, Emanuele (2020) confirma isso ao afirmar:

Uma coisa que eu achava muito triste, era quando a vó Tereza, ou a tia Rose, quando iam contar das histórias das fazendas e elas se referem aos donos como: inhá fulana, inhô ciclano, me dá até uma dor, porque eu acho que isso remete à subalternização, uma referência de submissão, porque eles se referem a sinhá e sinhô. Minha bisavó se referia a todas as pessoas brancas assim, como se ele fosse menos que os outros (EMANUELE, 2019).

Considerando o processo histórico-cultural dos negros em Palmas, entendo ser necessário destacar as relações de imbricamento entre identidade quilombola e território. Qual seria a relação do território com a construção da identidade quilombola? Diante desse contexto, Ramos (2015) descreve que:

Atualmente vemos que os territórios quilombolas são considerados como terras onde as famílias negras expressam sua singularidade e especificidade nas formas de organizar a vida e de pensarem seu mundo, ou seja, são locais onde elas manifestam e operam as suas cosmologias e suas mobilizações políticas. O quilombo é o modo que os grupos negros encontram para realizar o agenciamento político que garante, entre outras coisas, a sua autonomia enquanto comunidade quilombola e a defesa de seus direitos sobre o seu território. (RAMOS, 2015, p.61).

Nesse sentido, reitero a questão de território como identidade e como um dos marcadores culturais que sustenta a afirmação dessa identidade, pois entendo a territorialidade enquanto fonte de ser e existir, conforme indicam as imagens.



Fotografia 15: Terreiro da casa de Maria Arlete
Fonte: Pesquisa de campo, Maria Isabel/2019.

A imagem reflete a natureza, fonte de *energia ou força vital* para as mulheres quilombolas, nela também podemos observar o terreiro varrido e muito bem cuidado. A energia vital é mais um dos valores civilizatórios de muita importância entre os moradores, o axé pode acontecer de muitas formas, em diversos momentos, até mesmo no ato de varrer o terreiro, pois como afirma (OLIVEIRA, 2016, p.45) “a força vital como vitalidade universal é capaz de individualizar-se nas relações entre homem e natureza. A profunda relação daquele que está nela sedimentada, uma vez que ela é a força capaz de gerir tal relação”



Fotografia 16: Maria Aparecida varrendo o terreiro
Fonte: registro fotográfico, Maria Isabel, pesquisa de campo 2019.

Na fotografia vemos o terreiro da casa de Maria Aparecida sendo varrido por ela com uma vassoura de capim, muito usada entre as mulheres quilombolas até os dias de hoje.



Fotografia 17: Vassoura de capim

Fonte: registro fotográfico, pesquisa de campo, Maria Isabel/2019.

A vassoura de capim mantém os terreiros limpos desde as primeiras gerações, antigamente era utilizada para varrer as casas, que na maioria eram de chão batido. Segundo Maria Aparecida (2019) “o capim era escolhido de acordo com a resistência e cheiro, quanto mais perfumoso melhor, pois ajudava manter o chão da casa cheiroso. Também servia como repelente, dependendo do cheiro ajudava a manter os insetos longe”.

Maria Arlete (2019) complementa dizendo que “esse capim usado para varrer o terreiro tem um nome, nós chamamos de vassoura lageana, tem duas qualidades, a miúda que não tem cheiro e a graúda que tem um cheiro muito gostoso”. Para as mulheres quilombolas, varrer o terreiro é uma forma de cuidar do território, cuidar do lugar onde habitam.

Referente à territorialidade, Silva (2018) faz a seguinte indagação:

Como se tornaram donos desse espaço de terra? Assim como os fazendeiros tomaram posse de algumas das terras desse chão vermelho, também negros com o passar dos tempos, tomaram posse dessa terra que se denominou Rocio (SILVA, 2018, p. 27).

E Silva (2018) continua:

Esse lugar conhecido por muitos anos como Rocio de São Sebastião, foi um pedacinho de céu que eles tinham, onde podiam viver um pouco mais livres e fugirem da opressão dos preconceitos e dos castigos. Quem vivia no Rocio encontrava um pouquinho de liberdade, aqui ficavam afastados, cultuando suas rezas e sua cultura, bem longe da cidade, não havia luz elétrica era somente luz de lampião de querosene e velas, feitas com sebo da gordura tirada do boi, quando era abatido para as fazendas, na igreja também usavam lampião (SILVA, 2018, p. 44).

Nessa perspectiva, fica explícito que o Rocio era um espaço em que a convivência era consagrada no sentido de legitimar o sentimento de pertença associado a um lugar, não só com a função de coabitar, mas que permitia existir e demarcar o seu lugar no mundo.

Em seu relato Maria Arlete aponta que:

Na nossa comunidade tinham pessoas que eram artesãos, faziam trabalhos em couro, tamanca em couro, bordavam, faziam bróias. Também tinham pessoas que benziam, tinha as parteiras. Médico em Palmas tinha um, então nasciam as crianças na nossa comunidade com as parteiras e quando a criança ficava doente, a benzedeira fazia remédios com as ervas medicinais caseiras, ervas nativas, até hoje nós usamos. Eu aprendi fazer o xarope e vários remédios. Hoje eu faço pra toda minha família e para pessoas que necessitam também. Só não sou parteira, até benzedeira eu sou porque eu rezo, eu sou um quilombola ministra da igreja. Cultivamos aquela fé, a religião de formas diferente, por causa da evolução da sociedade que vai mudando, e temos que acompanhar essas mudanças sociais, mas não podemos deixar se perder, todo os aprendizados que a gente viveu. Nós somos hospitaleiros, nós recebemos muito bem as visitas, a gente é muito educada e eu ensinei a minha família assim. Isso é próprio do quilombola ser hospitaleiros e se divertirem todos juntos, na maior harmonia (MARIA ARLETE, 2019).

A partir das narrativas, percebemos que na Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista o território é demarcado pelas vivências em diversas situações, como as orações, os trabalhos manuais tanto com a terra como artesanal, as festividades e a hospitalidade.

Rosemary (2019) fala da vivência no quilombo, da relação com a natureza e como era a vida sem água encanada e luz elétrica.

Naquela época também não tinha luz e não tinha água, nós puxávamos água do poço e a iluminação pública não existia. A gente usava a iluminação do candeeiro, que era uma vasilha de lata que eles colocavam pavio, amassavam a latinha, faziam de forma redonda e puxavam um pavio. Na verdade, esse era o lampião, o candeeiro era uma trança de tecido num prato ou numa lata, eles embebeciam bem na banha e acendiam, era essa a iluminação. Tinha o lampião que era com querosene, faziam um trabalho em um pedacinho de lata menor, onde introduziam o pavio, que ficava com a outra ponta dentro do querosene. A gente puxava a água do poço, enchia uns barris grandes que tinha no canto da casa e toda tarde tinha que ir ao poço com baldes e trazer água para encher os barris. Como a vertente do nosso poço era mais potente, quando secava a água do pocinho da comunidade, todo mundo puxava água do nosso poço, era aquela fila de gente com os baldinhos. Coisa mais linda de ver! O poço da nossa casa abastecia a comunidade inteira. Lenha a gente retirava do mato naquela época. A gente ia entre irmãos buscar lenha no mato e arrumava o feixe de lenha, tirava as nossas blusas colocava no gramado ou no meio do mato, colocava as lenhas todas em cima e daí amarrava os feixes de lenha. Não era desmatando, nós pegávamos a lenha seca, os galhos secos (ROSEMARY, 2019).

Na fala da entrevistada identificamos um conjunto de fazeres que compunham o cotidiano da moradora, como a forma como faziam para iluminar as residências, a forma como abasteciam as casas com água, as maneiras que usavam para pegar a lenha, combustível necessário para cozinhar os alimentos. No fragmento percebemos que estão coligados dois processos: o significado de suprir o que era necessário para a sobrevivência e vida material; e as relações que se desenvolviam entre os sujeitos, ou seja, as práticas culturais mobilizadas por estes para viver naquele lugar. Depreende-se, portanto, que pertencimento envolve uma relação complexa do sujeito com o seu lugar de vida. Ramos (2015) considera que:

Desse modo as diferenças operam enquanto ritmos que expressam o pertencimento ao território e fornecem aos quilombolas referências para suas reivindicações indenitárias. Esses ritmos evocam algo muito além do que seja o símbolo: é na relação das pessoas com a terra – a ser percorrida numa procissão, com as santas e outros seres existentes nos territórios – que se produz a territorialidade (RAMOS, 2015, p. 67).

Os Quilombolas, além do reconhecimento político e social, almejam a titularização territorial para salvaguardar direitos previstos na legislação vigente.

Sobre a questão, Almeida/Santana (2012, p. 8) afirmam que:

Os quilombolas se relacionam com as Instituições Públicas numa luta incansável em prol do reconhecimento da comunidade enquanto remanescentes de quilombo e buscam a permanência no local através da regularização fundiária. Vale ressaltar que a permanência dos quilombolas na terra, não é a terra pela terra, mas a conquista do espaço enquanto construtor de história e de memória do povo. Esses fatores contribuem também para o reconhecimento de uma identidade étnica que implica nas ações internas (ALMEIDA/SANTANA, 2012, p. 08).

Nesse processo, a dinâmica territorial é entendida pelos quilombolas como instrumento de afirmação identitária. Para Raffestin (1993, p. 7-8):

O território não poderia ser nada mais que o produto dos atores sociais. São eles que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há, portanto, um “processo” do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder (RAFFESTIN, 1993, p.7-8).

De forma mais ampla, Eduardo (2006) afirma que:

O território antes de qualquer coisa é relação social, é conflitualidade geografizada. O território é a expressão concreta e abstrata do espaço apropriado, produzido. É formado, em sua multidimensionalidade, pelos atores sociais que o (re)definem constantemente em suas cotidianidades, num “campo de forças” relacionalmente emaranhados por poderes nas mais variadas intensidades e ritmos. Seria simplificar por demais o conceito de território o analisar a partir de algumas de suas características. Mais uma vez, insistimos, o território não é apenas chão e propriedade, é relação social. (EDUARDO, 2006, p.179).

Percebo que o território para as mulheres quilombolas, no emaranhado de subjetividades que as constituem enquanto mulheres negras quilombolas, tem um sentido amplo, que ultrapassa a demarcação de terra. Para elas, é um lugar que as produziu, que permite afirmar quem são. Maria Trindade (2019) relata que nos tempos antigos era muito melhor de se viver no rocio, segundo ela: “todos se respeitavam, era só negro que moravam aqui, não tinha divisões de cerca e ninguém mexia no que era do outro, nós plantávamos, colhíamos, tinha terra aquela época”. A narrativa de Rosemary (2019) complementa tal afirmação enunciando como era a paisagem do local, “a paisagem era muito bonita, uma paisagem predominante sempre foi campos, pinheirais e floresta, muito mato. Hoje em dia a gente vê o desmatamento, o que nos entristece, casas sendo construídas e tudo sendo invadido. Naquela época a gente não derrubava pinheiro, tem muitos pinheiros em nossa comunidade, é próprio da nossa cultura preservar” (ROSEMARY, 2019).

Percebe-se que as narrativas têm características semelhantes, as duas mulheres que poderiam ser alocadas em diferentes gerações têm em comum a saudade de certas socialidades. Rosemary (2019) recorda que quando era criança não tinha água encanada, nem luz elétrica na comunidade, mas que ela era muito feliz, apesar das dificuldades.

Eu recordo a minha infância vivida no quilombo de uma forma muito poética. Eu consigo transformar a realidade humilde e simples, numa coisa muito minha, que naquela época a gente era muito feliz. Comparado aos tempos de hoje a gente percebe que naquela época era feliz e não sabia. Tem muita coisa linda que a gente viveu na infância, que ficou marcada para o resto da vida. São memórias que ficam marcadas na vida da gente (ROSEMARY, 2019).

Fica claro que todas as gerações lembram com saudade das farturas da terra, do respeito e valores associados ao viver coletivo. Para elas, preservar o território é associado à identidade. Tirar o sustento da terra está presente em todas as narrativas, esta memória estabelece relação afetiva com o processo de produção, preparação, consumo e usufruto do alimento. Neste contexto, a terra e as relações que dela decorrem não estão relacionadas às questões patrimonialistas, mas a determinadas socialidades que aquelas relações ensejavam.

Era uma maravilha! Tudo que plantava, dava, nós vivíamos da cultura nossa: mandioca, batata doce, feijão. Nós fazíamos quirera no monjolo, o açúcar era mascavo, aquele açúcar preto. Os antigos pegavam os cargueiros e iam lá na falecida Curita buscar farinha e tudo que fazia no monjolo. O finado padrinho Alcindo, a nossa geração família, iam todo mundo, finado vô Cide, era tudo a cavalo e não tinha ponte, passava com os cavalos por dentro da água (MARIA APARECIDA, 2019).

Para Maria Arlete (2019) a reivindicação territorial é fundamental pois:

A gente tem um amor por isso tudo aqui, não reivindicamos por ambição, mas porque era nosso, de todos os negros. Nós plantávamos e como sempre digo, não tinha divisa de arame. Soltavam as criações tudo junto, cortavam lenha no mato à vontade, para vender na cidade, lenha de vassoura, mas não destruíam [...]. Hoje, eu fico vendo, tudo mudou para pior, nós éramos pobres, ninguém tinha casa moderna, mas ninguém sofria fome. Todo mundo trabalhava, plantavam, minha avó plantava batatinha, amendoim, tínhamos tudo na roça. Então esse lugar era até sagrado, lugar onde a gente sobreviveu, criou os filhos, tirava o alimento, sustento. Agora se eu te contar que até a terra mudou, tem lugar que a gente plantava, que hoje precisa de adubo (MARIA ARLETE, 2019).

Emanuele, a depoente mais jovem, lamenta por não morar dentro do Quilombo. Referiu-se ao lugar com emoção. Afirmou que sempre que pode ela vai para a comunidade, pois considera que o lugar renova suas energias, fazendo com que ela se sinta bem. Segundo ela, é na comunidade que se reconhece e se revitaliza como mulher negra quilombola.

Uma vez, eu não lembro bem o que aconteceu, se eu estava voltando do colégio ou do trabalho, mas eu estava mal, cheguei em casa e pedi pra mãe me levar para o Rocio. A mãe me levou e quando eu cheguei lá, foi como se eu conseguisse respirar de novo. Baixei o vidro do carro e até o cheiro de lá é diferente. É tudo diferente, você se sente em casa, como quando você vai viajar e quando volta pra casa, eu tenho que descer a igreja para me sentir em casa, a energia que tem lá. Para ir até o rio às vezes vou descalço, vai pisando e aquele chão, aquele solo, parece que sobe na gente, aquele carreiro dá uma euforia, um sentimento de não ver a hora de chegar na água. O cheiro do mato e do chão é tudo muito bom. Quando eu chego no Rocio tudo que tem de ruim, desaparece (EMANUELE, 2019).

Emanuele expressa uma relação com o lugar. Afirma que quando retorna à comunidade renova as energias, disse que se sentia como se pudesse respirar novamente. Ao ler o fragmento, percebemos que pertencimento não está relacionado ao fato de morar na comunidade, mas a esta relação telúrica que faz com que ela retorne ao lugar. Esta percepção pode ser descrita como *energia vital/axé*.



Fotografia 18: Parte interna da capela São Sebastião do Rocio
Fonte: Maria Isabel, pesquisa de campo, 2019.

A imagem retrata um pouco da parte interna da Capela São Sebastião do Rocio, a foto foi tirada no dia da festa em honra a São Sebastião, no momento os andores com as imagens do santo padroeiro e nossa senhora dos remédios estavam enfeitados e devidamente preparados para a procissão pelas ruas do quilombo. Na foto, é possível ver ao fundo os altares, que servem como porta imagens dos santos, construídos pelos quilombolas de gerações passadas, construíram tanto os altares quanto os andores que sustentam os santos em dia de festa.

III PRÁTICAS CULTURAIS: A RELIGIÃO E A FESTA COMO MARCADORES DA EXISTÊNCIA EM UM DETERMINADO LUGAR

Nas narrativas das depoentes percebemos o desejo de que determinadas práticas culturais continuem a compor o cotidiano dos quilombolas. Um exemplo é o costume do “louvado”, ato de pedir a benção aos mais velhos. Nas residências dos moradores é comum vermos os mais jovens pedindo a benção. Quem chega ou sai da casa das depoentes posiciona as mãos em forma de prece. Este gesto significa um pedido para ser abençoado, parece que o movimento engloba reconhecimento do lugar social daquele sujeito. Pode significar também desejo de coligar-se com uma prática social partilhada por aquele conjunto. Ademais, o gesto é repetido somente pelos que moram na localidade. Se uma pessoa que não compartilha desses significados visita alguém, fará o cumprimento usual. A partir desta percepção, tenho a hipótese de que tal gestualidade demarca certo sentimento de pertencimento, tal como comentou dona Maria Aparecida (2019) “não pedir a benção é uma falta de respeito [...] e os mais novos tem [...] que ter respeito pelos mais velhos”. Como é possível perceber, à prática do cumprimento é adicionado novos significados que implicam a afirmação de que é partícipe daquela coletividade. Maria Arlete (2019) afirma:

Muita coisa já se perdeu. Os mais novos não se interessam por ouvir as histórias, os causos dos antigos. Antigamente nós dançávamos o fandango, o boi de mamão. No carnaval era muito bonito! Todos eram unidos e faziam a “surpresa”. Uma casa era escolhida e lá se iam todos os moradores fazer um baile na casa escolhida, com direito a salva de tiros e tudo (MARIA ARLETE, 2019).

A depoente em sua narrativa demonstra certo saudosismo em relação às práticas que foram abandonadas ao longo do tempo. A ideia da contação de causos, histórias que poderiam agregar narrativas fantásticas, histórias engraçadas vividas pelos sujeitos, dentre outros. Tais acontecimentos eram narrados, geralmente, do período entre o final de tarde e à noite. Esta dinâmica implicava, também, o reconhecimento, visto que determinados sujeitos eram identificados como contadores de “causos”. Tal habilidade era aprendida nas relações entre os sujeitos. O fandango consistia em uma dança em dupla, dançada com tamanco de couro e sola de madeira, os dançarinos eram a avô de Maria Arlete, dona Maria Joana e o seu tio José rapadura, que também confeccionava os tamancos para a dança, que aconteciam nas festas e também nos encontros em volta do fogo de chão. O Boi de Mamão era dançado no carnaval,

seu Nonda, sogro de Maria Arlete, era o responsável pelo boi, que era uma espécie de fantasia que ele carregava nas costas, fazendo de conta que o boi era bravo e que investia nas pessoas, a diversão era proteger-se do boi.

Maria Arlete (2019) também cita a “surpresa” que era uma festa surpresa em uma residência. O dono da casa era surpreendido pelos vizinhos, amigos, moradores da localidade. Cada pessoa que participava contribuía com algum alimento para ser partilhado pelo grupo. Era uma noite festiva. Os pais levavam as crianças que brincavam, corriam pelos espaços da casa, dançavam e depois se recostavam e dormiam vencidos pelo cansaço das atividades empreendidas. Os adultos conversavam, contavam as dificuldades e amenidades dos dias, dançavam e comemoravam o estar junto. Nestes encontros, diferentes gerações compartilhavam a vida. Por vezes, havia discussões acaloradas entre os homens e as mulheres intervinham para pacificar. Depois de uma noite de festa, as pessoas retornavam às residências depois de viver esta experiência de convívio societal.

No fragmento do depoimento de Maria Arlete, são identificadas várias práticas culturais associadas à vida na localidade em outras temporalidades. Também são notórios os valores civilizatórios.

Em relação à religiosidade, as depoentes narram que desde a chegada dos negros em Palmas, se denominaram católicas, pois era a religião dos patrões, senhores que dominavam as atividades agrícolas e de criação de gado na municipalidade.

São Sebastião personificava a fé entre os moradores negros do local. A imagem fora trazida pela primeira moradora, Adelaide Maria Trindade, desta forma transformou-se em ícone religioso e elemento que coligava a história daquele grupo, estabelecendo, de certa forma, uma função gregária, pois sagrava também as relações entre os sujeitos. Dessa forma, a festa do padroeiro era momento de (re)encontros entre os sujeitos, de manutenção de vínculo social com aqueles que estavam longe e retornavam uma vez por ano para a festa religiosa. Para eles, o retorno com tempo marcado significava possibilidade de sentirem-se pertencentes àquele lugar, comunidade.

Ainda sobre os costumes religiosos:

No tempo de Natal, dia vinte quatro, enfeitavam o pinheirinho bem grande e era feito no meio da igreja aquele pinheirinho. Coisa mais linda! E ali toda a comunidade trazia seus produtos. Por exemplo, tinha lá nos Mendes a tia Esperança, que fazia queijo, requeijão, ela fazia uns requeijões assim de cordãozinho, trazia e colocava no pinheirinho. Eu ia lá e levava batata doce e pegava aquele, era uma troca de alimentos. Abobrinha, tudo orgânico. Levavam o leite, o queijo. Eu queria que você visse, era uma troca e tudo

acontecia na igreja. O pinheirinho bem enfeitado com Jesus tinha presépio e todos aqueles alimentos. A minha vó rezava as novenas e ali faziam as trocas, cada cabeça de repolho, nunca eu esqueço. Minha mãe gostava muito, ela doava qualquer outra coisa, dava couve e pegava o repolho, na nossa casa dava muita couve. Todas as vizinhas vinham buscar aqui em casa (MARIA ARLETE, 2019).

A festa de São Sebastião é uma ação coletiva que exemplifica o vínculo societal na comunidade. Em um único ato podemos identificar memória, ludicidade, religiosidade, musicalidade, corporeidade, energia vital, ancestralidade e cooperativismo comunitário que são considerados como valores civilizatórios afro-brasileiros, como já explanado anteriormente.

Todos os anos, no mês de janeiro, a festa em honra ao santo padroeiro é realizada na comunidade. No evento se mesclam momentos de rezar, saborear churrasco preparado pelos moradores, beber, comer guloseimas. Antigamente neste período aconteciam bailes e matinês, o que não acontece desde 2015, pois não é mais permitido pela Igreja Católica.

Os preparativos para a grandiosa festa começam meses antes, equipes são formadas e distribuídas com responsabilidades como: arrecadação de prendas, limpeza e manutenção da área verde, reparos nas dependências (cozinha e churrasqueiras). Organizam equipes para preparar as guloseimas, cuidar da cozinha no dia da festa, preparar e vender o churrasco. Também há um grupo que prepara os nove dias de orações que antecedem a festa - as novenas. Estes momentos mobilizam dezenas de pessoas advindas de todos os bairros da cidade de Palmas.

No tempo da tia Laida, tia Mila, a minha mãe, madrinha Tereza, tia Nair, comadre Luiza e a comadre Maria José, eram três dias de festa. Tinha baile e era um respeito. Ninguém mostrava as pernas, no domingo ia até as nove da noite o povo dançando. Meu Deus, coisa mais linda! Um as cuidavam a igreja e outras o pavilhão da festa, elas coordenavam tudo lá (MARIA APARECIDA, 2019).

A narrativa endossa o protagonismo das mulheres em todos os afazeres que circundavam a organização da festa.

A imagem de São Sebastião é colocada em um andor, decorado com flores e um manto vermelho. É costume antes da missa, realizar a procissão, uma caminhada com São Sebastião e Nossa Senhora dos Remédios pelas ruas da comunidade até a igreja, onde os Santos são recebidos com cantos e fogos de artifício. Em seguida é celebrada a missa, após esta, os moradores e visitantes se concentram na área externa à igreja para comemorar a vida e sua

existência. Este é um momento de ludicidade permeado por jogos de pescaria e cavalinho, almoço ao ar livre, tarde de diversão e leveza. Assim são os festejos em honra a São Sebastião.

HINO DE SÃO SEBASTIÃO:

Glorioso Mártir São Sebastião
dá a seus devotos firme proteção.
Por nós intercede junto a Bom Senhor
que salva seu povo em qualquer horror.
Da peste e o flagelo, a fome e a guerra
por tua bondade afasta da terra
Que assim preservados possamos viver,
pra seu santo nome sempre bendizer.

O hino em honra a São Sebastião tem um significado grandioso para as mulheres do quilombo, entoar o hino é uma tradição entre as mulheres. Não só o hino, mas todos os louvores das novenas. Maria Aparecida (2019) conta que a sua tia Dona Salomé tinha uma voz muito linda e era uma das principais vozes responsáveis por entoar o hino. Quanto a isso, Rosemary (2019) acrescenta:

Pense a voz das nossas negras antigas, a dona Salomé, a tia Jéfa, aquilo era uma afinação só! Cantavam ao vivo, sem microfone e o tom era lá em cima. Também tinha a falecida Fermina, pense que lindo que elas cantavam! Nós mais novas alcançamos essa época e daí cantávamos com as tias, eu a Noila que tinha a afinação de voz igualzinha à da dona Salomé e da tia Fermina, era lindo. No cantar das novenas, eram as mulheres mesmo, eu não me recordo dos homens cantando em novena, tinha um costume que nem sentavam juntos, as mulheres de um lado e os homens do outro. (ROSEMARY, 2019).

Hoje o hino é entoado pelos noveneiros, não é mais no ritmo que as mais velhas da comunidade cantavam, pois cada dia de novena é rezado por um bairro convidado, os grupos de canto ficam encarregados de rezarem a novena e de cantarem o hino, cada um canta e toca no seu ritmo.



Fotografia 19: São Sebastião no andor, preparado para a procissão
Fonte: Maria Isabel, pesquisa de campo, janeiro de 2020.

O andor é preparado após a última novena pela matriarca responsável pela capela, Maria Arlete, uma de nossas depoentes, juntamente com outras mulheres colaboradoras. Uma delas, Dona Neninha, vem todos os anos da cidade de União da Vitória para ajudar nos preparativos da festa.

Em relação à festa, Marques (2013) afirma:

A realização da festa é marcada por dois momentos: primeiro um ato religioso no qual o padre reza a missa, também é realizada uma procissão na qual moradores da comunidade e demais moradores do município participam. No segundo momento, vêm os festejos que, associados ao usufruir do alimento,

aproveitar a música, dançar, e colocar em movimento um conjunto de disposições, fazem da festa um lugar de encontro marcado no calendário da vida coletiva do lugar. Se a festa necessita ser (re)encenada é porque o tempo, senhor do esquecimento não para de passar. Então, mais do que trazer imagens do passado, é importante construir o presente. Ao presentificar as ações relacionadas à festa de São Sebastião se garante a continuidade e, de alguma forma se adia o esquecimento. Neste contexto, é o presente que chama o passado, as narrativas atualizam as memórias, mas a (re)encenação da vida comunitária promovida anualmente pela festa vitaliza a identidade local porque coliga as narrativas e, desse modo, fecunda as lembranças (MARQUES, 2013, p. 132).

A festa faz parte dos fazeres coletivos do grupo, embora tenha sofrido modificações ao longo dos tempos e intervenções da Igreja Católica que impedem o consumo de bebida alcoólica e ouvir músicas com volume alto. De acordo com as narrativas, antigamente a festa era composta por dois bailes e uma matinê, tinha um baile na sexta, um no sábado e a matinê no domingo, dia da festa.

De acordo com Perez (2002), ao abordar a temática festa, destaca que:

A festa tem uma realidade e uma dinâmica próprias, o que possibilita tomá-la como objeto autônomo e heurísticamente produtivo para a compreensão das variadas formas de viver a experiência humana em sociedade. Para que se fale apropriadamente da festa, é preciso, então, delimitar sua esfera e sua abrangência. Dito de outro modo é preciso defini-la em seus elementos constitutivos (PEREZ, 2002, p, 02).

Além da festa de São Sebastião, aconteciam outras manifestações culturais, como capoeira, as danças, as reuniões em volta do fogo de chão, para ouvir e contar as histórias que hoje fazem parte da memória coletiva do grupo. Tais atividades também festivas, aconteciam no terreiro, que era conservado, varrido, como se fosse cuidar da própria casa. Havia um ritual para preparar aquele pequeno pedaço de terra batida para receber a vitalidade do grupo quando se reunia. Rosemary (2019) lembra que tudo acontecia no terreiro:

Ali que aconteciam os encontros e as vibrações, eram os encontros de terreiro, se reuniam para fazer cantoria. As mulheres cantavam e até ensaiavam o coral da igreja, tinha aquele louvor bem antigo das minhas tias, a vó Cila, a tia Jéfa tocavam violão. A música também é uma coisa de família, e sempre as mulheres, só nós que cantávamos na igreja, aqueles louvores lindos, antigos, maravilhosos. Eu aprendi com elas e toco pandeiro. Tá certo que musicalidade está nos homens também, mas é um dom familiar que sempre esteve nas mulheres e quase nunca é citado, é um dom familiar das ancestralidades negras mulheres. Se você visse minha vó Cila tocar violão, ficaria apaixonada, a gente dançava, sambava no terreiro, era uma coisa muito forte, subia adrenalina.

Cantavam e contavam histórias pra nós, gostavam bastante do samba, tinha muito axé! As mulheres sempre eram o show, tinham os momentos delas, que não era só lavar roupa na tábua (ROSEMARY, 2019).

Na narrativa de Rosemary percebemos mais um valor civilizatório afro-brasileiro, a musicalidade. Dona Cida recorda que nos tempos antigos também havia a dança de São Gonçalo, que era um costume de todos na comunidade. Também havia a Recomenda das Almas, um ritual religioso praticado durante a quaresma. “Aqui na comunidade tinha até a dança de São Gonçalo, no dia do Divino Espírito Santo também tinha procissão. Eu tenho saudade da igreja, da sacristia antiga, eu vejo a foto até me emociono, coisa mais linda! Tinha até sino” (Maria Aparecida, 2019). Mara Lucia também recorda das festividades narradas por seus avós e conta como era a dança de São Gonçalo:

Meus avós contavam que todos se organizavam, eram várias pessoas, as famílias tinham devoção ao santo e faziam a dança para pagar promessa, eles faziam as cantigas e amanheciam rezando, se reunião no fim da tarde e só paravam no outro dia, eles iam dançando sem dar as costas para o santo, iam em pares, meu vô cantava as cantigas, pena que eu não lembro (MARA LUCIA, 2019).

Por sua vez, Perez (2002) destaca que:

É a densidade da festa – seu caráter de efervescência coletiva, de exaltação das paixões comuns - e seu caráter extra temporal e extra lógico que a distinguem tanto do ritual quanto da simples diversão. Obviamente que toda festa tem um certo aspecto ritual. Afinal, ela é também uma cerimônia, uma solenidade. Toda festa não deixa de ser igualmente divertimento (PEREZ, 2002, p. 03).

Segundo as narrativas, a festa e todas as atividades vividas no coletivo tinham cooperação e trabalho em equipe, as famílias mobilizavam-se em prol da organização, para depois desfrutarem do momento comunitário.

A capoeira, eles faziam todo domingo, faziam roda de capoeira, tinha o padrinho Chico, o Célo e compadre José Varela, marido da comadre Purcina que nem existem hoje, todos gostavam de usar roupa branca. Até ternos, era tudo branco, faziam a roda de capoeira e a comunidade tudo em volta, cantando, as mulheres dançando, tudo acontecia no terreiro, pois eu lembro, eu aprendi a dançar no terreiro da casa da minha avó, minhas tias todas tocando, tia Tereza tocava violão, tia Jéfa, nós dançava de voar pó pra cima, queria que você visse. A gente toda vida conservando, varrendo assim, toda

vida, os terreiros tinham que ser bem limpinhos, pois ali nós sentava. Nós dançava, ali tinha roda de capoeira. Minha avó contava as histórias no terreiro, em roda do fogo, ela fazia um fogo no chão que nem que tivesse um sol rachando de dia, a noite tinha que ter fogo de chão, ela sentava num banco e os netos tudo em volta. Ela contava toda a história de como minha avó veio pra Palmas, como era a guerra do Paraguai e até ensinava nós rezar, porque ninguém podia dormir sem rezar (MARIA ARLETE, 2019).

Percebi com a narrativa que há uma preocupação em demasia ao afirmar que tudo era bem limpinho, que os homens capoeiristas vestiam roupas brancas, não só na ginga da capoeira, mas também nos ternos que usavam nas festividades. Tais afirmativas evidenciam o capricho das mulheres da comunidade, em como elas eram prestativas e dedicadas no que faziam, e mostrar isso era importante não só naquela época, como ainda é hoje, nos depoimentos das mulheres isso fica evidente, para dissociar a negritude de alguém ou lugar sujo, sem zelo, ou a coisas negativas.



Fotografia 20: Roupas no varal

Fonte: registro fotográfico, Maria Isabel, pesquisa de campo/2019.

A fotografia representa a preocupação das mulheres quilombolas em sempre manter tudo limpo, o ato de lavar roupa era um feito sagrado, ritualístico para elas, o trabalho era árduo, cansativo, que exigia muito do corpo, pois lavar roupas de joelho sobre as pedras não era uma tarefa fácil, porém, o ato não representava tristeza. Segundo elas, era onde podiam se encontrar, colocar a conversa em dia e dar boas risadas, na beira do rio acontecia a mágica das cantorias também, é curioso, mas elas realizavam o trabalho pesado com alegria. Sempre os caprichos com a casa, terreiro, roupas, cozinha e comida são ressaltados pelas depoentes, que inconscientemente fazem as narrativas com intensão de mostrar que a limpeza esta imbricada com a pureza dos seus rituais.

3.1 DOS FAZERES QUILOMBOLA: O ALIMENTO COMO UM ATO IDENTITÁRIOO.

Em meio às narrativas podemos observar que a comida também é um marcador social que diz muito sobre a identidade quilombola. Todas as depoentes trazem em suas falas memória afetiva relacionada à comida quando se recordam dos pais, dos avós, a cozinha e o alimento preparado pelas ancestrais matriais sempre é lembrado com muito carinho, com aquela lembrança que dá água na boca e faz vir ao olfato o cheirinho de infância.

Segundo Marques (2010):

Desenvolvemos o argumento de que o ato de cozinhar, em muitas situações no bairro, tinha como função reatar vínculos sociais. O cozimento, o usufruir e a oferta do alimento compunham a malha de comportamentos cotidianos coordenados pelas mulheres, que colocavam a compleição dos corpos (físico e mental), (MARQUES, 2010, p.133).

Portanto, considerei pertinente registrar algumas receitas de alimentos e remédios citados pelas depoentes, que eram preparados por suas ancestrais. Pois, ainda segundo Marques,

O ato de transformar a necessidade fisiológica de comer em refeição é o que dá significado ao estar junto, tanto que as diferentes sociedades produziram lugares específicos, para isso: aproximar o prazer à mesa ao prazer da companhia (MARQUES, 2010, p.134).

De acordo com a autora, no ato de comer os sujeitos aproximam necessidades biológicas e práticas culturais. Quem nunca teve uma sensação de nostalgia ou felicidade ao ver uma fotografia, ao sentir a emanção de um alimento sendo processado de cru para cozido, de lembrar de uma comida e das sensações que ela provoca? Nas narrativas de todas as depoentes está presente as comidas preparadas por suas mães, avós, tias, em diferentes gerações. Essa ligação entre sentimentos e usufruto de certos alimentos é fundante do viver ali.

Considerando a importância conferida pelas mulheres a esses momentos, decidimos apresentar receitas de alimentos que eram produzidos e consumidos pelo grupo e que estão relacionados a essa memória afetiva.



Quibebe: “faz a abobora picadinha e refogada com temperinho verde e sal, mas se preferir pode colocar açúcar que fica uma delícia. Minha mãe sempre fazia” (Mara Lucia, 2019).



Carne de porco: “minha avó pegava a carne de porco já frita, que ficava guardada na lata de banha, porque naquela época não tinha geladeira, colocava na panela e acrescentava o tempero que quisesse, terminava de fritar ela com os temperos na panela de ferro, coisa muito boa” (Rosemary, 2019).



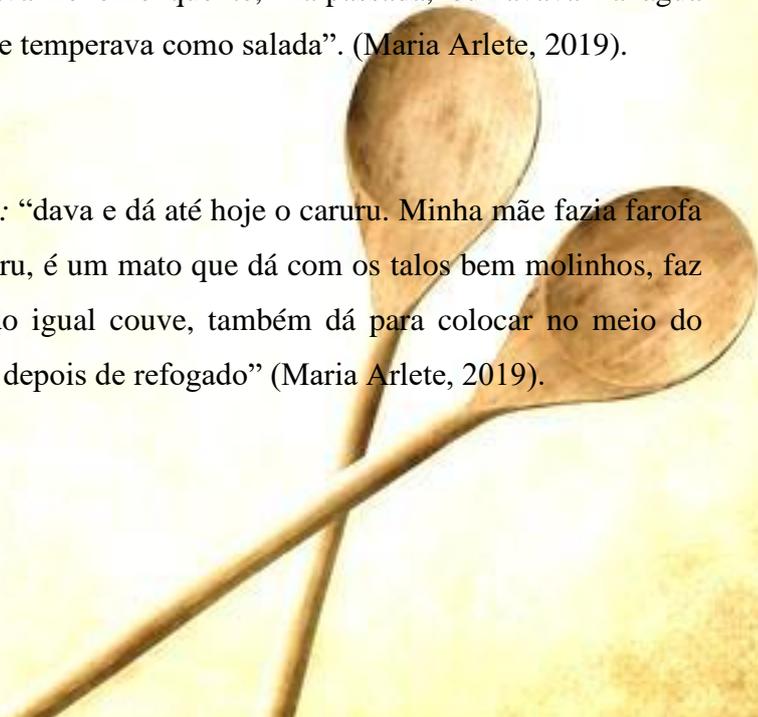
Cambuquira: “cambuquira é a ponta da abóbora, quando ela está soltando o cipó ela tem uma pontinha verde, fina, com as flores, minha mãe cortava aquelas pontinhas e temperava, era uma delícia. A flor da abóbora a gente tira, passa no ovo e frita” (Maria Arlete, 2019).



Salada de beldroega: “é uma planta rasteirinha, tem umas folhinhas grossas e verdinhas, minha mãe procurava no quintal e passava no olho quente, malpassada, ou lavava na água quente e temperava como salada”. (Maria Arlete, 2019).



Caruru: “dava e dá até hoje o caruru. Minha mãe fazia farofa de caruru, é um mato que dá com os talos bem molinhos, faz refogado igual couve, também dá para colocar no meio do acarajé depois de refogado” (Maria Arlete, 2019).





Jaracatiá: “é uma árvore, serve como ornamentação porque tem as folhas lindas, rala o tronco dela, pois ela tem uma massa mole, lava bem para ficar bem branca, depois faz uma calda e cozinha ela na calda de açúcar, ou faz igual cocada” (Maria Arlete, 2019).



Beterraba: “Na natureza tudo se aproveita nada se perde. Nós aproveitávamos todas as plantas da lavoura. A folha de beterraba a gente nunca perdia. A finada mãe cortava bem miudinho e colocava na sopa, fazia salada, não se perdia nada, até a folha da cenoura, faz bem pra anemia, tem proteína” (Maria Arlete, 2019).



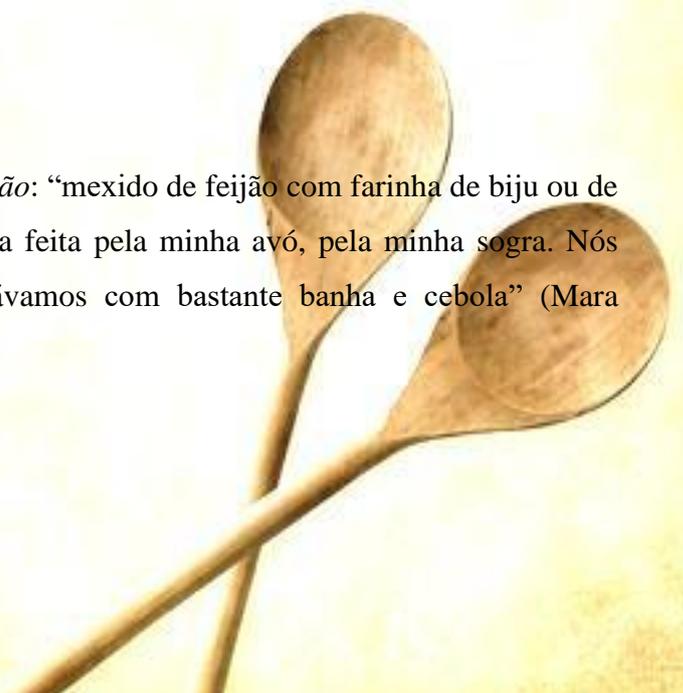
Radite: “é uma salada que cresce sozinha no mato, no quintal, dá pra comer com polenta e é uma delicia, tem até hoje. Nós comia até a flor, uma florzinha amarelinha, mas sempre lavava bem e passava na água quente. A flor também é boa pra fazer chá é remédio para bexiga, pra colesterol e até para emagrecer” (Maria Arlete, 2019).



Batatinha: “quando a batatinha estava novinha nascendo, minha finada mãe e minha vó pegavam o talo e as folhas e faziam salada” (Maria Arlete, 2019).



Virado de feijão: “mexido de feijão com farinha de biju ou de mandioca crua feita pela minha avó, pela minha sogra. Nós mesmos torrávamos com bastante banha e cebola” (Mara Lucia, 2019).





Semente de abóbora: “minha mãe torrava muita semente de abóbora, descascava e dava para nós para vermes, também fazia paçoca doce e salgada, hoje em dia é feito isso pela pastoral da criança” (Maria Arlete, 2019).



Charuto de repolho: “ferve as folhas do repolho para pré-cozimento, recheia com carne moída temperada e arroz, enrola em formato de charuto e cozinha apenas com a água do próprio repolho, se quiser pode fazer um molho para acrescentar” (Mara Lucia, 2019).

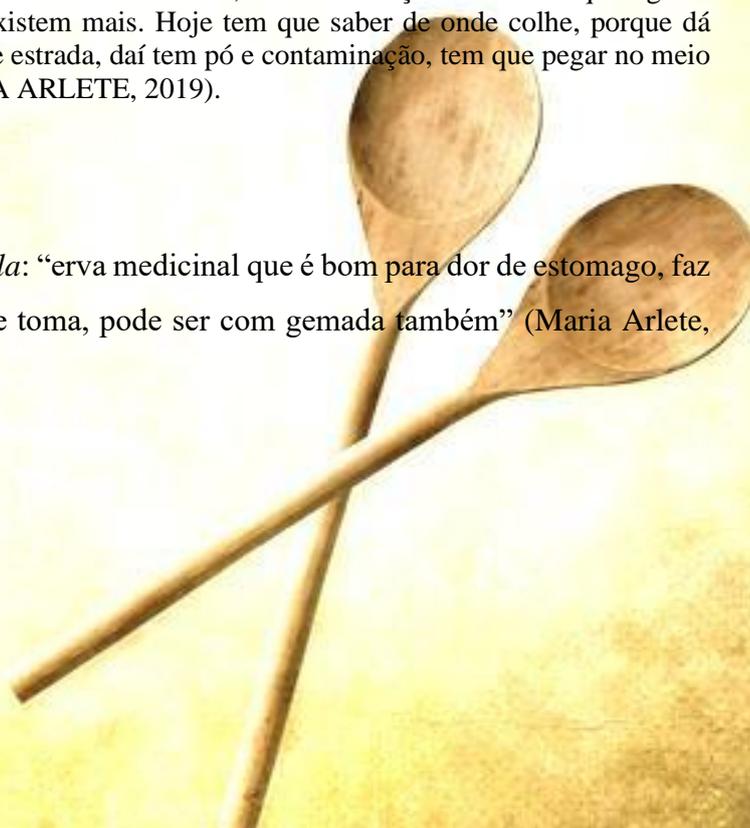
Xiriri: “às vezes não tinha pão de manhã, daí minha avó fazia a cebolinha verde com farinha e banha. Era um mexido de cebolinha com farinha” (Maria Arlete, 2019).

As depoentes também citaram chás e ervas que usavam cotidianamente nas residências da localidade.

A gente comia bem e não sofria fome. De manhã, sempre tomava o chá de Europa, que não é o Cidrô. A Europa silvestre é do campo. Também tomava chá de erva com leite. Antigamente a gente vivia muito da natureza, Hoje em dia algumas coisas nem existem mais, está em extinção. Remédios que a gente tomava já não existem mais. Hoje tem que saber de onde colhe, porque dá muito na beira de estrada, daí tem pó e contaminação, tem que pegar no meio do mato (MARIA ARLETE, 2019).



Marcela: “erva medicinal que é bom para dor de estomago, faz o chá e toma, pode ser com gemada também” (Maria Arlete, 2019).





Goiaba silvestre: “chá de goiaba silvestre é bom para cólicas, disenteria, faz chá das folhas e toma morninho” (Maria Arlete, 2019).



Caiapiá: dá em um arbusto bem pequeno no campo, tira a raiz e torra. A raiz é perfumosa. Dá para fumar ou fazer chá, é bom para os brônquios e falta de ar” (Maria Arlete, 2019).



Agrimônia: “é uma planta nativa do campo, igual um cipó rasteiro. Faz chá bom para o rim, para a garganta, ela é maravilhosa” (Maria Arlete, 2019).



Malva: “faz chá das folhas, é anti-inflamatório, faz gargarejo para dor de garganta, para dor de dente” (Maria Arlete, 2019).

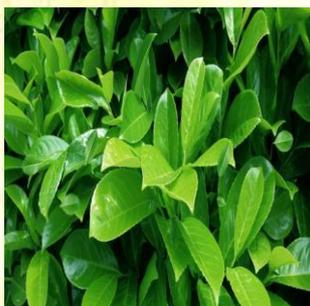


Gabirolva: “é uma árvore nativa, a fruta é uma delícia e o chá das folhas é bom para pressão alta” (Maria Arlete, 2019).





Poejo: “nativo ou da horta, ele é perfumoso e bom para fazer xarope, ele dá em arbustos pequenos, faz xarope ou chá das folhas” (Maria Arlete, 2019).



Figueira: “ferve as folhas com bastante açúcar ou mel, até ficar com consistência de xarope, é ótimo para gripe” (Maria Arlete, 2019).



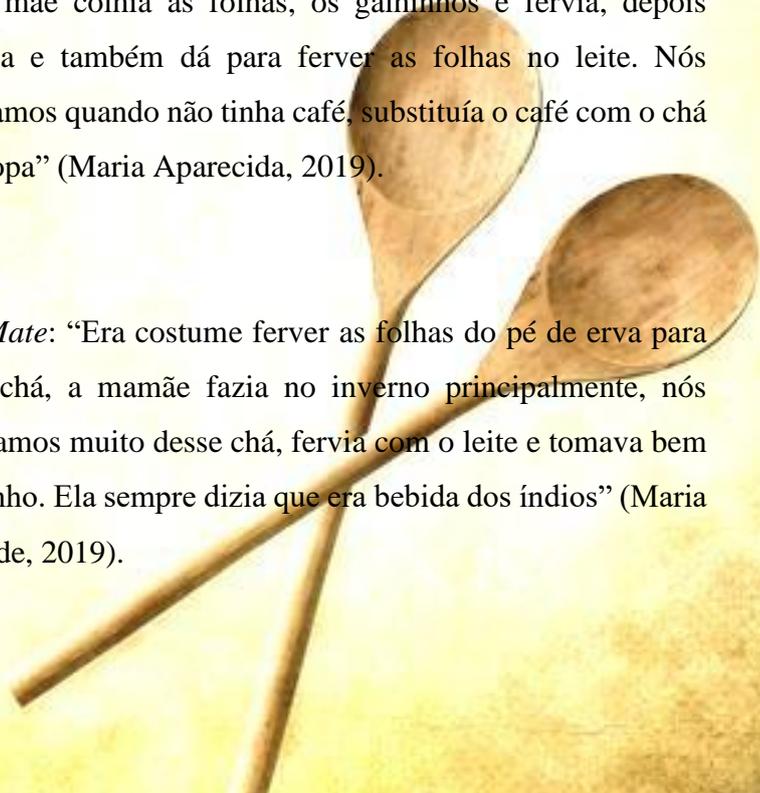
Mel de irapuã: “colhido no oco das árvores onde o irapuã faz a colmeia. É um remédio bom para bronquite e asma” (Maria Arlete, 2019).



Europa: “É uma árvore, que dá para tomar chá das folhas, finada mãe colhia as folhas, os galinhos e fervia, depois adoçava e também dá para ferver as folhas no leite. Nós tomávamos quando não tinha café, substituía o café com o chá de europa” (Maria Aparecida, 2019).



Erva Mate: “Era costume ferver as folhas do pé de erva para tomar chá, a mamãe fazia no inverno principalmente, nós gostávamos muito desse chá, fervia com o leite e tomava bem quentinho. Ela sempre dizia que era bebida dos índios” (Maria Trindade, 2019).





Sabão: “era feito no taxo, mas não é esse sabão instantâneo que em quarenta minutos você faz um sabão de álcool, não, não era assim! A gente pegava a tripa, os ossos da vaca, colocava tudo num taxo com a soda e quase uma semana para derreter tudo, ia mexendo até ele dar o tempo certo, daí cortava os pedaços, era assim o sabão. Também colocavam cinza, principalmente a cinza da árvore maria mole, porque era uma cinza fina, coava na peneira para ficar bem fina. (Maria Arlete, 2019).



Guaco: “ferve a folha do guaco e adoça com mel, mamãe sempre fazia quando estávamos com gripe, eu faço pra piazada até hoje” (Maria Trindade, 2019).





Fotografia 21: Maria Aparecida colhendo chás
Fonte: Maria Isabel, pesquisa de campo, 2019.

Maria Aparecida no manuseio das ervas medicinais, colhendo com cuidado as folhas para fazer o chá. A foto faz-me recordar da pesquisa de campo e do contato com as mulheres, todas as narrativas foram seguidas de gestos imponentes e constantes com as mãos. As depoentes compartilham da mania de gesticular enquanto falam, deixando, muitas vezes, os gestos falarem por si, deixando aflorar a corporeidade, que é outro valor civilizatório afro-brasileiro perceptível nas mulheres quilombolas e que segundo o projeto⁴ *A cor da cultura* está “presente em cada ação e em diálogo com outros corpos. As demandas corporais devem ser

⁴ Projeto educativo que tem como objetivo a valorização da cultura afro-brasileira. É fruto de uma parceria entre o Canal Futura, a Petrobras, o CIDAN (centro de informação e documentação do artista negro), a Tv Globo e a SEPPIR (secretaria especial de políticas de promoção da igualdade racial). Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/oprojeto> acesso em: 30 ago 2020.

consideradas. Afinal, o corpo atua, registra nele próprio a memória de várias maneiras [...] os corpos dançantes revelam memórias coletivas.”

As mãos das mulheres quilombolas dão ainda mais vida às narrativas, cada gesto tem um valor simbólico único, em cada narrativa tinha um: “lá para aquelas bandas”; “desse tamanho”; “era grande assim”; entre outras exclamações que a narrativa dava lugar ao gesto.

Nesse sentido, entendo que as mãos que construíram taipas, as mãos que foram calejadas e machucadas no trabalho pesado, as mãos que foram judiadas, as mãos que capinam, que lavam a roupa, que preparam o alimento, que trançam os cabelos e amarram os turbantes, as mãos que costuram e fazem artesanato, que acolhem, que afagam e embalam gerações, mãos que tiram obstáculos do caminho abrindo espaço para serem visíveis, mãos que resistem para provar que existem, são mãos de mulheres negras quilombolas.

DAS INCONCLUSÕES: FORÇA MATRIAL E PRODUÇÃO DO VÍNCULO SOCIAL

Lutar contra o mito da igualdade racial é imprescindível atualmente. A subversão aos padrões, regras e sentimentos que dão vida e instrumentalizam a subalternização dos povos negros e comunidades tradicionais, em específico nessa dissertação o povo negro quilombola de Adelaide é, sem dúvida, o paradigma da invisibilidade imposta aos negros nesse corpo social.

Em meio à trama de memórias, as narrativas trazem além de nostalgia dos tempos já vividos no quilombo: a infância feliz e farta em alimentos e ensinamentos matriciais. As mulheres quilombolas desenvolveram habilidades de empoderarem-se, de consolidar esse movimento e empoderar outras mulheres com suas narrativas. Contar a história do quilombo e fazer permanecer viva a memória dos ancestrais, as ajuda a assumir e ressignificar suas identidades. Os marcadores culturais, assumem muitas vezes um papel prosaico poético, em que são sacralizados e costurados em uma teia de saber, fazer e sentir a partir da experiência particular destas mulheres que se estende para aquele coletivo.

A labuta pelo território, o sentimento de resistência aos estigmas e a produção de sensibilidades que permitam ressignificar as narrativas da história da comunidade quilombola de Adelaide são desejos que impregnam aquele coletivo e que, de alguma forma compõem a experiência subjetiva dos diferentes sujeitos que a constituem.

O território, a religiosidade e a educação são combustíveis que mantêm a comunidade, são os marcadores culturais que objetam nossas indagações. Eles mantêm o vínculo societal entre as mulheres e, naquele contexto, a intergeracionalidade é constituída e alimentada pelas memórias ancestrais do grupo. Desta forma, ancestralidade e a intergeracionalidade estruturam a vida em comunidade em uma relação com as práticas culturais mobilizadas pelas mulheres. Neste prisma, a comunicação entre diferentes gerações se estabelece por meio das práticas culturais herdadas dos ancestrais e atualizadas constantemente por diferentes gerações.

As mulheres líderes da comunidade, fazem do seu dia a dia um tear, no qual são tecidas narrativas de outras temporalidades, atualizadas e (re)contadas para outras gerações. este afluxo mantém, para os mais jovens, as memórias de local construído e resguardado pelas mulheres negras pugnadoras que agem na arena local da comunidade e que prolongam suas ações na arena pública (luta por terras, políticas públicas, reconhecimento, direitos sociais, dentre outros). Neste contexto, de alguma forma, desempenham função de guarda memória. Essa função, não é estabelecida de acordo com fluxogramas, cargos assumidos ou imposta aos demais moradores. Ela se estabelece na dinâmica cotidiana, se adensa na experiência da vida

diária, se corporifica por meio do axé, esta energia vital que percorre o corpo social como na circulação sanguínea no qual o coração bombeia para as artérias, em circulação constante, o que precisa para manutenção da vida. Neste sistema complexo memória, oralidade e ancestralidade são nutrientes da vida destas mulheres, daquelas que as antecederam e de alguma forma se projetam para o futuro por meio do fio da narrativa que subjetiva as mulheres jovens. Nos fluxos do vivido, da religiosidade (religação), da corporeidade, musicalidade e ludicidade encontram forma de existir ali e que tornam possível, um certo cooperativismo comunitarista.

Para essas mulheres a vida no quilombo desde a data da certificação é um constante reinventar-se e isso se afigura como trabalho árduo, pois implica em entender, comprometer-se, partilhar e reconhecer-se como alguém em movimento.

Assim, como moradora da comunidade, ao observar e conviver com essas mulheres, sou levada a ver que a vida da mulher negra quilombola não é fácil e que a melhor forma que tenho de honra-las é manter sua presença, envolver-me na vida comunitária e assumir essa identidade e consubstanciar seu legado.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma única história**. Disponível em: <https://www.ifmg.edu.br/governadorvaladares/noticias/adelia-a-poesia-e-a-vida-convite-para-o-3o-encontro-do-dialogos/o-perigo-de-uma-historia-unica-chimamanda-ngozi-adichie-pdf.pdf> Acesso em 20 set. 2020.

ALMEIDA, Cristóvão; SANTANA, Aline Cristine. **Identidade Quilombola e reconhecimento étnico: uma abordagem conceitual dos estudos culturais em comunicação**. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2012/resumos/R30-0292-1.pdf> Acesso em: 10 fev 2019.

ASSIS, Dayane N. Conceição de. **Interseccionalidades**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 57 p., 2019.

BAUER, José de Araújo. **Reminiscência – Histórias de Palmas**. Palmas: Ed. Kaygangue, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**: tradução Plínio Dentzien. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BORGES, Carolina de Campos and MAGALHAES, Andrea Seixas. **Laços intergeracionais no contexto contemporâneo**. *Estud. psicol. (Natal)* [online]. 2011, vol.16, n.2, pp.171-177. ISSN 1678-4669. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2011000200008>. Acesso em: 30 ago 2019.

BRASIL. Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (MEC/SECADI), Secretaria de Educação Básica (MEC/SEB) e Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica (CNE/CEB). **Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasília, 20 de novembro de 2003.

_____. **Leis e normas Federais quilombos no Brasil**. Coordenação Nacional de Articulação das comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Disponível em: <http://conaq.org.br/coletivo/278/> Acesso em: 10 abr 2019.

BOAKARI, Francis M. [et al.] **Descolonialidades e Cosmovisões: pesquisas sobre gênero, educação e afrodescendência** – Teresina: EDUFPI, 496 p., 2018.

CARNEIRO, Sueli. In: BRUSCHINI, Cristina, UNBEHAUM, Sandra (org). **Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira**. São Paulo: 34º ed., 1993.

CHAGAS, Miriam de Fátima. **A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos**. Horizontes Antropológicos. Print version ISSN 0104-7183 Online version ISSN 1806-9983.

EDUARDO, Márcio Freitas. **Território, Trabalho e Poder**: por uma geografia relacional. Campo-Território: revista de geografia agrária, v. 1, n. 2, p. 173-195, ago.2006. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Desktop/Materiais%20disserta%C3%A7%C3%A3o/11790-Texto%20do%20artigo-55079-1-10-20120316.pdf>. Acesso em: 10 set 2019.

FERREIRA, Antônio. **O currículo em escolas quilombolas do Paraná**: a possibilidade de um modo de ser, ver e dialogar com o mundo. 2014. 158 f. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

FREITAS, Tiago Larrosa. **As buscas pelo bem viver quilombola**: resistência, ressignificações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos Teixeiras, Mostarda RS - Pelotas, 2016.

GALVÃO, Maria C. B. **O levantamento bibliográfico e a pesquisa científica**. Disponível em: http://www2.eerp.usp.br/Nepien/DisponibilizarArquivos/Levantamento_bibliografico_CristianeGalv.pdf Acesso em: 20 set 2019.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. LTC: Rio de Janeiro, 1989.

GOES, Emanuelle. **Interseccionalidade no Brasil, revisitando as que vieram antes**. ISC/UFBA, 2019. Disponível em: <https://www.analisepoliticaemsaude.org/oaps/documentos/pensamentos/debates-e-pensamentos-interseccionalidade-no-brasil/> Acesso em: 10 jan 2019.

GOLDMAM, Sara N. **O conceito de gerações e as relações intergeracionais**. Disponível em: <http://prattein.com.br/home/images/stories/230813/Envelhecimento/Geracoes.pdf> Acesso em: 11 out 2019.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. 2ª Edição. Ver.- São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios).

LEITE, Fabio. (1995). **Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas**. Revista do Centro de Estudos Africano, USP., p. 103-118, 1995/1996. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/f%C3%A1bio_leite_-_valores_civilizatorios_em_sociedades_negro-africanas.pdf. Acesso em: 08 set 2020.

MACHADO, José Lucio da Silva. **O Sertão e o Cativo**: escravidão e pastoreio: os Campos de Palmas – Paraná 1859-1888/José Lucio da Silva Machado. -Porto Alegre: FCM Editora 2015. 189 p. (Coleção Malungo, 23).

MACHADO, Indiamara Ferreira Pickler. **Juventude e identidade**: o processo de significação e construção do ser quilombola entre os(as) jovens da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista de Palmas/Paraná. Dissertação de mestrado. UNIOESTE, Programa de Pós-Graduação em Educação, Orientadora Sônia Maria dos Santos Marques, 2017.

MARQUES, Sonia Maria dos Santos. **Pedagogia do Estar Junto: Éticas e estéticas do Bairro São Sebastião do Rocio**. Tese de Doutorado – UFRGS, 2007.

_____, Sônia M. S. (org). **Educação Cultural e Etnia: Aportes teórico-metodológicos para a formação de professores**. 24ª ed. Francisco Beltrão, 2010.

_____, Sônia M. S; COMAR, Sueli R. [et al.] **Educação, Cultura e Etnia, Aportes teórico-metodológicos para a formação de professores** – Francisco Beltrão: Unioeste – Campus de Francisco Beltrão, 2010. 250p.

MATTOS, Carmem L. G. **A abordagem etnográfica na iniciação científica**. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2. Available from SciELO Books.

_____, Carmem L. G. (org.) **A Etnografia na Educação**, textos de Frederick Erickson. 2004.

MEIHY, J.C.S.B. **Manual de história oral**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25ª ed. rev. atual. 108p. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOURA, Clovis. Grupo de Trabalho. **História. Quilombos e Quilombolas: Quilombos e Quilombolas no Brasil, Mas no Paraná, Quem Diria**. 2010. Disponível em: <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=58> Acesso em 10 nov 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista Usp, São Paulo, v. dez./de 1995/96, n. 28, p. 56-63, 1996.

NUNES, Georgina Helena. **Educação escolar quilombola: processos de constituição e algumas experiências**. Revista da ABPN • v. 8, n. 18 • nov. 2015 – fev. 2016, p.107-131.

PARANÁ, Arquivo Público. **Relatório do Presidente da Província 1858**. Disponível em: http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/rel_1858_p.pdf, p. 62. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/48/192/ril_v48_n192_p147.pdf Acesso em: 12 abr 2009.

PALMAS, Prefeitura Municipal. **História**. Disponível em: <https://pmp.pr.gov.br/website/sobre.php> Acesso em 05 nov 2018.

PEREIRA, Luciana de Araujo. **Nas trilhas de uma comunidade quilombola: tradição, oralidade, memória coletiva e identidade**. Tese doutorado. Dra. Carla Luzia Carneiro Borges orientadora. Feira de Santana BA – 2014.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia de poder**. Tradução de Maria Cecília França, São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, João D. D. **Quilombolas de Beco dos Colodianos: Identidade, Diferença E Territorialidade**. Ed. Curitiba, 2015.

REINEHR, Melissa; SILVA, Adegmar.J. C. **Oralidades Afroparanaenses**: fragmento da presença negra na história do Paraná. Curitiba: Editora Humaita, 2016.

SANT'ANNA, Wânia. **Marco conceitual do projeto A cor da cultura**. Fevereiro, 2005. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/Marco%20Conceitual.pdf> Acesso em: 30 ago 2020.

SÃO PAULO. **Comissão pró-índio de São Paulo**. Disponível em: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/leis/legislacao-federal/> Acesso em: 10 jun 2019.

SANTOS, Marcos F. **Ancestralidade e convivência no processo identitário**: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03[S.l: s.n.], 2005.

SILVA, Maria A. F. **Da África ao Rocio São Sebastião**: Quilombo de Palmas –Pr Brasil. Ed. Palmas 2018.

SILVA, Vagner G. **O Antropólogo e sua Magia**: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras / Vagner Gonçalves da Silva. 1ª ed. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SÔNEGO, Márcio J. F.: **A fotografia como fonte histórica**. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/6718/A%20fotografia%20como%20fonte%20hist%C3%B3rica.pdf?sequence=1>, a. Acesso em: 16 jun 2019.

SOUZA, Laura O. C. **Quilombos**: identidade e história. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

TEDESCO, João C. **Nas Cercanias da Memória** [recuso eletrônico]: temporalidade, experiência e narração. 2ª ed. Passo Fundo, 2014.

TRINDADE, Azoilda Loretto. **Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros na Educação Infantil**. Disponível em: <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Valores%20civilizat%C3%B3rios%20afrobrasileiros%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o%20infantil%20-%20Azoilda%20Trindade.pdf>

VANDRESEN, José C; MARQUES, Mariluz. **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**: comunidade quilombola do Rocio – Adelaide Maria Trindade Batista, Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira - Palmas, Paraná. Coordenadores: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin; – Palmas, PR: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil / UEA Edições, 2010.

XAVIER, Carine Rossane Piassetta. **Narrativas quilombolas**: saberes e teatralidade de mulheres idosas da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, em Palmas, PR. 2016. 293 f. Dissertação (Mestrado em Teatro) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Teatro, Florianópolis, 2016.

WEIGERT, Daniele. **Compadrio e família escrava em Palmas, província do Paraná (1843-1888)** / Daniele Weigert. – Curitiba, 2010. 150 f. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24978> Acesso em: 10 nov 2019.

Entrevistas:

ENTREVISTA à **Maria Arlete Ferreira da Silva**. Comunidade quilombola Adelaide Maria da Trindade Batista, em 22/03/2019, 22/05/2019, 07/06/2019, 20/11/2019.

ENTREVISTA à **Maria Aparecida de Souza Santos**. Comunidade quilombola Adelaide Maria da Trindade Batista, em 08/07/2019, 31/10/2019.

ENTREVISTA à **Maria Trindade Batista**. Comunidade Castorina Maria da Conceição, em 12/08/2019, 20/11/2019.

ENTREVISTA à **Mara Lucia da Rosa**. Comunidade quilombola Adelaide Maria da Trindade Batista, em 06/06/2019, 03/02/2020.

ENTREVISTA à **Emanuele de Fatima da Rosa de Andrade**. Comunidade Adelaide Maria da Trindade Batista, em 06/06/2019, 03/02/2020.