



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CÂMPUS DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO PROFISSIONAL EM
HISTÓRIA DAS POPULAÇÕES AMAZÔNICAS

MARIA HELENA BORGES

“AGORA NÓIS É QUILOMBO, MAIS NOSSA RAIZ É A MESMA”: DE
CAMPESINATO A TERRITÓRIO QUILOMBOLA, A HISTÓRIA NARRADA DA
BARRA DA AROEIRA

Porto Nacional/TO

2021

MARIA HELENA BORGES

“AGORA NÓIS É QUILOMBO, MAS NOSSA RAIZ É A MESMA”: DE
CAMPESINATO A TERRITÓRIO QUILOMBOLA, A HISTÓRIA NARRADA DA
BARRA DA AROEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas – PPGHISPAM. Foi avaliada para a obtenção do título de Mestre em História das Populações Amazônicas e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes.

Porto Nacional/TO

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

B732◆ BORGES, MARIA HELENA.
"AGORA NÓIS É QUILOMBO, MAIS NOSSA RAIZ É A MESMA":
DE CAMPESINATO A TERRITÓRIO QUILOMBOLA, A HISTÓRIA
NARRADA DA BARRA DA AROEIRA . / MARIA HELENA BORGES.
– Porto Nacional, TO, 2021.
153 f.

Dissertação (Mestrado Profissional) - Universidade Federal do
Tocantins – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-
Graduação (Mestrado) Profissional em História das Populações
Amazônicas (PPGHSPAM), 2021.
Orientador: Marcos Alexandre de Melo Santiago ARRAES

1. Comunicação. 2. História Oral. 3. Quilombos. 4. Memória. I.
Título

CDD 901

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de
qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde
que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime
estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica
da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARIA HELENA BORGES

“AGORA NÓIS É QUILOMBO, MAS NOSSA RAIZ É A MESMA”: DE
CAMPESINATO A TERRITÓRIO QUILOMBOLA, A HISTÓRIA NARRADA DA
BARRA DA AROEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas – PPGHISPAM. Foi avaliada para a obtenção do título de Mestre em História das Populações Amazônicas e aprovada pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 14 de outubro de 2021

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Alexandre de Melo Santiago Arraes
Orientador / UFT

Profa. Dra. Marina Haizenreder Ertzogue
Convidada 1 / UFT

Prof. Dr. Prof. Dr. Alex Sandro Martoni
Convidado 2 – UFJF

*Dedico este trabalho para os
meus amores: Daniel e
Mariana.*

*Mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.
Nego Bispo*

AGRADECIMENTOS

A minha dissertação é sobre comunicação, memórias, histórias e identidade, e os meus agradecimentos serão para todos os que me ajudaram neste processo, e que, a partir de agora, também serão parte das minhas memórias, das minhas histórias e da minha identidade, que comunicarei ao mundo. É certo que tenho muito a agradecer, afinal foram mais de 700 dias de trabalho intenso, frustrações, euforias; um refazer que parecia eterno. Desde 2020, estamos vivendo em uma pandemia, onde as restrições impostas modificaram o meu entendimento e a minha organização de tempo, obrigando-me a superar os obstáculos e enfrentar os desafios de escrever, estudar, trabalhar e cuidar da família, mesmo em situações extremas, como a perda de um ente querido. Mas tenho fé, acredito que amanhã será outro dia.

“O Deus da minha fé não cessa de frustrar e guiar o desejo que busca compreendê-lo. Ele o frustra porque nada do que eu sei é ele. Ele o guia porque eu não o esperava lá onde ele vem... ele só é o Mesmo aparecendo como Outro” (Michel de Certeau). Agradeço ao Deus da minha fé, tão bem definido por Certeau, por ser fortaleza no meu cansaço, por me conduzir na realização dos meus sonhos, desejos e objetivos, e, principalmente, por não me deixar desistir.

Agradeço a minha família, minha mãe, Maria, minha filha Mariana e meu filho Daniel. Gratidão a Deus pela oportunidade de estarmos juntos nesta caminhada terrena, pelo amor incondicional, por compartilharem comigo minhas alegrias e conquistas e serem suporte nas minhas tristezas e derrotas. Minha mãe é meu exemplo de luta, persistência e resignação, que reza e vela por mim desde sempre. Mariana é minha amiga, minha companheira e principal incentivadora no retorno à academia em busca do título de mestre aos 52 anos. É também minha ouvinte, orientadora e revisora, com direito a broncas, mas também a elogios. Daniel é meu suporte emocional, sempre tão centrado, ouvindo-me com paciência e me incentivando com as palavras certas, nas horas

certas. É ainda o meu suporte no mundo digital, facilitando minha vida acadêmica com equipamentos, programas e aplicativos. Obrigada, amo vocês.

Agradeço à Comunidade Barra da Aroeira, na pessoa de Alvara Rodrigues, que me recebeu com um largo sorriso e compartilhou suas histórias, desejos e apreensões em todas as visitas que fiz. Que este trabalho possa, pelo menos, representar dignamente a luta de vocês na garantia de seu território, tão rico em memórias e afetos.

Agradeço ao meu orientador. Sem você, nada disso teria sido possível. Foram muitos desafios e lutas nesses dois anos. Sua orientação e condução foram essenciais para que eu chegasse até aqui, com todas as dificuldades existentes para quem se aventura em uma área nova, distinta da minha graduação, por isso cheia de desafios, mas também de muito conhecimento. Obrigada, Prof. Marcos Arraes, pela paciência em me apresentar o caminho, pela confiança e consideração.

Agradeço aos amigos e colegas da primeira turma do PPGHISPAM, pela generosidade em me escutar, me ajudar e me incentivar, em especial às 'meninas' do grupo de WhatsApp "Bora pra Porto?", Luciene, Janildes, Ana Carolina e Raimunda. O percurso Palmas/Porto/Palmas era recheado ora de risos, ora de desabafos, seja comentando as disciplinas, as nossas pesquisas ou fofocando. Meu sincero agradecimento aos docentes do PPGHISPAM, na pessoa do Prof. Vasni Almeida, pela generosidade e paciência em ensinar História e seus teóricos para esta jornalista que decidiu sair da sua zona de conforto e buscar outros horizontes na vida acadêmica. Obrigada, mestres.

Agradeço à Universidade Federal do Tocantins - UFT, pelo investimento durante a minha formação profissional. Tenho orgulho de ter me graduado e me especializado nessa instituição.

A todos que fazem parte da minha vida, familiares, amigos, em especial à Larissa Parente, aos colegas de trabalho e companheiros nas lutas diárias, obrigada por contribuírem para que este trabalho fosse realizado.

RESUMO

O presente trabalho busca compreender e identificar os mecanismos de comunicação que a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira utiliza como táticas de preservação de sua história e a sua importância para garantir a sobrevivência e o território para as futuras gerações. Recorrendo à oralidade como fonte principal, utilizamos o método e a metodologia da História Oral e identificamos que a comunidade se vale de vários mecanismos comunicacionais para reafirmar sua história e sua identidade e, ainda, dialogar com setores de governo e instituições para garantir o acesso às políticas públicas e promover capacitações que possam trazer renda e melhorias na qualidade de vida.

Palavras-Chave: Comunicação. História Oral. Quilombos. Memória.

ABSTRACT

This work seeks to understand and identify the communication mechanisms that the Barra da Aroeira Quilombola Community uses as tactics to preserve its history, and the importance of this history to ensure survival and territory for future generations. Using orality as the main source, we used the method and methodology of Oral History and identified that the community uses various communication mechanisms to reaffirm its history and identity and also dialogue with government sectors and institutions to ensure the access to public policies and promote training that can bring income and improvements to their life quality.

Keywords: Communication. Oral History. Quilombos. Memory.

FIGURAS

Figura 1: Rota dos escravizados saindo da África para os demais continentes.....	25
Figura 2: Escravizado sendo açoitado publicamente, torturado, conforme ilustrado na gravura de Jean-Baptiste Debret (1768-1848).....	33
Figura 3: Principais arraiais com atividades comerciais período colonial em Goiás - Brasil:.....	41
Figura 4: Localização da Comunidade Barra da Aroeira.....	53
Figura 5: Alvara Rodrigues / Arquivo da pesquisadora – 2020	57
Figura 6: Salviana Rodrigues / Arquivo da pesquisadora – 2020.....	61
Figura 7: Ermínia Maria Rodrigues / Arquivo da pesquisadora - 2020.	70
Figura 8– Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)	85
Figura 9– Andamento dos processos abertos das comunidades quilombolas no Tocantins.....	87
Figura 10– Ocorrência de Comunidades Quilombolas no Tocantins.....	89
Figura 11– Print do post no perfil da autora no Twitter sobre a manifestação	123
Figura 12 – As mangueiras teriam sido plantadas há mais de 70 anos.	125
Figura 13 – Túmulos dos moradores no cemitério local.	126

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade
BPC - Benefício de Prestação Continuada
CONSAÚDE - Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação
CPT - Comissão Pastoral da Terra
DEM - Partido dos Democratas
DOU - Diário Oficial da União
FCP - Fundação Cultural Palmares
FNB - Frente Negra Brasileira
GRUCONTO - Grupo de Consciência Negra do Tocantins
GSI - Gabinete de Segurança Institucional
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LOAS - Lei Orgânica de Assistência Social
MAPA - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MEC - Ministério da Educação e Cultura
MNU - Movimento Negro Unificado
MPF - Ministério Público Federal
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PAA - Programa de Aquisição de Alimentos
PETI - Programa de Erradicação do Trabalho Infantil
PFL - Partido da Frente Liberal
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território
STF - Supremo Tribunal Federal
TEN - Teatro Experimental do Negro
TIC - Tecnologias da Informação e Comunicação

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 CAPÍTULO I - CONTEXTO HISTÓRICO: PASSADO E PRESENTE.....	24
2.2 A chegada dos africanos na região Amazônica.....	33
2.4 A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos	47
2.5 Do campesinato à comunidade quilombola – a saga dos Rodrigues da Barra da Aroeira	51
2.6 Os saberes e fazeres que atravessam gerações.....	63
2.7 A devoção a São Domingos	71
2.8 Dos espaços e lugares de memória	76
3 CAPÍTULO II - TITULAÇÃO E AS LUTAS PELA SOBREVIVÊNCIA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS BRASILEIRAS	81
3.1 Regularização do território das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins	82
3.2 A luta centenária da Barra da Aroeira.....	90
3.3 O lento processo de reconhecimento e titulação pelo poder público	95
3.4 As políticas que ameaçam as conquistas garantidas pela Constituição	101
3.5 A monocultura e seus efeitos na tradição produtiva, cultural e alimentar nas comunidades quilombolas.....	104
4 CAPÍTULO III - A COMUNICAÇÃO COMO INSTRUMENTO DE PRESERVAÇÃO DA HISTÓRIA, DO REFORÇO DA IDENTIDADE E DA PERMANÊNCIA NO TERRITÓRIO	108
4.1 A Comunicação presente nas teorias e práticas sociais.....	110
4.2 As Teorias da Comunicação justificadas por meio das práticas e táticas	114
4.3 A Comunicação na afirmação da identidade	124
4.4 Modernidade e globalização nas práticas sociais	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	139
APÊNDICE A – PRODUTO FINAL CONFORME EXIGÊNCIA DO MESTRADO PROFISSIONAL	148

1 INTRODUÇÃO

Desde o princípio dos tempos, a comunicação foi de vital importância, sendo uma ferramenta de integração, instrução, de troca mútua e desenvolvimento. Dos gestos e grunhidos dos hominídeos até nossa espécie atual, a *homo sapiens*, o ser humano já nasce comunicando-se, tem de aprender a falar e a escutar um ao outro para sobreviver, para caçar, para organizar a comunidade, para se relacionar, utilizando, para isto, diversas formas de comunicação e de conteúdo para cada tipo de interlocução. Os passos básicos da comunicação são as motivações ou a intenção de comunicar, a composição da mensagem, a codificação e transmissão das mensagens codificadas, a recepção dos sinais, a decodificação e finalmente a interpretação da mensagem por parte do receptor. Ela pode ser verbal (oralidade), não-verbal (gestos, posturas), escrita (formal/oficial), visual (TV, vídeos, filmes etc.) e virtual (internet e suas redes). Comunicar vem do latim *communicare*, que significa fazer saber; tornar comum; participar. Comunicar ideias, pensamentos e propósitos, estabelecer relação, ligar, unir; pôr-se em contato, entender-se, transmitir, propagar. Esta é a comunicação que vamos trabalhar nesta pesquisa, acreditando que só a comunicação não produz a transformação social, mas é instrumento importante para tal caminho.

Com uma proposta ampliada, pretendemos apresentar a pesquisa realizada sobre os mecanismos de comunicação que a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira utiliza para preservar sua história e qual é a importância dessa história para garantir a sobrevivência e o território para as futuras gerações. O objeto de estudo está situado numa área de 62.315 hectares, localizada nos municípios de Lagoa do Tocantins, Novo Acordo e Santa Tereza do Tocantins, fazendo divisa com o corredor ecológico do Jalapão, região sudeste do Estado do Tocantins. Atualmente, possui cerca de 170 famílias, que vivem da agropecuária de subsistência e do extrativismo. A Comunidade se constitui enquanto grupo étnico com identidade territorial que se originou em 1871, quando Dom Pedro II teria presenteado com terras um negro combatente da guerra do Paraguai, Félix José Rodrigues, somando, atualmente, 150 anos de existência no mesmo território.

Para Juan E. Díaz Bordenave (1982), a comunicação não existe por si mesma, como algo separado da vida da sociedade, pois sociedade e comunicação são uma coisa só. Segundo o autor, a comunicação é o canal pelo qual os padrões de vida de uma cultura foram transmitidos para as pessoas, pelo qual aprenderam a ser membros de uma sociedade. Por isso a importância de se utilizar a comunicação para responder a essas indagações, porque, conforme defende o autor, a comunicação serve para que as pessoas se relacionem entre si, transformando-se mutuamente e a realidade que as rodeia. E que, ao se relacionarem como seres interdependentes, influenciam-se mutuamente e, juntos, modificam a realidade onde são inseridos.

Este trabalho tem como principal fonte a oralidade. Seguindo as ideias do historiador José d'Assunção Barros (2012), fonte histórica é tudo aquilo produzido pelo homem ou vestígios de sua interferência que podem proporcionar um acesso à compreensão do passado humano: "(...) pode-se dizer que nos dias de hoje não há praticamente limites para um historiador quanto à possibilidade de transformar qualquer coisa em fonte histórica" (BARROS, 2012, p.130-131). Segundo o autor, são fontes os já tradicionais documentos textuais (crônicas, memórias, registros cartoriais, processos criminais, cartas legislativas, obras de literatura, correspondências e outros), oficiais ou não oficiais, como também quaisquer outros que possam fornecer um testemunho ou um discurso proveniente do passado humano, da realidade vivida, e que se apresenta como relevante para o presente do historiador (vestígios arqueológicos), e outras fontes de cultura material (igreja, prédios, ruas, monumentos, cerâmicas, utensílios da vida cotidiana) e fontes da cultura oral (testemunhos provocados pelo historiador). Ainda conforme Barros (2006), nossa pesquisa se enquadra na História do Tempo Presente (que decorre da circunstância de estarmos, sujeito e objeto, mergulhados em uma mesma temporalidade, que não terminou). E sempre se deve ficar atento que lembrar não é reviver, mas rever, refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado para compreendê-lo.

A História Oral como referência se justifica, pois, conforme Alessandro Portelli (1997), as fontes orais revelam o lado psicológico e emocional do povo, quanto não só ao que fez, mas ao que queria fazer, no que acreditava estar

fazendo e no que agora pensa que fez. A história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento. Sobre isso, explica Lucilia de Almeida Neves Delgado:

As narrativas são traduções dos registros das experiências retidas, contêm a força da tradição e muitas vezes relatam o poder das transformações. História e narrativa, tal qual História e memória, se alimentam (DELGADO, 2018, p. 23).

Para Lattif Cassab (2003), atualmente, no Brasil, assim como em diversos outros países, a História Oral é a metodologia que mais se expandiu nas últimas décadas, possivelmente pela difusão do uso do gravador, como também pelo grande volume de pesquisas sobre o tempo presente. A valorização de uma história que é construída em torno das pessoas, conforme argumenta a autora, é o que buscamos para este trabalho.

A História Oral, como metodologia de pesquisa, se ocupa em conhecer e aprofundar conhecimentos sobre determinada realidade – os padrões culturais – estruturas sociais e processos históricos, obtidos através de conversas com pessoas, relatos orais, que, ao focalizarem suas lembranças pessoais, constroem também uma visão mais concreta da dinâmica de funcionamento e das várias etapas da trajetória do grupo social ao qual pertencem, ponderando esses fatos pela sua importância em suas vidas (CASSAB, 2003, p.1).

Cabe salientar ainda que, conforme Bernadeth Maria Pereira (2008, p. 162), essa é uma metodologia de pesquisa que privilegia os testemunhos não escritos, as fontes não hegemônicas e, ao mesmo tempo, dialoga com uma multiplicidade de fontes escritas, visuais e inclusive oficiais.

Portanto, também utilizaremos como fontes documentos e informações de órgãos governamentais (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, Fundação Cultural Palmares, Defensoria Pública e Ministério Público), teses e dissertações, principalmente sobre as comunidades quilombolas na Região Amazônica, entre outros documentos. Os depoimentos foram colhidos a partir de entrevistas semiestruturadas e roteiros abertos, cuja definição do tempo foi a da lembrança dos(as) entrevistados(as), sejam as suas próprias, desde a infância até os dias atuais ou a das situações vividas e compartilhadas por seus patriarcas. Ouvimos não apenas o que a comunidade conta sobre a sua história, mas também seus anseios e preocupações com o cenário atual, principalmente no que diz respeito ao direito ao território, que, mesmo garantido pela Constituição Federal, vivencia um forte avanço de políticas que colocam sob

ameaça essa conquista advinda de décadas de reivindicações, embates e articulações construídas por eles. Essas comunidades ainda se baseiam em formas organizativas tradicionalmente quilombolas, porque seus costumes e cosmovisões remetem a uma memória ancestral, desde a sua oralidade, organicidade de suas manifestações culturais e formas de viver em grupo, inclusive no uso coletivo da terra.

Para Antonio Carlos Gil, a entrevista é “uma forma de interação social. Mais especificamente, é uma forma de diálogo assimétrico, em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação” (GIL, 2002, p. 117). Grande parte da documentação que acessamos através de pesquisas é escrita, porém, existem várias possibilidades de se conseguir informação sobre um fato histórico, inclusive através de entrevistas, de diálogos que obtemos com pessoas direta ou indiretamente relacionadas com aquele objeto. Através das entrevistas, os elementos históricos informativos da memória são registrados, guardados e se convertem em documentos. Então a memória arquivada, documentada, se torna oficial. O passado espelhado no presente reproduz, através de narrativas, a dinâmica da vida pessoal em conexão com os processos coletivos. Por conseguinte, a reconstituição dessa dinâmica pelo processo de recordação, que inclui ênfases, lapsos, esquecimentos e omissões, contribui para a restauração do que se passou segundo o olhar de cada depoente.

Nos processos das memórias estão presentes as dimensões do tempo individual, que é um roteiro bibliográfico, e do tempo coletivo, isto é, o social, seja local, regional, nacional e até internacional, quando os depoentes recorrem a expressões como: “no meu tempo...”, “quando teve...”, “quando surgiu...” etc., e a memória é ativada a partir do momento que é instigada pelo pesquisador. História, tempo e memória são processos interligados a partir de então. Neste trabalho, optamos pela forma original da fala, coletada nas entrevistas, sem correções ortográficas, pois acreditamos que a língua é um organismo vivo, e que a fala, de acordo com a sociolinguística, vai variar conforme o espaço, o tempo, a história e o falante.

A princípio partimos da hipótese de que a comunidade se utilizava exclusivamente da oralidade para preservar sua história, entretanto, percebemos

que seus moradores utilizam vários mecanismos de comunicação para se manterem e serem reconhecidos enquanto comunidade, e, a partir disso, preservarem sua história. Pretendemos apresentar todas essas etapas nesta dissertação, que possui três capítulos.

Durante a pesquisa, trabalhamos com fontes orais, reunidas em pesquisa de campo realizada com base nos aportes da História Oral (Alberti, 2005), em um diálogo que entrelaça a História e a Comunicação que a comunidade Barra da Aroeira se utiliza e se apropria para manter vivas suas tradições e sua história. Os primeiros contatos com moradores da comunidade Barra da Aroeira datam de 2018, durante uma reunião com representantes do Governo do Estado do Tocantins e da Universidade Federal do Tocantins (UFT), para tratar sobre um projeto a ser executado na comunidade. Naquela ocasião, os dados apresentados chamaram a atenção: de acordo com a Cartilha Projeto Estruturante Raio de Sol, da Secretaria do Desenvolvimento da Agricultura e Pecuária do Estado do Tocantins (TOCANTINS, 2018), a renda média per capita da Comunidade Barra da Aroeira é de R\$ 187,83 mensais, sendo que 96,4% se encontram em situação de vulnerabilidade à pobreza. Por se tratar de uma comunidade com uma quantidade razoável de hectares, o índice de pobreza foi inquietante.

O dia 17 de dezembro de 2019 marca a primeira vez que estivemos nas terras da comunidade com o objetivo de desenvolver esta pesquisa. Seguimos de carro pelo asfalto, quando foi avistada a placa que informava: Barra da Aroeira. Atravessamos a ponte sobre o córrego Brejo Grande e, já em uma rua de terra, à esquerda, com várias mangueiras, avistamos as primeiras casas, a casa da associação de moradores e, mais à frente, uma casa onde pedimos informação sobre onde morava a presidente da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira. Assim, o primeiro contato foi estabelecido. Nesta primeira visita ao local, encontramos algumas resistências dos moradores para participar de um estudo/pesquisa acadêmica. Segundo a presidente da associação, Maria de Fátima Rodrigues, na comunidade, nem todos se sentem à vontade em compartilhar suas histórias com quem vem de fora, e que a universidade se aproveita deles (da história, do território, do saber, do modo de produção) e não dá nada em troca, nada de volta, não beneficia em nada a

comunidade, enfim, o argumento é de que eles não "veem" o retorno destas pesquisas.

Contudo, após vários contatos e o estabelecimento de uma relação de confiança entre nós, as primeiras entrevistas foram realizadas em 8 de fevereiro de 2020, ocasião em que foram entrevistadas quatro pessoas com idades acima de 50 anos, todas descendentes diretas do patriarca fundador da comunidade, Félix José Rodrigues. Recolhemos, entre membros idosos da comunidade, suas lembranças do tempo passado, de quando havia fartura, tanto de terra quanto de alimentos. Durante as entrevistas, foi percebida a importância dessas memórias, que, apesar de individuais, foram, muitas delas, coletivizadas pela comunidade. A escolha da idade (acima de 50 anos) baseia-se no argumento de Gwyn Prins (1992, p. 191), para quem a bioquímica da memória é ainda pouco compreendida, mas testes sobre diferentes tipos de memória tendem a concordar com a de longo prazo, especialmente em indivíduos que estão na fase de revisão de vida. Uma cultura se mantém através da transmissão de seus saberes de geração em geração, encontrando transformações e atualizações, repassando adiante aquilo que aprendeu e criou.

Para Walter Benjamin (2012, p. 163), o ancião torna-se um narrador e transforma suas experiências na experiência de quem as ouve, de modo que a vida do velho só tem alegria se encontrar ouvidos que ouçam e repassem sua vivência em uma obra de vida, numa época do transcurso histórico. Geralmente é papel dos mais velhos serem os guardiões e transmissores das tradições, da sabedoria de cada povo, responsáveis por transmitir a cultura e os costumes para os mais novos. Nesse sentido, um dos critérios adotados para escolher as pessoas a serem entrevistadas, já que duas estão na faixa de 40 a 50 anos, foi o de terem em comum as suas origens e serem depositárias de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressa-se nas lembranças coletivas; que partilham experiências comuns e tenham a constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e de construção de um espaço único – terras de remanescentes, um pertencimento que engendra uma rede de parentesco.

A temática central das entrevistas girou em torno da percepção e da relação que os moradores têm com o lugar, sobre a história contada da fundação da comunidade, da memória sobre sua infância, sua família, das festas que são

realizadas há décadas, sobre a culinária que ainda predomina, enfim, os saberes e os fazeres. As narrativas temáticas são as que se referem às experiências ou processos específicos vividos ou testemunhados pelos entrevistados. Retornamos à comunidade no dia 21 de novembro de 2020, seguindo todos os protocolos para evitar o contágio pelo Novo Coronavírus (Covid-19)¹. Foi quando conversamos sobre a situação vivida em tempos de pandemia, que no Brasil têm afetado com bastante intensidade as comunidades tradicionais, como os quilombolas, indígenas e ribeirinhos. Recolhemos as assinaturas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido das pessoas entrevistadas, conforme orientação em trabalhos com a utilização de fonte oral. Comentamos ainda, sobre a representatividade dos candidatos eleitos na disputa das eleições municipais, ocorridas na semana anterior, 15 de novembro.

Neste trabalho, vamos nos apropriar da referência de escravo para escravizado, concordando com Kabengele Munanga (2010²). Ele defende que a palavra “escravo” sugere que seja uma característica e condição inerente à pessoa, como se a chamasse de “ser humano”, sendo que é algo que foi imposto em algum momento da vida, ainda que tenha sido desde o ventre da mãe, porque o homem nasce livre até que alguém o escravize. Por isso, adotaremos o termo “escravizado”, uma vez que este indica que foi uma situação imposta a ela em algum momento de sua vida.

No primeiro capítulo, será feita uma explanação acerca do contexto histórico, começando com a chegada dos primeiros negros escravizados ao Brasil, posteriormente na região Amazônica, e a chegada dos primeiros Rodrigues na região do então Norte Goiano. A inserção da contextualização da região Amazônica neste trabalho se justifica pela Constituição de 1988, que criou

1 A COVID-19 é uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, descoberto em 2019, que não havia sido identificado anteriormente em seres humanos. Mais de 200 países relataram casos da doença e a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou o surto como uma pandemia, que é uma epidemia que ganha escala global. Só no Brasil, em 30 de setembro de 2021, foram registrados mais de 596.800 mortes e 21.425.777 casos da doença, desde o início da pandemia, em março de 2020. Disponível em www.gov.br/saude. Acesso em 30 de setembro de 2021.

2 Entrevista concedida ao Pambazuka News – Voices for freedom and justice. Disponível em: <<https://www.pambazuka.org/pt/security-icts/nova-legisla%C3%A7%C3%A3o-e-pol%C3%ADtica-de-cotas-desencadeariam-ascens%C3%A3o-econ%C3%B4mica-e-inclus%C3%A3o-dos>>. Acesso em 28 de out. 2019.

o Estado do Tocantins pelo desmembramento do estado de Goiás, quando também se convencionou que o novo estado pertenceria à Região Norte, devido ao fato de ser uma área de transição entre o cerrado e a floresta Amazônica, onde está localizada a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira. Vamos discorrer sobre a construção da comunidade, e tratar do que permanece de manifestações culturais e do modo de viver desta comunidade centenária. Nesse capítulo, teremos o suporte teórico, especialmente sobre memória, de autores como Halbwachs, Pierre Nora, Meneses e outros.

No segundo capítulo, contextualizamos a luta em torno das suas reivindicações mais importantes, a demarcação dos seus territórios e suas respectivas titulações. Situaremos, também, como está o processo que teve início em 2004, com o reconhecimento de Comunidade Quilombola pela Fundação Cultural Palmares e posteriores avanços, como, em 2006, com o primeiro passo para a titulação da terra pelo Incra. Segundo dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo (2019), no Brasil, apenas 9% das comunidades quilombolas vivem em áreas tituladas. São cerca de 1.700 processos tramitando no Incra, sendo que 44% deles foram abertos há mais de 10 anos. Já 85% dos processos não contam sequer com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), fase inicial que identifica os limites do território quilombola a ser titulado. Para o desenvolvimento desse capítulo, nos apropriamos da legislação que rege o processo de titulação, especialmente a Constituição Federal (1988), decretos e leis complementares, bem como os dados atualizados sobre as comunidades quilombolas que constam no Incra, Fundação Cultural Palmares, Governo do Tocantins, Comissão Pró-Índio de São Paulo, dentre outros.

A forma com que a comunidade lida e trata a comunicação como um veículo, uma ponte para negociar com o mundo externo, utilizando mecanismos de aceitação do discurso para uso e usufruto próprio será tratada no terceiro capítulo, sob a perspectiva da teoria de Michel de Certeau, em sua obra *A Invenção do Cotidiano. As Artes de Fazer (1998)*, onde se critica a suposta tendência de submissão à manutenção do que está estabelecido como verdade. Segundo o autor, as práticas, estratégias e táticas, são apropriadas pelos grupos que desenvolvem uma prática criativa, de viver da melhor maneira as injustiças

da ordem social e a violência das coisas forçadas. Para o historiador, as práticas sociais se constituem como estratégias e estabelecem táticas, nas quais o fraco usa o forte para resistir à realidade imposta. Busca uma compreensão das estratégias e táticas utilizadas pelos grupos para demonstrarem sua insatisfação com o *status quo* sem praticarem atos e atitudes que chamem atenção, que os coloquem em risco social, aparentemente se adequando ao ambiente proposto e estabelecido pelas classes que dominam, mas transformando o espaço com suas maneiras de expressar-se, das práticas e artes de fazer, sem perder sua cultura. Além de Certeau, outros autores nos ajudaram no suporte teórico deste capítulo, como Marques de Melo, Marshall McLuhan, Lúcia Santaella e Vera Veiga França.

Defende-se, neste trabalho, as formas de comunicação tradicionais ou contemporâneas, que permanecem no processo de comunicação, que não estão, necessariamente, ligadas ao sistema de transmissão/recepção entre meios de comunicação e pessoas, mas relacionadas à interação social entre os indivíduos da comunidade com seu passado, visando preservá-lo para o conhecimento das futuras gerações. Para Vera Veiga França (2001, p. 5), fechar o objeto da comunicação no campo das mídias é uma operação redutora, ao excluir as inúmeras práticas comunicativas que edificam e marcam a vida social – e não passam pelo terreno das mediações tecnológicas (por exemplo, o rumor, as relações de vizinhança e suas formas comunicativas, os teatros ou encenações urbanas – entre outras). Não importa o quão abundantes, espalhadas e permeadas em outras atividades sejam determinadas práticas que chamamos “comunicativas”. “A especificidade vem do olhar, ou do viés, que permite vê-las e analisá-las enquanto comunicação, isto é, na sua natureza comunicativa” (FRANÇA, 2001, p. 6). É nesse sentido que se dá a importância de se utilizar a comunicação para responder às indagações de como são feitas a transmissão e preservação da história e quais mecanismos são utilizados pela comunidade no enfrentamento aos problemas, de como eles vêm lutando pelo direito de serem agentes de sua própria história.

2 CAPÍTULO I - CONTEXTO HISTÓRICO: PASSADO E PRESENTE

Comparar tragédias não é tarefa fácil, mas poucas vezes a humanidade foi capaz de atrocidades com a dimensão da escravidão moderna e o comércio de pessoas. Neste primeiro capítulo apresentaremos uma explanação acerca do contexto histórico, começando com a chegada dos primeiros negros escravizados ao Brasil, posteriormente na região Amazônica, e a chegada dos primeiros Rodrigues na região do então Norte Goiano. Vamos discorrer sobre a Constituição Federal de 1988, a ressignificação dos quilombos e a organização da Comunidade Quilombola Barra da Aroeira que possui identidade territorial desde 1871, assim como sobre as suas manifestações e práticas culturais.

2.1 Rota dos escravizados africanos no Brasil - Da África aos quilombos

Com uma ampla historiografia disponível, é de conhecimento que a escravidão nas Américas contabilizou cerca de 15 milhões de africanos, homens, mulheres e crianças, que foram arrancados de suas terras e tiveram seus corpos comercializados como produto³. A Figura 1 representa as rotas utilizadas pelos navios com os escravizados africanos partindo do continente africano, tendo como destinos a Europa e as Américas do Norte e do Sul. Neste capítulo, intencionamos apresentar um breve panorama deste contexto.

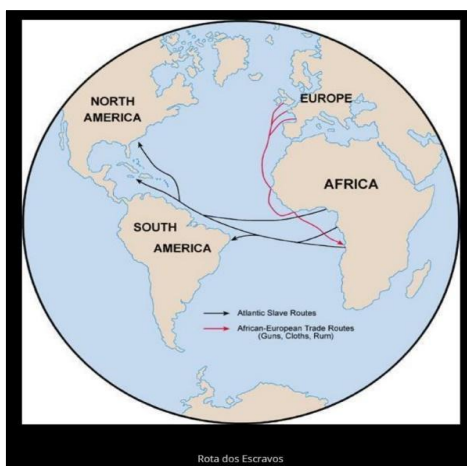
3 Vide: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Africanos Livres**: a abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

Para uma história do negro no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988.

GATES JR., Henry Louis. **Os Negros na América Latina**. Traduzido por: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Figura 1: Rota dos escravizados saindo da África para os demais continentes



Fonte: Portal Geledés, 2020

No Brasil, a chegada de escravizados da África teve início já nas primeiras décadas de colonização. Como nos demais países do continente, havia os indígenas, que, de início, foram utilizados para o trabalho, tanto escravizado quanto por meio de transações de escambo. Porém, após o fortalecimento do lucrativo tráfico negreiro, que garantia grande acumulação de recursos à Metrópole, a mão de obra indígena foi sendo progressivamente reduzida, até sua abolição oficial, com proibição da escravidão e ou cativeiro dos índios pela Lei de 1º de abril de 1680, o Regimento de 1680⁴. Em meados do século XVIII, as Reformas Pombalinas e as Leis de Liberdade de 1755 proibiam a escravização e qualquer tipo de discriminação contra os indígenas da América portuguesa. Mas, até as reformas pombalinas, a legislação acerca dos índios oscilou bastante: permitiu o cativeiro por resgate e guerras justas em diferentes momentos e partes da colônia; tolerou a administração particular dos índios por moradores; e garantiu a vida comunitária em aldeamentos, sob a tutela de missionários. As novas leis e recomendações editadas durante o consulado pombalino procuraram consolidar a liberdade dos índios e inovar as relações sociais, principalmente por meio da proposta de equiparação de índios e portugueses em termos de privilégios políticos e distinção social (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 69-90).

4 BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983. P. 107-108.

O historiador Luiz Felipe de Alencastro⁵ defende que o total de africanos desembarcados no Brasil, em cerca de 14.910 viagens transcorridas nos três séculos, 1550-1850, atinja 4, 9 milhões, incluindo os anos do tráfico clandestino (1831-1850). O comércio era altamente lucrativo e os traficantes portugueses fizeram fortunas. Diversos grupos étnicos ou "nações", com culturas também distintas, foram trazidos para o Brasil. A Guiné e o Sudão, ao norte da linha do Equador, o Congo e Angola, no centro e sudoeste da África e a região de Moçambique, na costa oriental, foram as principais áreas fornecedoras. As regiões que mais receberam navios negreiros foram as regiões costeiras da Bahia, Pernambuco, Maranhão e Rio de Janeiro. As viagens duravam, aproximadamente, 45 dias, dependendo do tipo de embarcação, onde, amontoados e em condições sub-humanas, muitos negros morriam de fome ou doenças, muitas vezes durante as viagens, antes de conseguirem chegar ao continente.

Os homens estavam empilhados no porão à cunha, acorrentados por medo de que se revoltem e matem todos os brancos a bordo. Às mulheres reservava-se a segunda meia-porta, as grávidas ocupavam a cabine da polpa. As crianças apinhavam-se na primeira meia-porta como arenques num barril. Se tinham sono, caíam uns sobre os outros. Havia sentinas para satisfazer as necessidades naturais, mas como muitos temiam perder seus lugares, aliviavam-se onde estavam, em especial os homens, cruelmente comprimidos uns contra os outros. O calor e o mau cheiro tornavam-se insuportáveis (MATTOSO, 1990, p. 159).

Conforme descrito por Joseane Maia Santos Silva (2016), a constituição do território brasileiro se deu por meio da doação de sesmarias pelo rei de Portugal, Dom Fernando I, que, em grande parte, foram destinadas para o cultivo de grandes monoculturas, como a cana-de-açúcar (Nordeste) e posteriormente o café (Sul/Sudeste), além da mineração (Sudeste/Centro). Para que essas atividades fossem executadas, os proprietários das sesmarias necessitavam de mão de obra, praticamente inexistente na Colônia, problema que foi solucionado com o trabalho escravo, que, apesar de períodos diferenciados, acarretou um intenso fluxo de deslocamento destes. "E foi durante o final do século XVIII e

5 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **África, números do tráfico atlântico**. In Lilia M. Schwarcz e Flávio Gomes, *Dicionário da Escravidão e Liberdade*, Companhia das Letras, São Paulo, 2018, pp. 57-63.

começo do XIX quando o café fazia a riqueza dos produtores que o país teve seu maior contingente de escravos” (SILVA, 2016, p. 5).

Os escravizados trabalhavam na agricultura, nos ofícios e nos serviços domésticos e urbanos. Os “negros de ofício”, como eram chamados, eram os trabalhadores especializados na moagem da cana e no preparo do açúcar, em trabalhos de construção, carpintaria, olaria, sapataria, ferraria etc. No século XIX, trabalharam como operários nas primeiras fábricas. Já os que cuidavam do serviço das casas-grandes e habitações urbanas, como carregar água, retirar o lixo, além de transportar fardos e os seus senhores em redes, cadeiras e palanquins eram chamados de domésticos e escolhidos, em geral, entre os mais “sociáveis” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 64). Em seus estudos, Mattos, Abreu e Guran (2014), pesquisaram acerca do comércio negreiro, e relatam que a execução do tráfico atlântico de africanos escravizados envolveu a construção de portos, locais de quarentena e venda de africanos recém-chegados nas diversas cidades portuárias ao longo do período colonial. Somente a partir do final do século XVIII é que o comércio negreiro começou a perder legitimidade no mundo, até se tornar ilegal na maioria dos países no início do século XIX. Mesmo com a promulgação da primeira lei, em 7 de novembro de 1831, pelo governo imperial brasileiro, proibindo a entrada de escravizados africanos no país, prevendo pesadas penas para quem vendesse, transportasse ou comprasse africanos traficados para o território brasileiro, as autoridades foram condescendentes com os horrores do tráfico. “Mesmo com o tráfico condenado internacionalmente, mais de 750 mil pessoas foram contrabandeadas para o Brasil” (MATTOS, ABREU e GURAN, 2014, p. 261).

A historiadora Beatriz Mamigonian (2017) argumenta que a Lei de 1831, que proibiu o tráfico transatlântico de escravizados para o Brasil, teve impacto social e político, pois os debates promovidos, a favor e contra, bem como as condições de como seria sua aplicação serviram de argumentação à resistência escrava e ao abolicionismo e legitimou a pressão diplomática da Inglaterra sobre o Brasil:

Esses foram declarados livres com base no Decreto de 12 de abril de 1832, que regulamentava a Lei de novembro de 1831 e estabelecia os procedimentos em casos de apreensões de pessoas cujo estatuto era incerto, além de prever denúncias de escravização ilegal por parte dos

próprios africanos. O decreto determinava a vistoria de todos os barcos que entrassem ou saíssem dos portos, fosse por autoridades alfandegárias, policiais ou judiciais, a fim de conferência dos documentos e indagações sobre a carga, o destino, a duração da viagem e “qualquer outra circunstância por onde se possa conjecturar haver conduzido pretos africanos”. O decreto ordenava ainda o depósito daqueles que estivessem “nas circunstâncias da lei, sejam eles escravos ou libertos”, e a prisão em flagrante dos importadores, para serem julgados por juízes criminais. A Marinha brasileira, naqueles anos, colaborava com a britânica e foi responsável pela apreensão da escuna Maria da Glória, em 1833, do patacho Santo Antônio, em 1834, e do patacho Continente, da escuna Angélica, do brigue Amizade Feliz e do patacho Novo Destino, em 1835. Mas a Polícia, seus informantes e os juízes de paz também apreenderam centenas de africanos novos em terra naqueles anos (MAMIGONIAN, 2017, p. 65-66).

Mamigonian justifica que, ao se permitir que as denúncias de escravização ilegal viessem dos próprios africanos, apresentava um risco para os possuidores de escravos novos, sendo difícil imaginar que os africanos importados ilegalmente desconhecêssem seu direito à liberdade. Ela aponta que os procedimentos adotados trouxeram, para alguns casos, uma mudança na forma de tratamento dos africanos recém-desembarcados. A autora defende que, entre os anos de 1831 e 1834, vários africanos receberam cartas de emancipação, sendo recolhidos à Casa de Correção, para que o Ministério da Justiça se preparasse para a sua reexportação. A partir de 1834, foram realizados leilões públicos para alugar os africanos livres aos que oferecessem o melhor preço de serviço, que seria depositado em um fundo público para pagar as despesas com alimentação e saúde até que fossem repatriados. Embora a reexportação não tenha se efetivado, vários escravizados, agora emancipados, passaram a prestar serviço e, com isso, receber salário e viver livremente em território brasileiro.

Houve exceção, segundo Mamigonian, no início de 1836, duzentos ou trezentos africanos livres da escuna Emília se preparavam para retornar à África, após cumprirem o serviço compulsório nesse período de mudanças administrativas e grande alvoroço político.

No início de 1836, instruídos pelo ministro Palmerston para descobrir o paradeiro dos africanos resgatados do tráfico catorze anos após sua emancipação, os comissários britânicos George Jackson e Frederick Grigg relataram ter procedido a investigações a partir de uma informação de que duzentos ou trezentos africanos livres se preparavam para retornar à África. Os detalhes da operação eram bem interessantes: os africanos tinham fretado um navio britânico por cinco contos de réis (5:000\$000) para levá-los a Onim, na Costa da Mina. Os comissários relataram que: “a empreitada era chefiada por um negro

livre, um dos do carregamento de escravos do Emília, e que, tendo adquirido alguma propriedade e muita influência sobre seus conterrâneos emancipados, usou disto para engajá-los a retornar à sua terra natal e para facilitar, tinha vendido vários escravos de sua propriedade e alforriado seis outros que o acompanhariam” (MAMIGONIAN, 2017, p. 68).

Segundo a historiadora, no contexto da Lei Eusébio de Queirós, os abolicionistas brasileiros se mobilizaram em torno do que mandava a regra de 1831 quanto à liberdade dos escravizados ilegalmente introduzidos no país.

O ano de 1850 é marcado pela proibição do tráfico negreiro, por meio da Lei Eusébio de Queirós, e o decreto que instituía a Lei de Terras, que implementa o regime jurídico da propriedade privada da terra no Brasil, condicionando a obtenção da propriedade da terra exclusivamente à compra e venda. Assim, todo aquele que quisesse ser proprietário de terras no Brasil deveria comprá-la do Estado. Esse novo regime jurídico da terra no Brasil inviabilizou que muitas pessoas, com pouco ou nenhum recurso financeiro pudessem adquirir uma terra ou regularizar a posse que exerciam. Num cenário em que se percebia a possibilidade de abolição da escravidão, essa foi uma forma de evitar que negros e negras, entre outros tantos grupos sociais marginalizados, tivessem acesso seguro à terra. Para os autores Mattos, Abreu e Guran (2014), a questão fundiária no Brasil está vinculada à sorte da população negra, pois, ao instituir que as terras deveriam ser “compradas”, naturalmente os negros foram excluídos do processo. Não possuíam a possibilidade de adquirir terras pela compra, embora a questão da obrigatoriedade da compra de terras afetasse ainda imigrantes e brasileiros brancos e pobres, pois, também para estes a terra se tornou mais difícil. Eliminava-se, por antecipação, a possibilidade de criação de um campesinato negro autônomo e estável, que, em algum grau, redimisse os males da escravidão, oficialmente extinta apenas em 1888. Foram libertados, mas marginalizados na sociedade.

Contudo, para os negros essa questão levou a uma maior marginalização, visto que se o negro não tinha terras para sua subsistência, tampouco tinha outras possibilidades de garantir seu sustento. O escritor Machado de Assis⁶ aborda com ironia a questão da abolição da escravatura, que havia ocorrido no

6 Texto extraído do livro, ASSIS, Machado de. Obra Completa, Vol III. 3ª edição. José Aguilar, Rio de Janeiro. 1973. p. 489 – 491.

dia 13 de maio de 1888, em uma crônica publicada no jornal Gazeta de Notícias, em 19 de maio de 1888.

Bons dias!

Eu pertenço a uma família de profetas après coup, post factum, depois do gato morto, ou como melhor nome tenha em holandês. Por isso digo, e juro se necessário fôr, que tôda a história desta lei de 13 de maio estava por mim prevista, tanto que na segunda-feira, antes mesmo dos debates, tratei de alforriar um molecote que tinha, pessoa de seus dezoito anos, mais ou menos. Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar.

Neste jantar, a que meus amigos deram o nome de banquete, em falta de outro melhor, reuni umas cinco pessoas, conquanto as notícias dissessem trinta e três (anos de Cristo), no intuito de lhe dar um aspecto simbólico.

No golpe do meio (coup du milieu, mas eu prefiro falar a minha língua), levantei-me eu com a taça de champanha e declarei que acompanhando as idéias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio; que entendia que a nação inteira devia acompanhar as mesmas idéias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado.

Pancrácio, que estava à espreita, entrou na sala, como um furacão, e veio abraçar-me os pés. Um dos meus amigos (creio que é ainda meu sobrinho) pegou de outra taça, e pediu à ilustre assembléia que correspondesse ao ato que acabava de publicar, brindando ao primeiro dos cariocas. Ouvi cabisbaixo; fiz outro discurso agradecendo, e entreguei a carta ao molecote. Todos os lenços comovidos apanharam as lágrimas de admiração. Caí na cadeira e não vi mais nada. De noite, recebi muitos cartões. Creio que estão pintando o meu retrato, e suponho que a óleo.

No dia seguinte, chamei o Pancrácio e disse-lhe com rara franqueza:

– Tu és livre, podes ir para onde quiseres. Aqui tens casa amiga, já conhecida e tens mais um ordenado, um ordenado que...

– Oh! meu senhô! fico.

– ...Um ordenado pequeno, mas que há de crescer. Tudo cresce neste mundo; tu crescestes imensamente. Quando nasceste, eras um pirralho dêste tamanho; hoje estás mais alto que eu. Deixa ver; olha, és mais alto quatro dedos...

– Artura não qué dizê nada, não, senhô...

– Pequeno ordenado, repito, uns seis mil-réis; mas é de grão em grão que a galinha enche o seu papo. Tu vales muito mais que uma galinha.

– Justamente. Pois seis mil-réis. No fim de um ano, se andares bem, conta com oito. Oito ou sete.

Pancrácio aceitou tudo; aceitou até um peteleco que lhe dei no dia seguinte, por me não escovar bem as botas; efeitos da liberdade. Mas eu expliquei-lhe que o peteleco, sendo um impulso natural, não podia anular o direito civil adquirido por um título que lhe dei. Êle continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos.

Tudo compreendeu o meu bom Pancrácio; daí pra cá, tenho-lhe despedido alguns pontapés, um ou outro puxão de orelhas, e chamo-lhe bêsta quando lhe não chamo filho do diabo; cousas tôdas que êle recebe humildemente, e (Deus me perdoe!) creio que até alegre.

O meu plano está feito; quero ser deputado, e, na circular que mandarei aos meus eleitores, direi que, antes, muito antes da abolição legal, já eu, em casa, na modéstia da família, libertava um escravo, ato que comoveu a tôda a gente que dêle teve notícia; que êsse escravo tendo aprendido a ler, escrever e contar, (simples suposições) é então professor de filosofia no Rio das Cobras; que os homens puros, grandes e verdadeiramente políticos, não são os que obedecem à lei, mas os que se antecipam a ela, dizendo ao escravo: és livre, antes que o digam os poderes públicos, sempre retardatários, trôpegos e incapazes de restaurar a justiça na terra, para satisfação do céu.

Boas noites. (ASSIS, 1973. p. 489 – 491)

Assim, o negro foi colocado à margem da história como sujeito e visto apenas como um objeto no sentido literal do termo, mesmo após o término do regime escravista.

[...] o negro acaba perdendo o hábito de qualquer participação ativa, até o de reclamar. Não desfruta de nacionalidade e cidadania, pois a sua é contestada e sufocada, e o colonizador não estende a sua ao colonizado. Consequentemente, ele perde a esperança de ver seu filho tornar-se um cidadão [...]. No cotidiano, o negro vai enfrentar o seu inverso, forjado e imposto. Ele não permanecerá indiferente. Por pressão psicológica, acaba reconhecendo-se num arremedo detestado, porém convertido em sinal familiar. A acusação perturba-o, tanto mais porque admira e teme seu poderoso acusador. Perguntar-se-á afinal se o colonizador não tem um pouco de razão. Será que não somos mesmo ociosos e medrosos, deixando-nos dominar e oprimir por uma minoria estrangeira? A tecnologia superdesenvolvida trazida pelo branco ajudaria a instaurar uma situação de crise na consciência do negro (MUNANGA, 1986, p. 23 e 26).

Com um passado não tão distante de escravização, inicialmente trazido da África e de muitos outros que já nasceram aqui sob o regime de escravidão, o corpo do negro foi posto no lugar de mercadoria à disposição de um país em construção, ou seja, o Brasil foi construído à custa da força do trabalho dos negros escravizados. Os descendentes escravizados no Brasil resistiram de várias maneiras ao cativo, uma vez que não eram passivos à sua situação e resistiam ao trabalho escravo de diversas maneiras. Há registros de revoltas escravas em diversas províncias, especialmente na Bahia, Minas Gerais e Rio

de Janeiro. A que mais teve repercussão foi o Levante dos Malês, em 24 e 25 de janeiro de 1835, em Salvador, na Bahia⁷. A revolta teve um caráter essencialmente urbano, contou com mais de 600 insurgentes africanos que se juntaram em torno de um objetivo em comum: lutar contra a exploração e a dominação da coroa portuguesa e dos senhores baianos. Esse episódio de resistência durou menos de 24 horas, pois os insurgentes estavam mal instrumentalizados belicamente frente as tropas imperiais. O levante resultou em cerca de 80 mortos, centenas de feridos e presos. Os líderes foram torturados e enforcados em praça pública. Os demais condenados foram vendidos para outras províncias e os libertos enviados de volta à África.

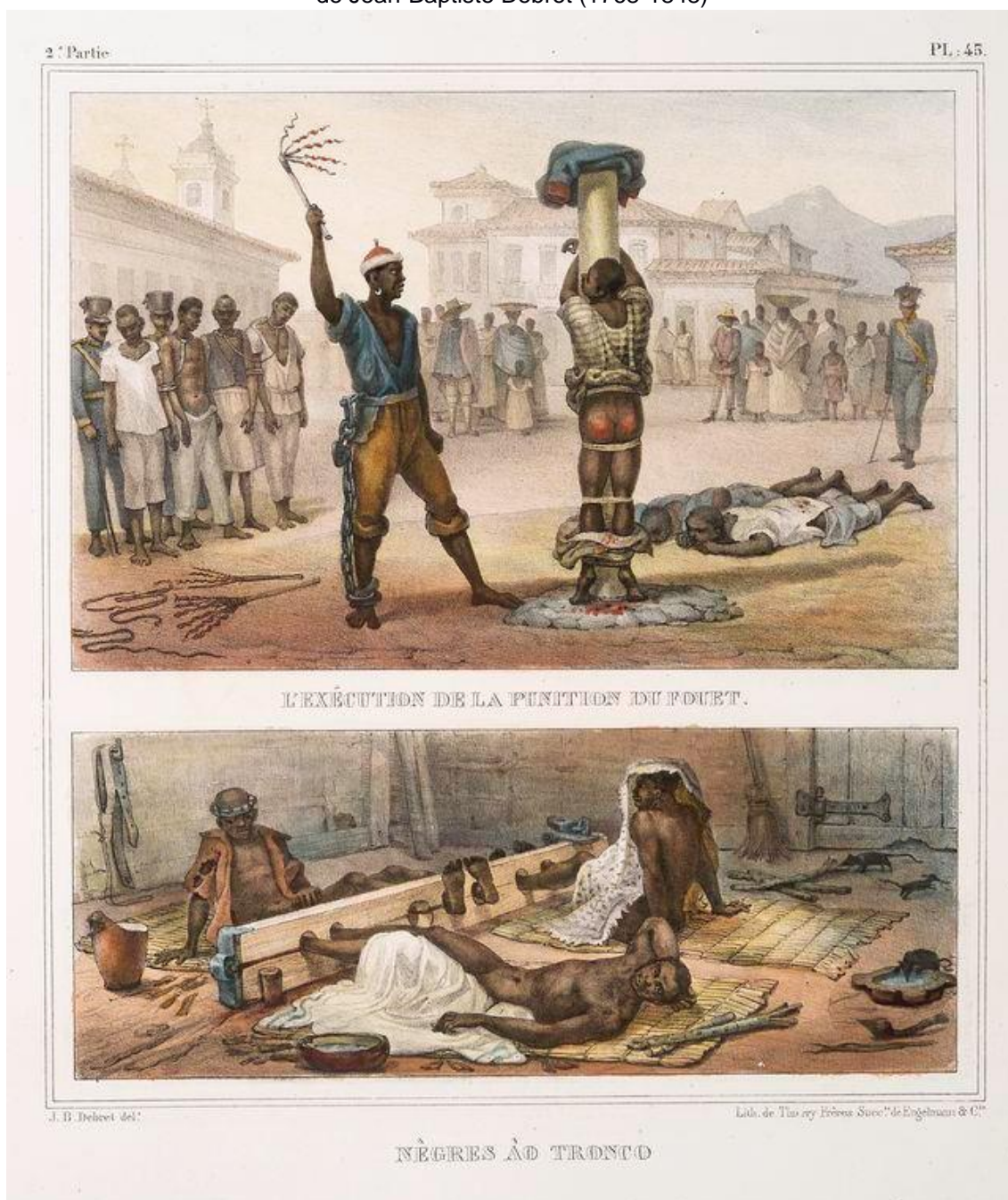
Segundo Flávio dos Santos Gomes (2015) durante o período da escravidão era comum o uso de chicotadas, açoites, troncos e prisões, por causa disso ocorreram muitas formas de protesto pelos escravizados, desde insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução das tarefas; sendo que a fuga não era uma das opções mais seguras, pois, além de não terem para onde ir e se esconder, os fazendeiros – através dos capitães do mato e das autoridades – perseguiram os fugitivos, que, se fossem encontrados, eram açoitados em troncos. Se fossem a julgamento por algum crime ou delito, também eram açoitados, como descrito no Código Criminal de 1830 especificamente no art. 30: “se o condenado for escravo ele não vai para a cadeia, a pena é transformada em açoite”⁸. Assim, o escravizado era açoitado publicamente, humilhado, torturado, conforme ilustrado na gravura de Jean-Baptiste Debret (1768-1848)⁹, Figura 2.

7 REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

8 Lei de 16 de dezembro de 1830, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em 11 de março de 2021.

9 Título: L'exécution de la punition du fouet. Nègres ao tronco. Acervo da Biblioteca Brasileira, disponível no link: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3746>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

Figura 2: Escravizado sendo açoitado publicamente, torturado, conforme ilustrado na gravura de Jean-Baptiste Debret (1768-1848)



Fonte: Acervo da Biblioteca Brasileira, 2020.

2.2 A chegada dos africanos na região Amazônica

Na Amazônia colonial, o efetivo estabelecimento português se deu desde o século XVII, percorrendo rios com expedições, com sua política de povoamento e aldeamento missionário e construindo fortificações para marcar sua presença. O controle da mão de obra indígena, territorial e a comercialização era disputado com holandeses, espanhóis, ingleses e franceses. E foi dessa forma, com muita

disputa de poder, interesses, acordos e tratados, que foi construída a história da Amazônia. Neste tópico, propomos uma breve narrativa histórica sobre a presença do negro africano escravizado na região.

Durante muitas décadas, havia o pensamento de que a Amazônia era formada por uma população predominantemente indígena e com a participação de brancos, ignorando-se a dimensão da presença negra na região. Tal equívoco se encontra no senso comum, sendo resultado da falta de conhecimento dos processos histórico-sociais, que, por muito tempo, negligenciaram o olhar sobre a presença de uma cultura negra em terras amazônicas. Outro fator que deve ser citado é que, durante muitos anos, grande parte do que se conhece hoje pela Amazônia pertencia aos espanhóis – graças ao Tratado de Tordesilhas, assinado com Portugal em 1494 – e, portanto, as primeiras expedições à região ocorreram somente a partir de 1540. Apesar de a maior parte da terra estar sob domínio dos espanhóis, foram os portugueses que mais se interessaram pela Amazônia, de que era preciso protegê-la da invasão de outros países, como Inglaterra, França e Holanda. A região era de interesse da Coroa Portuguesa, que, em 1637, encomendou a primeira grande expedição à região, com cerca de 2 mil pessoas (SAMPAIO, 2007).

No entanto, desde a década de 1980, tem ocorrido a desmistificação da crença de uma identidade regional restrita à cultura indígena, a qual é característica, mas não a única. Esse cenário vem sendo revertido em razão da expansão dos estudos sobre a escravidão africana e as experiências de trabalhadores cativos e libertos, ancorados em sólida pesquisa documental, novas temáticas e métodos, que demonstram que a Amazônia também teve a presença significativa do negro.

O historiador Dante Ribeiro da Fonseca (2011) argumenta que a base empírica que resultava em ocultar ou minimizar os papéis representados pela população de origem africana na Amazônia estava em grande parte calcada em argumentos quantitativos. Durante o período colonial, os navios negreiros provenientes da costa da África destinavam-se preferencialmente aos ricos portos do litoral do Nordeste brasileiro, notadamente Bahia e Pernambuco. A “carga” desses navios, os africanos escravizados, era distribuída pela extensa área de produção da maior riqueza da Colônia, maior mesmo que o ouro, o

açúcar. Contrapondo-se ao rico mercado do açúcar, encontrava-se a distante Amazônia. A região, portanto, foi enquadrada em um mercado secundário de compra de escravizados de origem africana.

O número reduzido de negros resultou em impacto modesto na economia local, mas não nos aspectos histórico-sociais, e o espaço historiográfico disponibilizado foi proporcional ao quesito econômico, com exceções importantes citadas pela pesquisadora professora Patricia Melo Sampaio:

(...) são os trabalhos de Manuel Nunes Pereira, Vicente Salles, Anaíza Vergolino-Henry, Arthur Napoleão Figueiredo e Colin MacLachlan. Mais recentes, é fundamental não esquecer as pesquisas de Rosa Acevedo-Marin, Eurípedes Funes, Flávio Gomes e José Maia Bezerra Neto. Estes (e outros) trabalhos vêm mostrando realidades diferenciadas, ajudando a jogar por terra décadas de silenciamento sobre a presença africana na região (SAMPAIO, 2007, p. 3).

Argumento também defendido por Dante Ribeiro da Fonseca (2011):

Se tão insignificante fosse, não seria objeto de campanha abolicionista na Amazônia o trabalho escravo. Por outro lado, é importante ressaltar que o elemento indígena também foi largamente utilizado como escravo, na maior parte das vezes ao arrepio da legislação que apenas em casos excepcionais permitia a escravização do nativo (FONSECA, 2011, p. 2).

No século XVII, a principal força de trabalho na região, especialmente nos estados do Maranhão e Pará, foi a indígena, livre ou escrava, no entanto, a presença africana na região não pode ser desconsiderada. Essa percepção da Amazônia como uma região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas num segundo plano, constituindo um vazio na historiografia regional, fato que fica mais evidente na ausência de estudos sobre as comunidades negras e quilombolas que se constituíram ao longo da história amazônica. Entretanto, segundo Assunção José Pureza Amaral (2010), através de relatórios de viajantes, pesquisas, teses, dissertações, a realidade das capitais, interiores e centenas de comunidades descendentes de quilombo e “um olhar de dentro” comprovaram que a Amazônia também teve a presença do negro na sua formação.

Os negros escravizados foram levados de forma sistemática para a região Norte, durante cerca de 160 anos, após terem sido introduzidos nos engenhos do interior do estado de São Paulo. Data, assim, do fim do século XVII a chegada dos africanos na Amazônia. A própria Coroa Lusa favoreceu ou fomentou não somente o comércio de africanos escravizados diretamente da África para

Belém, mas também o tráfico interno de escravizados de origem africana de outras regiões brasileiras para a Amazônia. Segundo Amaral (2010), a distribuição dos negros na região Norte ocorreu conforme o eixo econômico, cacau (Baixo Amazonas), pecuária (Marajó), cana-de-açúcar (Baixo Tocantins) e arroz (Macapá). As explorações do cacau e da castanha ganham uma forte conotação comercial e já, a partir do século XVIII, a agricultura e a pecuária passam a ter papel fundamental no território, e mais negros africanos chegam à região como escravizados (SAMPAIO, 2007).

Conforme referenciado anteriormente, com as leis publicadas em meados do século XVIII, as Reformas Pombalinas e as Leis de Liberdade de 1755, que proibiam a escravização e qualquer tipo de discriminação contra os indígenas da América portuguesa, para maior eficiência da exploração colonial, os africanos escravizados foram introduzidos de forma mais intensa, sistemática e acessível, principalmente aos proprietários de terras, promovendo profundas alterações na Amazônia.

O número de negros escravizados entrados na Amazônia Colonial foi bem menor que no Nordeste, aponta Fonseca (2011), principalmente porque a região possuía uma economia pobre, que tinha como base principal de sua economia o extrativismo, e outro motivo seria o de que um escravizado africano em Belém custava dez vezes mais que um nativo no início do século XVIII. Entretanto, essa presença não significa uma menor relevância e nem justifica uma menor importância dada pela historiografia, conforme justificado nos parágrafos anteriores pelos autores: Sampaio (2007) e Fonseca (2011).

Esse cenário se modificaria com a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, que abriu possibilidades para a colocação da força de trabalho escravizada africana em quantidade e regularidade. “Ao final do século XVIII os indivíduos escravizados representavam 22,80% do total da população amazônica, percentual bem inferior ao da província de Minas Gerais 47,99%” (FONSECA, 2011, p. 7). Ainda segundo o autor, a estimativa é que tenham sido comercializados cerca de 25 mil escravizados, na imensa área que hoje conhecemos como Maranhão, Pará, Amazonas e Mato Grosso. A população escravizada cresceu significativamente entre 1751 e 1820, quando se estabilizou e se manteve relativamente inalterada até a década de 1870,

momento marcado pela crise e posterior derrocada da escravidão no Império do Brasil.

Em meados do século XIX, desponta no Brasil a agricultura do café na região Sudeste e, no Norte, o extrativismo da borracha. As duas culturas, ao longo de mais de 60 anos, dominaram o cenário econômico nacional, com repercussões importantes sobre o curso da História do Brasil. Segundo Fonseca (2011), ambas as atividades econômicas demandaram crescentemente o aporte de mão de obra para dar suporte à sua expansão, e que a partir dos anos de 1850, quando a borracha se torna o maior produto de exportação da Amazônia, foi crescente a demanda de mão de obra para os seringais. “A produção gumífera gerava uma grande lucratividade, pois a procura crescente e acelerada impactava a alta dos preços da matéria-prima, cuja satisfação era sempre insuficiente” (FONSECA, 2011, p. 12). Para o autor, esse foi o momento em que a Amazônia, como um todo, poderia se socorrer da força de trabalho do escravizado africano para abastecer os seringais, pois, embora a base econômica em geral permanecesse no extrativismo, tratava-se agora de um produto com grande retorno que, ao longo do tempo, se tornaria tão importante para a economia nacional quanto o café.

Já no chamado “Baixo Amazonas¹⁰”, segundo o pesquisador Eurípedes Funes (1995), o negro foi empregado na lavoura cacaueteira, na agricultura de subsistência e, sobretudo, na pecuária, e que, ao longo desse período, se verifica ainda a presença da escravidão nas atividades domésticas, fazendo com que, aos poucos, o negro passasse a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica. Para Funes (1995), a ocupação do “Baixo Amazonas” foi uma decorrência da política colonial adotada para a Amazônia, não fugindo ao processo característico no qual a defesa territorial, a catequese e o aldeamento do nativo se constituíram justificativas maiores, tendo como base de sustentação econômica o extrativismo e a comercialização.

10 A Mesorregião do Baixo Amazonas, composta por importantes municípios que fomentam a economia do estado. São 13 cidades que compõem o território do Baixo Amazonas: Alenquer, Almeirim, Belterra, Curuá, Mojuí dos Campos, Faro, Juruti, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Prainha, Santarém e Terra Santa. A região ocupa uma área superior as do Reino Unido e da Coreia do Sul somadas (315,86 mil km², 25% da área do Estado do Pará), e em 2014 sua população era de 770.275 habitantes.

Assim, no século XIX já era bastante evidente a presença da população africana nas vastidões amazônicas, trabalhando com os índios nas lavouras de café, tabaco, cana-de-açúcar, na coleta de produtos da floresta, nas canoas do comércio e nos diversos núcleos urbanos existentes floresta adentro.

Diante das condições e circunstâncias do trabalho escravo, eram comuns as reações ao sistema de opressão da escravidão. Neste período, as fugas para os quilombos eram comuns, como em todas as regiões onde existia mão de obra escravizada. Sobre a formação dos quilombos apresentaremos mais informações no curso deste trabalho.

Todavia, a fuga e os quilombos não eram as únicas formas de resistência dos negros perante a escravidão: rebeliões, assassinatos, suicídios, revoltas organizadas também fizeram parte desta resistência. Na luta pela liberdade, nem sempre os negros eram vítimas, algumas vezes era preciso recuar para aguardar o momento oportuno de agir. Para Funes (2016), o escravizado não era alheio a sua condição, e que, nesta seara, lutava com as condições que lhe favorecessem, dependendo das condições de sua relação com o seu “senhor”.

Estava na relação senhor-escravo uma das principais razões das fugas, mais do que no ato de sedução de "contrabandistas" ou de hábeis sedutores. Se o escravo conquistasse, no seu cotidiano, garantias de autonomia de ação e movimento, tendo a possibilidade, mesmo mínima, de gerenciar sua vida, ele com certeza pensaria duas vezes antes de fugir. O escravo tinha a noção do momento sócio-econômico¹¹ vivido e jogava com ele no sentido de conseguir conquistas, mesmo que isso fosse visto, pelos senhores e autoridades, como atos de insubordinação, desobediência e ociosidade "típica dos cativos" (FUNES, 2016, p. 7).

O processo de fuga, individual ou coletivo, segundo Funes (1995), geralmente ocorria em época de festas e, mais especificamente, no caso da Amazônia, no período de cheias dos rios, que corresponde ao intervalo de dezembro a maio. Nessa região, as festas, em especial as dos ciclos natalino e junino, coincidem com o tempo de inverno e da castanha.

Sobre a chegada dos negros afrodescendentes no então norte goiano, hoje Estado do Tocantins, criado a partir da Constituição de 1988 pelo desmembramento do estado de Goiás, quando também se convencionou que o

11 Aqui apresentado conforme disposto no texto, com o Acordo Ortográfico em vigor, de 1º de janeiro de 2016, passou a ser: **socioeconômico**.

novo estado pertenceria à Região Norte, devido ser uma área de transição entre cerrado e a floresta Amazônica, faremos um breve resumo por entendermos a importância por se tratar da região onde está localizado o nosso objeto de pesquisa, a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira. As atividades econômicas da Província de Goiás começaram com o ouro e tudo aquilo que a exploração do metal representou, conforme apresenta a pesquisadora Tathiana Rodrigues Salgado (2019). Este primeiro ciclo inicia-se na década de 1720, com a chegada dos Bandeirantes e a ocupação oficial do território, que se estende até 1820, quando a extração aurífera deixou de ser economicamente viável, e já no final do período colonial, a contribuição da mineração para os cofres públicos foi tão irrisória que não cobria sequer os custos de manutenção das casas de fundição onde o ouro deveria ser quitado.

De acordo com Almeida (2018), no século XVII houve vários tipos de documentos que confirmam muitas bandeiras em datas diversas que atravessaram a região de Goiás; vinham da Capitania da Bahia e da capital São Paulo, as entradas eram feitas pelo norte de Goiás por canoas nos rios Paranaíba, Tocantins e Araguaia até voltarem, pelo rio Tietê, a São Paulo. Essas viagens podiam demorar três anos em média. Para a região norte da Província, atualmente Tocantins¹², a vinda dos primeiros escravizados data do final do século XVII, durante o período denominado como “ciclo”¹³ do ouro, considerado o período em que a extração e exportação do ouro figurava como principal atividade econômica na fase colonial do país, época em que foi gerado um

12 O Estado do Tocantins foi criado em 1988, pela Constituição Federal, e em 5 de outubro de 1989, foi promulgada a primeira Constituição Estadual feita nos moldes da Constituição Federal. Foram criados mais 44 municípios além dos 79 existentes, possui atualmente, 139 municípios. Ainda no Império, houve duas tentativas para se criar o Tocantins, estado ou território: a defesa de Visconde de Taunay, na condição de deputado pela Província de Goiás, propondo a separação do norte goiano para a criação da Província da Boa Vista do Tocantins, e em 1889, com o projeto de Fausto de Souza para a redivisão do Império em 40 províncias, constando a do Tocantins na região que compreendia o norte goiano. No final do século XIX e no decorrer do século XX, a ideia esteve inserida no contexto das discussões apresentadas em torno da redivisão territorial do país, no plano nacional. Mas, a concretização só veio com a Constituição de 1988 que criou o Estado do Tocantins pelo desmembramento do estado de Goiás, quando também se convencionou que o novo estado pertenceria à Região Norte, devido ser uma área de transição entre cerrado e a floresta Amazônica.

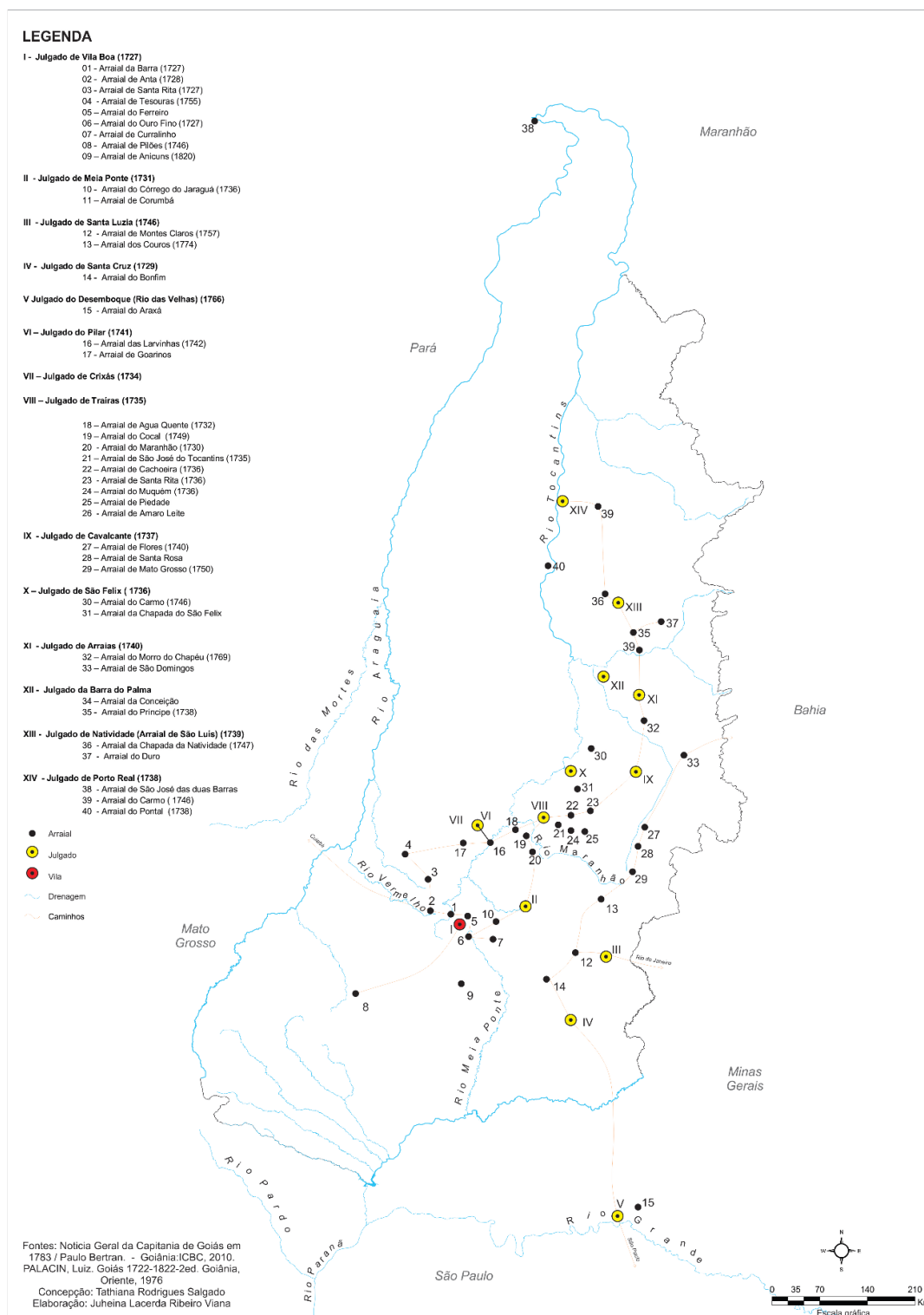
13 “Ciclo” aqui é utilizado como metáfora temporal de periodização, não de sistema socioeconômico.

grande fluxo de pessoas e mercadorias para os então estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, onde foram encontradas as maiores jazidas do metal.

Em 1736 nas minas de Goiás tinham 10.263 escravos negros. Os reis dourados desse período eram D. João V (1706-1750) e D. José I (filho de D. João V) ele reinou em Portugal de 1750-1777. Além da participação do negro no Brasil ter sido o alicerce do trabalho na lavoura da cana-de-açúcar o escravo também foi à base da mão-de-obra no ciclo do ouro na região de Goiás (ALMEIDA, 2018, p. 15).

E é desta época, até o fim da escravidão, em 1888, que centenas de escravizados foram trazidas à região do então Norte Goiano, para servirem de mão de obra nos garimpos. As minerações predominaram nas regiões de Natividade (1734), São José do Tocantins (1735), Porto Real (1738) e Arraias (1731), a descoberta e extração do ouro fizeram com que chegassem os primeiros africanos e afrodescendentes nessas regiões, onde também ocorriam as atividades comerciais, conforme Figura 3, em que estão incluídos os principais arraiais e vilas no século XVIII na Província de Goiás. Na época, as minas goianas produziram 37% do ouro brasileiro, número superado apenas por Minas Gerais (TOCANTINS, 2020b).

Figura 3: Principais arraiais com atividades comerciais período colonial em Goiás - Brasil:



Fonte: SALGADO (2019).

A região, segundo a historiadora Juciene Apolinário (2007), era povoada por afrodescendentes e africanos que eram escravizados no processo de mineração, e por outros grupos étnicos, como os Akroá, Xakriabá, Xavante,

Xerente, Krahô, Apinayé, Javaé, Xambioá e Karajá. Como ocorria em outras regiões do território brasileiro onde havia escravidão, devido às péssimas condições de trabalho às quais os negros eram submetidos, no norte goiano também ocorriam inúmeras enfermidades, sendo que a maioria resultava em mortes. “As péssimas condições de trabalho deixavam os escravizados à mercê de diversos males como gripes, pneumonias, pleurites, desvios na coluna e outras enfermidades próprias da garimpagem” (APOLINÁRIO, 2007, p. 96). A pesquisadora relata que na região também houve resistência ao cativeiro e que muitos dos negros que viviam nos quilombos souberam estabelecer espaços para a sua sobrevivência, como o Grande Território Kalunga.

A formação de quilombos na região sudeste do Tocantins e nordeste de Goiás, conhecido como o Grande Território Kalunga, é abordada pela pesquisadora Rosy de Oliveira (2007). A população Kalunga é formada por descendentes dos primeiros quilombolas e de outras pessoas que se fixaram na região ao longo dos séculos, que passaram a viver em relativo isolamento, construindo para si uma identidade e uma cultura próprias, com elementos africanos (de sua origem) e europeus, marcados pela forte presença do catolicismo tradicional do meio rural. Formado por diversas comunidades negras rurais, que vivem nos Vãos das Serras do Mendes, Morro Branco, Ursa, Bom Jardim, Areia, São Pedro, Bom Despacho, Moleque, Boa Vista, Contenda, Manquine e Mangabeira, partes da Serra Geral de Goiás, este grande território está nos municípios de Monte Alegre (GO), Cavalcante (GO), Terezinha de Goiás (GO), Arraias (TO) e Paranã (TO). As informações históricas da pesquisadora demonstram que africanos escravizados das etnias Angola, Congo, Benguela, Cassange, Mina, Yoruba e Haussa fogem das minerações da atual região norte de Goiás e sudeste do Tocantins, no século XVIII, e criam um grande território quilombola de fuga entre as cidades de Cavalcante, Monte Alegre, Arraias, Natividade e Paranã.

O território ocupado pelos Kalunga era habitado anteriormente por indígenas das etnias Akroá, Chikriabá, Ava-Canoeiro, Xavante, Javaé e Xerente. Segundo Oliveira (2007), existem registros históricos de 1723 que relatam a fuga de africanos escravizados das minas de Goiás e documentos sobre uma Bandeira organizada, em 1760, com o objetivo de destruir quilombos localizados

às margens do rio Paranã. Mesmo com a repressão, novos núcleos quilombolas surgem às margens do rio Paranã, que era utilizado como uma rota de fuga pelos quilombolas.

Como relatado anteriormente, a Lei de 1831, e, posteriormente, em 1850, por meio da Lei Eusébio de Queirós, promoveu grande impacto que trouxe o tema da abolição para o debate. Não apenas os abolicionistas, mas principalmente os escravizados iniciaram ações em busca de liberdade. Procuraram construir seu mundo social, familiar, cultural e mesmo econômico, em um esforço para formar o pecúlio, as tentativas de compra para libertar a si ou algum parente, as redes tecidas com a comunidade negra, as estratégias para viver uma vida mais digna e aprazível. Em 1871, a Lei de abolição gradual da escravidão foi aprovada no Brasil, se daria através da liberdade do ventre escravizado, a Lei do Ventre Livre (Lei nº. 2040 de 28/09/1871) e seu regulamento (Decreto nº. 5135 de 13/11/1872), ficou assim conhecida por libertar as crianças nascidas a partir de 28 de setembro de 1871. Mesmo não resgatando da escravidão uma parcela considerável, a lei foi importante ao tornar legais ações baseadas no costume e questionar o direito de propriedade, e, o mais importante, permitiu observar que escravizados com família não eram exceções. A família era tão presente quanto o trabalho, a religião, os castigos e o desejo de liberdade.

O movimento abolicionista ganhou corpo a partir de 1880, com o engajamento de importantes personalidades políticas e da vida pública da época, como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, André Rebouças, Luís Gama e Silva Jardim. Em 1884, a cidade de Redenção (CE)¹⁴, seguida de Manaus (AM)¹⁵ e Porto Alegre (RS)¹⁶, anteciparam-se ao governo imperial e decretaram

14 FERREIRA, Lusirene Celestino França. **Nas asas da imprensa**: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1884-1885). Dissertação – Universidade Federal de São João del- Rei. São João del- Rei. 2010.

15 COSTA, Jéssika Sâmia Ladislau Pereira. **Escravos negros nos mundos cruzados do trabalho da Amazônia Imperial** – Manaus 1850/1884. XXVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis – SC, 2015. <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/39/1434404271_ARQUIVO_Escravosnegrosn_omundoscruzadosdotrabalhodaAmazoniaImperial.Manus1850.1884.pdf>. Acesso em 10 de mar. 2021.

16 KROB, Bruna Emerim. **Entre o discurso e os resultados**: as liberdades condicionais como estratégias de emancipação em Porto Alegre (1884-1888). Disponível em:

o fim da escravidão em seus territórios. Em 1885, a chamada Lei dos Sexagenários libertou todos os escravizados com mais de sessenta anos, isentando seus senhores de qualquer responsabilidade sobre sua manutenção. Em 1888, cerca de 600 mil pessoas ainda permaneciam escravizadas no Brasil¹⁷. No dia 13 de maio de 1888, com a Lei Áurea, assinada pela Princesa Isabel, filha do Imperador D. Pedro II, o Estado deixou de reconhecer o direito de propriedade de uma pessoa sobre outra, declarando assim, oficialmente, o fim da escravidão.

2.3 A trajetória dos negros na formação dos quilombos

Durante o período da escravidão, entre os séculos XVI e XIX, em diversas regiões do Brasil, era comum que os escravizados fugissem para lugares distantes e isolados, buscando uma vida livre nos quilombos. Assim, formaram comunidades, procurando se estabelecer de forma econômica e social própria. A criação das comunidades representava a rejeição da forma de vida cruel proporcionada pelos senhores de engenho. Era nesses locais que os povos negros buscavam organizar estratégias de segurança e planos para libertar outros escravizados. De forma geral, pode-se dizer que os quilombos se formaram em quase todo o Brasil. Os pesquisadores são unânimes em dizer que os quilombos não eram comunidades formadas apenas por negros e negras fugidos da escravidão, mas também por negros e negras já libertos, índios, não-negros que não tinham espaço na sociedade branca e patriarcal, ou seja, os quilombos eram um espaço de busca pela liberdade. Importante destacar que não havia uniformidade nos antigos quilombos, sendo que cada um deles tinha uma formação específica. Para Gomes (2015), tais comunidades ficaram conhecidas como mocambos e depois como quilombos, sendo que este último termo só aparece na documentação colonial no final do século XVII. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no

<<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/8encontro/Textos8/brunaemerimkrob.pdf>>. Acesso em 10 de mar. 2021.

17 Informação retirada da obra de MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista -Brasil século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1995, p. 44.

parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. Silva e Nascimento complementam:

Antes e depois da abolição da escravatura, o território brasileiro esteve marcado pela presença de comunidades negras que, recusando-se à escravidão e fugindo da discriminação, ocuparam a fronteira florestal do país. Constituindo-se, assim, pontos de resistência e reafirmação de seus direitos, resistindo às pressões de fazendeiros, de especuladores imobiliários e até mesmo do poder público (SILVA E NASCIMENTO, 2016, p. 2).

Os africanos e descendentes escravizados no Brasil resistiram de várias maneiras ao cativo. Há registros de revoltas escravas em diversas províncias, especialmente na Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

A autora Raquel Mombelli (2016) também aborda o tema e afirma que onde houve escravidão surgiram processos de resistência, na forma de confronto direto ou como estratégia de defesa, como a construção de territórios de liberdade, que ora em terras distantes da mira senhorial, ora estabelecendo alianças táticas com estas, ora abandonados, ora esquecidos pela abolição e o preconceito.

Na década de 1670, os quilombos passaram a representar sinônimos de luta do movimento negro inspirado no modelo de Zumbi de Palmares, que chegou a 15 mil habitantes e durou quase cem anos, até ser destruído pelos portugueses em 1694 (MOMBELLI, 2016, p.136).

De acordo com a Fundação Cultural Palmares¹⁸, o Quilombo dos Palmares foi o maior quilombo que existiu na América Latina, construído na região do atual estado de Alagoas, um dos grandes símbolos da resistência dos escravizados no Brasil e alvo de expedições organizadas por portugueses e holandeses. Foi destruído em 1694 e seu líder, Zumbi, foi morto no ano seguinte em uma emboscada. Com o tempo, Palmares cresceu, tornou-se famoso, servindo de inspiração para outros escravizados resistirem e fugirem. O primeiro

18 O link de acesso para esta informação não está mais disponível, bem como outros, com assuntos relevantes não apenas sobre as comunidades quilombolas, mas especialmente para a comunidade negra brasileira, foram suprimidos (ou excluídos) pela nova gestão, nomeada em 2019. Atos do executivo também promoveram o esvaziamento da Fundação, como a transferência do processo de identificação de terras quilombolas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A Fundação Cultural Palmares é uma entidade pública instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22.08.88, tendo o seu estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10.01.92, cuja missão corporifica os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, somando-se ainda, o direito de acesso à cultura e a indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras.

registro conhecido que faz menção ao Quilombo dos Palmares remonta a 1597, contudo, existem autores¹⁹ como Flávio Gomes (2015), José Alípio Goulart (1972) e Clóvis Moura (1972) que sustentam que outros quilombos já existiam antes disso, onde dos canaviais e engenhos do Nordeste surgiram as primeiras notícias de fugas de escravizados e a constituição deles em comunidades. Segundo esses autores, data de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia.

A escravidão marcou profundamente a vida cultural, social e econômica do país, e isto fica evidente quando entra em cena a noção de quilombo como forma de organização, de luta, de espaço conquistado, organizado e mantido através da luta de gerações.

Foram mais de 300 anos de tráfico, de comércio de africanos que entraram no país na condição de escravizados. Durante o período da escravidão, os escravizados eram distribuídos de acordo com os interesses da economia colonial, que, por sua vez, correspondia às necessidades do mercado externo. O Brasil foi o último país das Américas a abolir legalmente a escravidão e quando, em 1888, a abolição foi decretada, o negro deixou juridicamente de ser escravizado, mas não passou a ser um cidadão socialmente aceito, foi simplesmente deixado à própria sorte. Não houve uma política de inserção de sua mão de obra no mercado de trabalho, não houve a transformação da condição jurídica do trabalhador negro escravizado e sim sua substituição pelo trabalhador branco imigrante. Sem nenhuma compensação ou alternativa para os libertos se inserirem no Brasil republicano, eles buscavam alargar os espaços de respeitabilidade social, mas enfrentavam a associação entre a cor e o estigma da escravidão. Libertos, precisaram lutar para manter seu *status* e centenas de milhares de africanos importados ilegalmente, após a proibição do tráfico atlântico, encontravam-se em um limiar especialmente vulnerável entre escravidão e liberdade (Mamigonian, 2017). Na sequência da abolição, a mão

19 GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**. Uma História do Campesinato Negro no Brasil. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.

GOULART, José Alípio. **Da Fuga ao Suicídio**. Aspectos da Rebelião dos Escravos do Brasil. Rio de Janeiro, 1972.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. Rio de Janeiro: Conquista. 1972.

de obra imigrante vai aumentando e muitos ex-escravizados ficam fora do mercado de trabalho na zona rural e, em parte, nas cidades. Mesmo sendo brasileiros, não tinham cidadania plena, porque a sua quase totalidade era analfabeta, e o letramento foi condição para poder votar até 1934.

2.4 A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos

Da abolição da escravatura, em 1888, até a Constituição Federal de 1988, os quilombos foram silenciados, percebendo-se, aí, um hiato de 100 anos em sua História. A maior conquista das comunidades quilombolas no Brasil, com o reconhecimento e a garantia de proteção, inclusive do direito ao território, foi adquirida com a Constituição de 1988, conforme apresentaremos no capítulo II deste trabalho. O fim do regime escravista não transformou o país em um lugar de igualdade, a ruptura com a escravidão não resultou em políticas públicas voltadas para a melhoria da população negra como cidadã e agente ativa da sociedade, embora a resistência da população negra tenha sido crucial para permanecerem vivos.

Segundo Amaral (2010), os quilombolas mobilizam seu capital cultural acumulado ao longo de décadas e séculos, herdados de antepassados, adquirem novos saberes e aprendizados nos novos contextos sociais. Essas comunidades ainda se baseiam em formas de organização tradicionalmente quilombolas, tendo seus costumes e cosmovisões remetidos a uma memória ancestral, desde a sua oralidade, organicidade e suas manifestações culturais às formas de viver em grupo, inclusive no uso coletivo da terra.

Para Munanga (2003), no Brasil contemporâneo, o quilombo não pode mais ser compreendido como um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros descendentes da escravidão. Em outro estudo, Munanga afirma que recuperar a relação do quilombo brasileiro com o quilombo africano reafirma sua importância como forma de resistência ao escravismo. Nessa perspectiva, mais que um refúgio para os negros, os quilombos foram lugar de reunião de homens e mulheres que se negaram a viver sob o regime de escravidão e que desenvolviam laços de solidariedade e fraternidade na reconquista de sua dignidade. Assim, a ênfase na definição deve, então, ser posta sobre o binômio resistência e autonomia, e não sobre o ato da fuga. É

urgente compreendê-los como unidades vivas instituídas como sistemas políticos, econômicos, religiosos e de parentesco. São, portanto, grupos sociais que se articulam e se organizam tomando em consideração suas próprias características sociais, políticas, religiosas, sindicais e outras, sempre em interação com outros grupos (DIAS, 2011). Definição que ganha reforço pelas autoras Silva e Nascimento (2016)

A formação de quilombos não foi esporádica nem pontual em nosso país. Onde houve trabalho escravo, houve também a rebeldia a ele, muitas vezes sob a forma de quilombos. Esses foram de vários tipos, pequenos, grandes, próximos às cidades ou bem distantes delas, variavam também na forma de organização e em sua origem. Contudo, mesmo sendo o quilombo o lugar da liberdade e da reconquista da dignidade, mesmo tendo relações com o que veio a ser o quilombo na África, não se pode deixar de dizer que o quilombo não é a África, e seus membros não serão africanos, e sim um novo tipo de brasileiros (SILVA; NASCIMENTO, 2016, p. 27).

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo, no Brasil as comunidades quilombolas foram constituídas por processos diversos, incluindo, além das fugas para ocupação de terras livres, heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, como o ocorrido com a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, objeto de estudo deste trabalho. O Estado Brasileiro garantiu na Constituição Federal de 1988, no que foi disposto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), os direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos – à permanência definitiva em seus territórios, à reprodução física e cultural, afastados os constrangimentos e as ameaças. Terra é vida para os quilombolas, é identidade, é ressignificação, é reparação histórica pelo que foi a escravidão no Brasil, entretanto, as comunidades enfrentam violência, grilagem, invasões dos territórios por mineradoras, pedreiras, causando grandes impactos. Há ainda a luta por políticas públicas de desenvolvimento social, com ações de geração de renda, educação, saúde, entre outras.

As comunidades quilombolas constituíram territórios, transformando-os em espaços de memória, onde a oralidade assume o papel de transmitir os saberes adquiridos, os valores, a cultura, buscam manter vivas em suas memórias as experiências de seus ancestrais, e fazem destas o referencial maior de identidade e razão para manter a posse daquele território que sempre lhes pertenceu. Os laços de parentesco firmados e a territorialidade são pontos que

fortalecem a identidade da comunidade. A manutenção dos territórios quilombolas se dá pelos descendentes dos fundadores, a permanência das sucessivas gerações que se seguiram até os dias atuais.

Nesta pesquisa lidamos com as subjetividades, com os desejos e frustrações das comunidades. Aqui compreenderemos o território na definição de Milton Santos (2004): um espaço, um espaço de referência para a construção da identidade, pois é especialmente político, uma vez que ocorre sempre que um determinado grupo se põe em movimento para reivindicar o que lhe é essencial, neste caso, o direito à terra, no sentido de necessária para a sobrevivência, e simbólica, onde a memória vive. O espaço, considerado por Nora (1993) é um lugar de memória, com seus mitos e lendas, raízes de ancestralidade, essencial à vida desta coletividade.

Existem poucos documentos sobre a estrutura interna ou economia dos quilombos como comunidades negras autônomas do Tocantins. Neste trabalho, utilizamos, além de dados colhidos durante a pesquisa, dados do Diagnóstico da Dinâmica Social e Econômica do Estado do Tocantins - Populações Tradicionais (TOCANTINS, 2020a)²⁰, elaborado pela Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento como subsídio ao Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Tocantins. O Diagnóstico disponibiliza a caracterização territorial das comunidades quilombolas no Estado, que iremos reproduzir neste trabalho por considerar importante a visão de um ente federativo sobre as comunidades e seus territórios. Pelo diagnóstico, são consideradas como características territoriais das comunidades: lugares marcados pela pressão sobre recursos naturais; ocupação dos lugares por descendentes de escravizados; trabalho, produção e consumo predominantemente familiares; sentimento de coletividade sobre a terra; baixa inserção no mercado e autoconsumo moderado; forma de organização familiar da produção; utilização de técnicas tradicionais de produção; parte das famílias depende do uso da terra; fragilidade na organização

20 O Diagnóstico foi elaborado pela Secretaria de Estado de Planejamento e Orçamento como subsídio ao Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Tocantins. O documento completo está disponível em: http://zoneamento.sefaz.to.gov.br/Publicacoes_Tecnicas/Tocantins/TO_Diagnostico_Socioeconomico_ZEE/Relatorio_PopTradicionais_2016.pdf. Acesso em 04 de maio de 2020.

sociopolítica de algumas comunidades; existência de dependência externa de renda, como salários e benefícios sociais.

São considerados ainda como características territoriais os conflitos com grandes empresas voltadas para o cultivo de monoculturas; enfrentamento sociopolítico com o Estado para ter acesso às ações de Políticas Públicas; relação íntima com a terra; a terra é o local de moradia, vida e trabalho de muitas famílias, tendo significado não apenas monetário/patrimonial, mas instrumental e afetivo; especificidade cultural dada pela relação e pelo trabalho com a terra e a proximidade dos valores, hábitos, costumes, crenças da vida dos negros que viviam na região; autorreconhecimento e reconhecimento externo da especificidade cultural; sentimento de pertencimento por meio de vários aspectos simbólicos e culturais que reforçam a identidade e a memória de cada uma das comunidades.

O diagnóstico (2016) apresenta ainda as fragilidades das comunidades, e, através da nossa observação durante a pesquisa, podemos confirmar que elas se fazem presentes na Barra da Aroeira. Há uma escola em boas condições de estrutura física, entretanto necessita de melhorias na capacitação e corpo técnico. Muitas crianças e adolescentes já estudam nas escolas urbanas de Santa Tereza, em virtude da ausência de séries ou níveis de ensino na unidade escolar da comunidade. Na amostra realizada para a construção do diagnóstico, foram encontradas formas crônicas de desnutrição, o que colocou as crianças quilombolas com idades inferiores a 5 anos em estado de vulnerabilidade. O relatório apontou que a baixa escolaridade dos pais e a carência em relação às condições de moradia e aos serviços básicos para garantir uma boa qualidade de vida são fatores que contribuem para esse problema. A faixa de renda foi também um fator de peso para a insegurança alimentar das comunidades. As famílias quilombolas, novamente incluídas aí as da Barra da Aroeira, são altamente dependentes dos benefícios sociais oferecidos pelo governo federal para suplementar alguma renda, ou mesmo suprir, diante da inexistência dela. Esses programas incluem: Programa Bolsa Família, Bolsa Escola, Alimentação, cestas básicas de alimentos, Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (Peti), Lei Orgânica de Assistência Social (Loas), Benefício de Prestação Continuada (BPC) e Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) - Leite. As

famílias quilombolas do Tocantins dependem quase que exclusivamente desses benefícios, incluindo as aposentadorias. O avanço da soja e do milho promove o desmatamento nos limites das terras da Barra da Aroeira e produtos químicos e agrotóxicos utilizados nas lavouras geram contaminação dos cursos hídricos que abastecem de água e peixe a comunidade, como também afetam a existência da prática de lavar roupas e dos banhos no rio.

De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), um Território Quilombola é uma terra em que se dão diversos usos simultâneos: moradia, produção e cultivo, extrativismo, criação de animais, caça, pesca, patrimônio cultural que inscreve na terra atividades de manifestação cultural, religiosa e ritual. Em muitas comunidades quilombolas podemos notar práticas comuns de cultivo, organizadas a partir das famílias, articuladas com regras próprias. O produto do trabalho sobre a terra tem apropriação individualizada, pelos grupos familiares, já os bens oferecidos pela natureza – recursos hídricos, matas, dentre outros – são de usufruto de todos. Enfim, tudo passa pelas relações entre as pessoas e delas com o meio ambiente. Os mutirões, tão presentes em vários quilombos do Brasil, inclusive na Comunidade pesquisada, demonstram como o trabalho coletivo tem a ver com a sustentabilidade da autonomia dos territórios e o fortalecimento dos laços afetivos entre familiares, vizinhos e vizinhas, comadres e compadres. Na Barra da Aroeira, planta-se arroz, feijão, mandioca, milho, cana-de-açúcar, maxixe, abóbora, mamão, tamarindo, laranja e colhe-se produtos nativos da região, como macaúba, caju, manga, jenipapo, buriti e baru. A comunidade também é considerada pelo conhecimento acerca do uso de plantas medicinais nativas do cerrado.

2.5 Do campesinato à comunidade quilombola – a saga dos Rodrigues da Barra da Aroeira

A história da Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, para ser melhor compreendida, precisa ser apresentada dentro de seu contexto não só histórico, mas também geográfico, político, econômico e cultural desde a sua origem, o que faremos tendo como suporte as fontes orais ouvidas para o desenvolvimento deste trabalho.

A Comunidade Quilombola Barra da Aroeira está situada numa área de 62.315 hectares, localizada nos municípios de Lagoa do Tocantins, Novo Acordo e Santa Tereza do Tocantins, fazendo divisa com o corredor ecológico do Jalapão²¹, região sudeste do Estado do Tocantins. A comunidade está localizada no quilômetro 15 da Rodovia TO-247 e as unidades residenciais estão em uma área de terras formada pelo encontro dos córregos Aroeira e Brejo Grande, no município de Santa Tereza do Tocantins, conforme mapa demonstrativo, Figura 4. Sobre o nome da Comunidade, existem documentos e pesquisas com a grafia “de”, “do” e “da”. Neste trabalho adotamos a denominação “da”, com base na explicação de uma moradora para a pesquisadora Gláucia Bastos do Amaral.

Uma polêmica envolve o nome da comunidade: afinal é Barra da Aroeira, Barra de Aroeira, Barra do Aroeira? No documento da Associação encontramos Barra de Aroeira e nos relatos obtidos em campo, apareceu Barra da Aroeira, então Izabel quando questionada disse que Aroeira é o nome do córrego, mas o córrego recebeu esse nome devido a grande quantidade de árvore Aroeira nas suas margens, por isso, córrego Aroeira. Esclarece assim Izabel, *Da aroeira, aroeira é nome feminino e é árvore. O nome do córrego se deu aroeira por causa das árvores. Barra da Aroeira* (AMARAL, 2016, p. 66).

21 Unidade de Conservação do Estado do Tocantins, o Parque Estadual do Jalapão, constituído em 12 de janeiro de 2001, pela Lei Estadual nº 1.203, abrange uma área de quase 150 mil hectares. Os municípios que compõem o Jalapão são: Mateiros, São Félix do Tocantins, Lizarda, Novo Acordo, Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Rio da Conceição.

Figura 4: Localização da Comunidade Barra da Aroeira



Fonte: Google Earth – setembro/ 2013.

Os municípios que são considerados como pertencentes à região do Jalapão são: Lizarda, Novo Acordo, Mateiros, São Félix do Tocantins, Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Rio da Conceição, sendo que, destas sete cidades, somente Lizarda e Novo Acordo existiam enquanto municípios instituídos antes da Constituição de 1988. A criação dos outros municípios nesta região ocorreu no dia 5 de outubro de 1989, quando foi promulgada a primeira Constituição do Estado do Tocantins, feita nos moldes da Constituição Federal. Foram criados mais 44 municípios além dos 79 já existentes. Atualmente, o Estado do Tocantins possui 139 municípios. Dias (2011) argumenta que a criação dos outros cinco municípios obedeceu a projetos políticos e não considerou as especificidades regionais ou em atender aos anseios populares, seguindo muito mais uma cartografia preexistente à ocupação e aos interesses políticos e financeiros de grupos que ainda hoje representam a elite do Tocantins, a exemplo dos ruralistas locais.

A Comunidade Quilombola Barra da Aroeira se constitui enquanto grupo étnico com identidade territorial que se originou em 1871, quando Dom Pedro II teria presenteado, com terras, um negro combatente na Guerra do Paraguai²², Félix José Rodrigues, existindo, portanto, há 150 anos no mesmo território. Narrada pelos Rodrigues, a trajetória histórica da Barra da Aroeira, anteriormente, Fazenda São Domingos, é fortemente relacionada à Guerra do Paraguai, que recebeu combatentes de toda a América do Sul e um deles foi Félix José Rodrigues. Seus descendentes, que vivem hoje em Barra da Aroeira, contam que este se apresentou em um dos corpos dos voluntários da pátria, por volta de 1867, para lutar na guerra no lugar de seu filho Semeão Rodrigues, que havia sido “sorteado”, mas era muito jovem e inexperiente.

De acordo com a historiografia oficial, foram criados, em janeiro de 1865, os Corpos de Voluntários da Pátria para canalizar o movimento patriótico que, num primeiro momento, levou muitas pessoas a se alistarem para lutar contra a invasão paraguaia, e que, ainda em 1865, se iniciou o recrutamento forçado. Entretanto, representou para centenas de negros brasileiros uma possibilidade para conquistar a liberdade. Entre os chamados voluntários estavam negros cativos, degredados ou fugitivos que queriam escapar da escravidão, uma vez que o Decreto nº 3.725, de 6 de novembro de 1866, garantia a carta de alforria, concedendo liberdade gratuita aos escravizados que pudessem servir na guerra. O Império do Brasil criou uma lei que permitia a alforria de escravizados em troca de serviço militar. O Decreto nº 3.371, de 7 de janeiro de 1865²³, estabeleceu as condições e fixou as vantagens para os Voluntários da Pátria, entre as vantagens, além do soldo e as gratificações em dinheiro e terras, assim descrito no artigo segundo:

Art. 2º Os voluntarios, que não forem Guardas Nacionaes, terão, além do soldo que percebem os voluntarios do Exercito, mais 300 rs. diarios

22 A Guerra do Paraguai foi o maior conflito armado internacional ocorrido na América do Sul, travado entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, composta pelo Brasil, Argentina e Uruguai. A guerra estendeu-se de dezembro de 1864 a março de 1870. É também chamada de Guerra da Tríplice Aliança (Guerra de la Triple Alianza), na Argentina e no Uruguai, e de Guerra Grande, no Paraguai.

²³ Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3371-7-janeiro-1865-554492-publicacaooriginal-73111-pe.html>>. Acesso em 21 de out. 2021.

e a gratificação de 300\$000 quando derem baixa, e um prazo de terras de 22.500 braças quadradas nas colonias militares ou agrícolas.

É necessário pontuar neste trabalho que o pagamento, em forma de doação de terras do imperador para Félix Rodrigues, narrada por seus descendentes da Barra da Aroeira, se contrapõe à prática comum à época, como demonstra o artigo: *Os Esquecidos da Guerra do Paraguai (1865-1875)*²⁴, onde o pesquisador Marcelo Santos Rodrigues apresenta, por meio de crônicas narradas na imprensa brasileira e de documentos oficiais, o descaso do governo monárquico em relação aos soldados voluntários da pátria e do esquecimento a que os ex-combatentes foram condenados depois de participar da Guerra do Paraguai. “[...] soldados de linha, guardas nacionais e voluntários da pátria esbarravam na burocracia do governo, com o atraso no pagamento de seus soldos e o não cumprimento do decreto imperial” (RODRIGUES, 2014. p. 166). Houve relatos ainda que aqueles que sobreviveram aos combates e voltavam da batalha sofriam pressões de seus antigos donos para que retornassem à condição de servos. Portanto, as doações feitas a Félix Rodrigues parecem constituir uma exceção.

Para este trabalho, vamos nos ater às narrativas dos descendentes do ex-combatente, pois é a partir do pagamento deste soldo que é construída a história da Barra da Aroeira, através do envolvimento com a história da Guerra.

Félix José Rodrigues foi então recrutado em Parnaguá, no sul do Piauí, onde nasceu e morava. Partiu para o Paraguai sob o comando do Coronel José Lustosa da Cunha, conhecido como Barão de Santa Filomena, em um dos últimos corpos de Voluntários da Pátria mobilizados no sul do Piauí. “O comandante era Barão e gostava muito do vói Félix”, afirma Nilo antecipando relações de estima e reconhecimento que marcaram toda a trajetória. O retorno vitorioso ao Brasil se deu quatro anos depois, em 1871, quando Félix José Rodrigues recebeu diretamente do então Imperador Dom Pedro II a doação de “12 léguas em quadra” de terras, o equivalente a 79.200,000 ha (setenta e nove mil e duzentos hectares), no então norte de Goiás - local escolhido pelo próprio patriarca (DIAS, 2011, p. 93).

Barra da Aroeira é uma comunidade formada por inúmeras famílias que compartilham a mesma ancestralidade, sendo descendentes consanguíneos e parentes afins de Félix José Rodrigues e Venância Rodrigues. O início da

24 RODRIGUES, Marcelo Santos. **Os Esquecidos da Guerra do Paraguai (1865-1875)**. *Historiæ*, Rio Grande, 5: 164-183, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/hist/article/view/4811/2984>>. Acesso em 23 de nov. 2020.

formação dessa família ocorreu por volta de 1850, após o casamento de Félix com Venância, que era do Piauí. Segundo as narrativas locais, a migração deles para o então norte de Goiás se deu em 1871. Seus descendentes contam que Félix foi um ex-escravizado que fugiu de uma fazenda de gado no sertão do Piauí e que, inicialmente, se refugiou em uma serra conhecida como Olho D' Água do Buriti, ainda no Piauí (município de Parnaguá). Narram ainda que ele havia se alistado no exército para lutar na guerra do Paraguai para ter direito a sua carta de alforria. Segundo os descendentes, Félix José Rodrigues e sua família seguiram rumo ao norte de Goiás para escolher o local onde iriam se fixar, com a carta de doação em mãos. No grupo, além da esposa Venância e seus filhos (Semeão, Chaguinha, Antônio, Nicolau, Plácida e Bernadina), estavam sua irmã Vanvirgem e seu cunhado Zeca, esposo de Vanvirgem. O local escolhido como moradia foi dado como fazenda São Domingos, nome escolhido porque esse era o santo ao qual Félix era devoto e porque chegaram no local num dia de domingo. Esses relatos são a memória viva da origem da comunidade, e são preservados como fonte que comprova o direito de permanecer e de pertencer.

As narrativas dos entrevistados na pesquisa são processos de reelaboração identitárias nos quais a memória cumpre um papel fundamental, porque desempenha o projeto para o passado, sem, com isso, se esquecer das questões elaboradas no presente.

Os laços de parentesco firmados e a territorialidade são pontos que fortalecem a identidade da comunidade. Alvara narra a história que sempre ouvia nas rodas de conversas quando criança e hoje repassa para as novas gerações:

Nossa terra era muito grande... desde do rio Caracol ao córrego Funil e dos rios Balsa e Serra Negra aos córregos Brejo dos Padre, Cambaúba e Tamboril, passando ainda pelos riachos Cutilado, Juá e Boa Vista. [pausa e um suspiro], mas o povo foi invadindo. Dizem que era 12 léguas em quadro... foi o que foi ganho na época da guerra. Ia até pertinho de Novo Acordo, foram invadindo... Santa Tereza é dentro da terra nossa, mas foram invadindo, e a Lagoa também é dentro da nossa terra [disse com convicção].

Com a criação dos novos municípios, a autonomia dos herdeiros de Félix Rodrigues sofreu um grande abalo na negociação do seu território de direito, uma vez que cidades inteiras ficaram dentro de áreas que eles julgavam suas por direito, por meio de herança, reduzindo assim a área demarcada por Félix Rodrigues. Este contexto é importante pois corrobora com a narrativa de Alvara

Fernandes Rodrigues, 82 anos, neste trabalho apresentada na Figura 5, bisneta de Félix Rodrigues e uma das moradoras mais antigas, e ainda viva, da Comunidade Barra da Aroeira.

Não tinha Novo Acordo, Santa Tereza nem Lagoa, só a cidade que tinha era o Carmo [Monte do Carmo]. Quando meu avô chegou pra qui, lá no Porto tinha oito casas... quando chegaram aqui. Hoje o Porto tá chegando aqui na beira do Balsa (rio)... aí nesse mundão não tinha casa não, só matão [mata fechada]. Agora não, é cheio de cidades.

Figura 5: Alvara Rodrigues / Arquivo da pesquisadora – 2020



Alvara Fernandes Rodrigues, 82 anos (1939), Bisneta do fundador da Barra da Aroeira. 10 filhos (2 já falecidos), 16 netos, 6 bisnetos. Crédito: Arquivo da pesquisadora.

Fonte: Autora (2020).

Alvara se faz valer da memória para narrar a história de seus antepassados. Para Maurice Halbwachs (1990), a memória envolve uma relação entre repetição e rememoração, o que abona a narrativa secular dos Rodrigues da Barra da Aroeira. Para esse autor, a memória coletiva depende do poder social do grupo que a detém, uma vez que, na rememoração, nós não lembramos das imagens do passado como elas aconteceram e sim de acordo com as forças sociais do presente que estão agindo em nós. As pessoas fazem uso da memória o tempo todo, recordando momentos bons e ruins; memórias são subjetivas e afloram em momentos diferenciados, dependendo do contexto naquele instante. O que cada pessoa guarda na memória e o que exclui depende das suas experiências sociais e coletivas. Ao narrar, as pessoas estão sempre

fazendo referência ao passado e projetando imagens numa relação complexa, com a consciência de si mesmas ou daquilo que elas aspiram ser na realidade social. Apoiada em Halbwachs, Ecléa Bosi completa: “Na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado” (1994, p. 55). Na mesma linha, o historiador Ulpiano Meneses (1992), acrescenta ainda:

A memória coletiva é um sistema organizado de lembranças cujo suporte são grupos sociais espacial e temporariamente situados. [...] Essa memória assegura a coesão e a solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crises e pressão. Não é espontânea: para manter-se precisa permanentemente reavivada (MENESES, 1992, p. 15).

A perda do território original está presente nas narrativas dos moradores da Barra da Aroeira, que, sem recorrer à violência, no decorrer do século vêm buscando garantir os direitos que julgam ter, muitas vezes abrindo mão de algumas delimitações originais e buscando utilizar instrumentos legítimos. Segundo a presidente da Associação e tetraneta de Félix Rodrigues, Maria de Fátima, a concentração das famílias no local onde atualmente ficam as residências dos moradores da Comunidade começou em 1933, quando chegou a família de Jacob José Rodrigues, seguida pelas famílias de Diolinda Maria Rodrigues, Semeão José Rodrigues e Gilberto Barreira Rodrigues. “Mais vim pra cá deu motivo pra muita discussão, alguns não concordou, ficou nas roça e acabou perdendo as terras para os grande fazendeiros”. A irmã de Maria de Fátima, Salviana, reforça a narrativa.

Meus antepassado sempre falava para eles... que era pra juntar a comunidade, chamar os outro parente para aumentar o povoado, mais não era pra esquecer de trabalhar nos seu lugar de origem, fazer suas chacrinhas, pra sempre trabalhar a terra... Quando a minha avó, Joana Ferreira, foi a primeira pessoa que chegou aqui, sabe? ...chegaram aqui pra juntar no povoado com o pai dela, o sogro e a madrasta dela. Em 1933, que eles chegaram aqui, no ano passado [2020] o povoado completou 87 anos.

Segundo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território (RTID) do Incra de José da Guia Marques (2008), a comunidade está empenhada desde 1950 para garantir seu território, inclusive, naquele ano, uma comitiva teria viajado para o Rio de Janeiro (RJ) para tentar recuperar o documento que comprova a doação, mas que não obteve sucesso na empreitada. Foi por isso que se organizou para obter o reconhecimento como

comunidade quilombola e assim garantir o território onde vive desde o século XIX. Por 150 anos, os herdeiros de Félix Rodrigues foram sendo empurrados forçadamente e, atualmente, têm garantido como comunidade quilombola apenas 12% da área original, enquanto o restante foi ocupado por dezenas de fazendas. Maria de Fátima quer que pelo menos a área demarcada seja mantida e declarada, através da entrega do título definitivo. “A gente não vai conseguir nossa área de herança de volta, mas pelo menos essa, que o Incra fala que é nossa, seja entregue nosso documento”.

Para a Barra da Aroeira, foi necessário a constituição de uma identidade quilombola face a necessidade de luta pela manutenção de seu território, recuperar esse passado tem um duplo sentido: a afirmação de uma identidade e a legitimação da titulação e posse da terra. “Nóis agora é quilombo, mais nossa raiz é a mesma” (Alvara). E a história da Comunidade representa a luta para a conquista e manutenção desses direitos. Ela se identifica e se sente pertencente ao lugar que herdou e afirma que é de suma importância permanecer onde estão suas raízes, onde estão enterrados os seus antepassados. Percebemos, em nossa pesquisa, que, ao longo de um processo histórico, novas técnicas promoveram mudanças nas relações sociais e no espaço, e, por sua vez, o modo de vivência dos grupos precisa se adequar às mudanças, mesmo que os moradores possam manter as tradições de outrora, por intermédio da memória coletiva, que é uma plausível testemunha do passado vivenciado por tais grupos.

E é na comunidade que os moradores dão um novo significado às suas lutas. A condição de serem remanescentes proporcionou para a comunidade a garantia sobre o direito de suas terras, deu-lhes voz política e possibilitou a continuidade de suas manifestações culturais, ganhando visibilidade pelas comunidades externas e pelo poder público. O processo de reconhecimento intensificou os diálogos sobre a memória e a história, atribuindo, dessa forma, uma nova simbologia ao seu passado, fortificando assim as lutas no presente, exaltando, principalmente, sua história com o ex-soldado que participou da guerra para deixar de herança aos seus descendentes, a terra em que vivem. Compreendemos que o território é definido pelo contexto histórico inserido e por meio de suas relações sociais ou culturais. Implica uma proporção política, simbólica, cultural e econômica em que os grupos sociais atribuem uma

identidade territorial acerca do espaço onde vivem, de forma que o pertencimento àquele território envolve a representação das identidades culturais desses sujeitos.

O território se forma a partir de uma relação espaço/tempo e ao se apropriar de um espaço, em determinado tempo, a sociedade o territorializa. A utilização do território pelo homem cria o espaço, projetado pelo trabalho. Neste sentido, se faz necessário compreender a história, numa relação dialética, envolvendo o tempo curto, o médio, e a longa duração (ABRÃO, 2010, p. 61).

Os moradores da Barra da Aroeira carregam dentro de si a figura do herói fundador, aquele que lutou na guerra, que venceu e que conquistou a terra. Isso remete à afirmação de Maurice Halbwachs (1990) de que a memória é coletiva e está associada às vivências em grupo de uma pessoa, mesmo que ela não faça mais parte daquele ambiente, como é o caso do fundador, Félix Rodrigues, que morreu no ano de 1915, na sede da fazenda São Domingos e foi enterrado no cemitério da cidade de Lagoa do Tocantins.

As lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós tivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós". (HALBWACHS, 1990, p. 30)

Entende-se aqui a memória coletiva defendida não apenas na perspectiva defendida por Halbwachs (1990), mas também por Pierre Nora (1993) e Ulpiano Meneses (1992), que envolve as lembranças alusivas ao grupo, e são essas recordações de um mesmo passado, transmitido pela oralidade, por um determinado grupo que promovem a unidade dele, definindo quais acontecimentos merecem ser destaque na vida dos Rodrigues, e, principalmente, quais são os mais importantes que podem ser lembrados ainda no tempo presente. As memórias acessadas pelos descendentes de Félix Rodrigues são importantes, principalmente, para que o grupo se mantenha unido, coeso, garantindo assim a sobrevivência e a preservação do espaço compartilhado. Para o historiador Ulpiano Meneses (1992), os acontecimentos foram fabricados e manipulados em tempo anterior ao presente, atendendo às contingências sociais, econômicas, tecnológicas, culturais, desse tempo, mas é do presente que ele tira sua existência. "A memória é filha do presente. Mas como seu objeto é a mudança, se lhe faltar o referencial do passado, o presente permanece incompreensível e o futuro escapa a qualquer projeto" (MENESES, 1992. p. 14). Teoria que corrobora com o também historiador, Nora (1993), de

que a memória é uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências, ela é flexível e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais [...] Mas se o que eles defendem não tivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los (NORA, 1993, p.13).

A figura de Félix Rodrigues é uma forte representação de força e identificação do grupo, reforçada e legitimada com os elementos que guardavam e com alguns que se perderam, como a azagaia²⁵, das caneleiras e da farda²⁶ (casaco). Um dos elementos, a farda, é guardada sob a responsabilidade da tetraneta Salviana Rodrigues, mas para os visitantes ou outros que têm o interesse pela história da Comunidade, ela apresenta apenas uma Figuragrafia sua emoldurada, onde está vestida com a farda, confirmando-se através do nosso registro em uma das nossas visitas, representada na Figura 6.

Figura 6: Salviana Rodrigues / Arquivo da pesquisadora – 2020.



Salviana Rodrigues, 54 anos, com uma fotografia tirada ainda na juventude. Tetraneta do fundador da Barra da Aroeira, guardiã da farda (um casaco) que Félix Rodrigues teria usado na volta da guerra. Acervo pessoal/2020.

Fonte: Autora (2020).

25 Uma lança curta e delgada, usada como arma de arremesso por povos ou indivíduos caçadores. <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/azagaia>>.

26 As fardas normalmente são utilizadas como uniformes.

A farda preservada e a história transmitida pela oralidade, através das décadas, pelos descendentes de Félix Rodrigues, fazem referência ao passado, e são chamadas pelo sociólogo Michael Pollak (1989), em seu texto *Memória, esquecimento, silêncio*, de enquadramento da memória. Sobre a memória enquadrada em lugar de memória coletiva, como defende Pollak (1989), a função dos objetos materiais, como a farda da Comunidade Barra da Aroeira, equivale ao mesmo que um monumento, que são preservados e solidificados na memória. Pollak propõe que, em vez de se lidar com os fatos sociais como coisas, se analisem como os fatos sociais se tornam coisas.

O reconhecimento do caráter problemático de uma memória coletiva já anuncia a inversão, numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornaram coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade (POLLAK, 1989, p. 4).

Para o autor, a memória, é “essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar” (POLLAK, 1989, p. 4), se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades – partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, famílias, comunidades, nações, categorias profissionais etc., como se percebe através das narrativas coletadas durante a pesquisa. A luta para salvar a história da Barra da Aroeira tem encontrado resistência entre os mais jovens, é o que nos relata Ermínia.

Hoje eu conto pros meus neto tudo que a gente fazia, como era no meu tempo. Tenho pejejado pra gente reunir no fim de semana, pra gente conversa, dialoga, falar as coisas... mais muitos não que não... [suspiro], e como diz o outro... as pessoas... não sei lê, mal sei assina meu nome e os povo diz, essa véia não sabe de nada.

A preocupação de Ermínia tem fundamento, pois, como bem pontua Pollak, a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade e não pode ser arbitrária, mas precisa ser justificada. “Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências” (POLLAK, 1989, p. 3).

2.6 Os saberes e fazeres que atravessam gerações

Na vivência diária dos quilombolas, há sempre uma preocupação construída e aprendida que os remete a uma forma específica de se relacionar com o meio, com o território e com a natureza. Esses aprendizados são transmitidos de geração a geração, gravados no saber local, como uma ciência do saber fazer. As histórias contadas revelam a vivacidade da memória do espaço vivido e refletem a importância do lugar para os grupos a ele pertencentes, assim como é perceptível o quanto alguns acontecimentos das vivências guardadas nos fios da memória dos grupos que participaram dessas “lembranças desse passado de vida comum” (HALBWACHS, 1990, p. 40). Na Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, notamos que existem resquícios de tradições que ainda perduram na vivência dos moradores, como, por exemplo, o Festejo de São Domingos, os percursos realizados a pé ou em lombo de animais até aos povoados e/ou cidades, a alternativa de cura e tratamento de enfermidades através do uso de plantas medicinais, benzimento e o que ainda persiste, apesar de ser raro de acontecer, os partos realizados por parteiras.

As comunidades quilombolas são territórios com trajetória histórica própria e relações territoriais específicas, com ancestralidade negra relacionada ao período escravocrata (INCRA, 2019). As identidades, ancestralidades e territorialidades quilombolas são moldadas nos processos históricos de lutas por direitos, liberdade e dignidade, são ressignificadas continuamente nas dinâmicas de vida nos quilombos. As comunidades têm sido historicamente submetidas a intensas transformações socioeconômicas, as quais envolvem o confronto entre saberes e práticas tradicionais e novos costumes trazidos pelo contato intensificado com a sociedade moderna, na Barra da Aroeira não é diferente. Salviana fala sobre uma tradição que deixou de existir na comunidade com o passar dos anos de que sente falta, a convivência diária:

O que eu sinto mais falta é da tradição antiga, que tinha. O pessoal, as pessoas mais idosas, eles ensinaram pra nois que quando era na época da quaresma, tinha tradição da gente não comer carne na sexta-feira Santa, inda hoje ainda tem. Algumas pessoas respeita, outras não. [suspira e continua a narração] ... Naquele tempo quando era na quarta-feira de cinzas e na sexta-feira Santa a gente jejuava, fazia um jantar comunitário, numa casa só. Aquele tanto de gente... Todo mundo levava sua comidinha pronta, levava frutas, principalmente no quintal da minha vó tinha muita fruta, muita laranja, banana, lima, mixirica... Aquele tanto de coisa pra gente sentar junto e fazer a refeição comunitária. A gente

orava antes de comer, e aí cada quem oferecia seu jejum pedindo ou agradecendo alguma coisa a Deus. Mas era só os adultos, as crianças não faziam porque não sabia o que estavam fazendo. Depois os mais velhos explicavam pra eles. Elas ficavam só olhando, né? [pergunta rindo] E as pessoas de idade também não faziam o jejum, dependendo do jejum... Aí eles ensinava pra gente, sobre os costumes, sobre a tradição, sobre as histórias antigas... de antigamente.

As transformações espaciais no povoado, como a chegada do asfalto na TO-247, ainda no ano de 2008, facilitaram o transporte e a locomoção. Contudo, trouxeram também outros problemas visíveis, como a divisão da comunidade ao meio, exigindo a travessia da rodovia para chegar ao outro lado, com probabilidade de ocorrências de acidentes por atropelamento. Para tentar amenizar os efeitos prejudiciais dessas transformações, após reivindicação da comunidade, o poder público colocou redutores de velocidade. Ainda na construção da rodovia, casas centenárias foram derrubadas, o que, segundo as narrativas, fez com que uma das moradoras, de tanta tristeza por perder a casa onde nasceu, desenvolvesse depressão, vindo a falecer pouco tempo depois. Enfim, as transformações podem ser vantajosas para as pessoas, especialmente as mais jovens, contudo, existem elos que mantêm os mais velhos ao passado vivido, isso produz significados para eles:

No mais, fora das gravuras e dos livros, na sociedade de hoje, o passado deixou muitos traços, visíveis algumas vezes, que se percebe também na expressão dos rostos, no aspecto dos lugares e mesmo nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados e reproduzidos por tais pessoas e dentro de tais ambientes, que nem nos apercebemos disto, geralmente (HALBWACHS, 1990, p. 68).

O depoimento de Alvara corrobora com o pensamento de Halbwachs:

Na minha época não tinha as corridas (carros, vans ou ônibus) só caminhando, não tinha a rodagem (rodovia/asfalto), só a estradinha tropeira, óh... nois viajava com as troxinha na cabeça, levava um dia inteiro andando... [dá uma pequena pausa e abre um sorriso], eu gostava demais, eu caminhava muito, não tinha animal, não tinha condução para carregar, era tudo de pé... Naquele tempo o povo tinha as perna forte ... rápida, tinha muita ladeira, mais todo mundo andava muito. Essa estrada tem poucos anos, e faz como diz: tem uma hora que é bom, tem hora que é ruim... facilita [risos].

Com a convivência proporcionada pela realização da pesquisa, foi possível perceber que, se no passado os homens tiveram atuação crucial para adquirir e defender o território, na contemporaneidade são as mulheres que articulam e se destacam no interior da coletividade, levando-as a ocuparem um posicionamento na organização frente as questões políticas e sociais da comunidade. A presença das mulheres é uma marca importante que reflete seu

envolvimento com as questões comunitárias e coletivas, estando também à frente dos eventos religiosos e políticos e fazeres culturais. Fazem também articulações com entidades, sindicatos, organizações não governamentais, entre outras formas de mobilização social, visando à criação de estratégias para garantir a dignidade e a possibilidade de melhoria para todos e todas. Em sua tese, há mais de 10 anos, a pesquisadora Luciane de Oliveira Dias já pontuava o lugar de destaque para as mulheres na Comunidade Barra da Aroeira.

Em Barra de Aroeira, as mulheres são maioria em termos demográficos, representam 56% da população local, segundo dados do IBGE de 2010. Pensado em termos de representação política, este número é bem mais intenso. Elas estão em todas as esferas, articulam-se tanto internamente quanto com os movimentos sociais sediados em Santa Tereza, Porto Nacional, Palmas e com representantes dos 25 grupos reconhecidos como remanescentes de quilombo no Tocantins até 2010 (DIAS, 2011, p. 41).

As mulheres são tradicionalmente as responsáveis pela permanência e pela união dos Rodrigues. Em suas realidades promovem eventos de formação, encontros públicos de aprendizagem e troca de experiências, seminários e oficinas sobre saúde, educação, geração de renda, meio ambiente, violência, entre outros temas, articuladas aos movimentos local, estadual e nacional, com forte atuação nos institutos, nas universidades estaduais e federais. Por onde quer que andem, tais mulheres dão contorno e privilégio à prática de fortalecer laços, de escutar e de ser ouvidas por causa de sua atuação política. Suas figuras emergem como mulheres fortes, destemidas, independentes e lutadoras, capazes de ultrapassar a chefia doméstica, onde são, em muitos dos casos, as principais provedoras da família. As mulheres, através da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira, também atuam junto à comunidade, acompanhando as mulheres gestantes e as famílias que passam por questões financeiras ou de saúde. Nas histórias de vida da maioria das mulheres da comunidade, o trabalho tem um lugar de destaque. Elas não tomam a forma de um ser frágil, não importando a idade.

Maria de Fátima Rodrigues, tetraneta de Félix José Rodrigues, é a presidente da Associação pela quarta vez desde a sua criação, e relata a luta e a força das mulheres da Barra da Aroeira:

Podemos dizer que as mulher aqui praticamente carregam a família toda nas costas. Parece ter mais preocupação com o bem-estar da família. A maioria dos homem (filhos e maridos) trabalha fora, nas fazendas

próximas, alguns consegue trabalhar na comunidade, mas são coisas pequenas. Os que não estão trabalhando nas roças, temos a roça comunitária, arroz, feijão, tem muita abóbora também, tem um mucado (quer dizer: uma porção, muitos) desses homens que estão trabalhando nessas roças, outros então trabalhando nas fazendas dos outros (pessoas de fora da comunidade).

Muito antes da formação da Comunidade Quilombola, além de parteiras, curandeiras e benzedeiras, as mulheres vêm desempenhando múltiplos papéis, como chefes de famílias, organizadoras e condutoras de rituais religiosos. Realizam vários tipos de trabalho, tanto as tarefas domésticas, como: cuidar dos filhos, cozinhar, varrer, lavar vasilhas e roupas, quanto outras, como a produção de farinha, para consumo próprio e para venda, como forma de ajudar na renda familiar. “Aqui é nois que capina, planta e arranca a mandioca, carrega, põe de molho, descasca, rala, corta lenha, espreme, coa e torra a farinha de mandioca”, relata Maria de Fátima. “Uma segunda dimensão é que seus relatos se apresentam como uma janela da sociedade. Suas histórias são as de outras milhares de mulheres” (MONTENEGRO, 2010, p. 63). E, conforme suas memórias, jamais se curvam diante das dificuldades, do esforço físico, nem dos perigos, conforme mostra a narrativa de Alvara:

É assim... quando eu era criança eu viajava pra roça... era pra faze coivara, capina, planta, tudo eu fazia... limpa arroz...Tudo que a gente comia era colhido daqui...[abre os braços como que indicando a área que estamos]. A gente sente falta do trabalho, porque agora a gente não pode mais trabalha, com a idade [risos e pausa]... vontade eu tenho muito de ir pra roça capina [voz saudosa].

As mulheres também são maioria nas realizações de partos, benzeção e na cura de doenças com remédios caseiros. Para elas, faz parte da missão dada por Deus – a vontade divina tem de ser acatada, mas não as isenta da lida diária. As mulheres parteiras apararam e salvaram vidas, cuidaram das mulheres parturientes e das crianças recém-nascidas no período de resguardo em localidades remotas e de difícil acesso, bem como, compartilharam seus aprendizados ancestrais, visto que as parteiras possuem um leque de conhecimentos em plantas e ervas medicinais usadas na atividade de partejar para auxiliar as parturientes no trabalho de parto domiciliar. Nem sempre os conhecimentos para se tornar uma parteira são passados de mãe para filha, mas para aquela que vive na comunidade e aceita a missão. Na Barra da Aroeira, as mulheres parteiras também são benzedeiras e curandeiras. Estas funções da saúde existem por necessidade, pela falta de uma medicina mais abrangente e

inclusiva, apesar de serem pouco utilizadas devido à falta de confiança dos mais jovens. Alvara lamenta que esta prática esteja cada vez mais em desuso.

Eu era parteira... coloquei mais de 50 menino no mundo... hoje as mulher só quer ganhar menino no hospital, acham mais fácil, ficam com medo. Não sei se os mais moços chega na idade que eu tô... Deus é quem sabe... eu não sei porque hoje os menino vive doente, no meu tempo não, a gente não ia pra hospital ... quando a gente ficava doente curava tudo com pau, raiz do mato, garrafada (chás, infusões, banhos e garrafadas).

As parteiras precisam estar prontas, ou seja, preparadas física e espiritualmente para acompanhar a mulher a qualquer momento. Orações, técnicas de imposição de mãos, benzimentos, entre outros, fazem parte do repertório de saberes das parteiras. Segundo a narrativa de Ermínia, há técnicas que incluem os saberes relacionados ao uso de plantas medicinais para impulsionar a dor de parto ou para fazer cessarem outras dores, manipulação do corpo do bebê no ventre (puxar), posições e recomendações de consciência corporal durante o parto para um bom desfecho. Na comunidade, é comum as parteiras chamarem de filhos as crianças que trazem ao mundo, formando assim laços familiares que vão além dos consanguíneos.

Eu também sou parteira [diz transparecendo orgulho na voz]... chegou essa tradição de negócio de hospital, levar pro hospital lá, é por isso que nós não estamo fazendo mais parto... [pausa]... Sou mãe de oito, Deus tirou uma, ficou sete, ganhei tudo em casa, a mãe dos meus menino é a Alvara, ela que foi minha parteira... E peguei 12 menino e tá tudo vivo... e o parto em casa é mais mió que esse parto lá no hospital, porque as mulher sofre sozinha. Cá em casa é deferente (diferente) deles lá, porque elas fica tapadas e lá fica só o despenado (quer dizer: despidas) todim, entra vento ruim nas mulher, por isso que fica tudo doente... só vive com dor de cabeça, sofrendo por causa desse tipo de coisa [reclamou].

As comunidades tradicionais possuem uma bagagem de história secular sobre o assunto, seja sobre os partos realizados por parteiras ou nos chás e remédios naturais utilizados para alguns males do corpo, como gripes, infecções de garganta, resfriados, diarreias, dores de fígado e de estômago. Porém, tais saberes sofrem ameaças constantes devido à influência direta da medicina ocidental moderna e pelo desinteresse dos jovens da comunidade, interrompendo assim o processo de transmissão do saber entre as gerações, conforme relato acima. Na discussão sobre os saberes tradicionais e os da medicina ocidental, podemos utilizar os conceitos de biopolítica e biopoder do

filósofo francês Michel Foucault²⁷. Ele conceitua o termo biopolítica como um mecanismo voltado para a regulação das massas, o que permite ao Estado gerir taxas de natalidade, fluxos de migração, epidemias e aumento da longevidade, tendo como alvo o conjunto dos indivíduos, a população, e se aplica a fim de controlar a vida: onde a vida faz parte do campo do poder. A biopolítica é a prática de biopoderes locais. No biopoder, a população é tanto alvo como instrumento em uma relação de poder, onde o recurso aplicado pelo governo se dará para obter esses fins, de atender às necessidades e desejos da população sobre a qual ele age. Foucault defende que essa tecnologia de poder está voltada para a manutenção da vida da espécie humana, mas também é uma forma de controle invisível, uma forma de poder que trata o corpo como uma máquina, objetivando adestrá-lo para transformá-lo em um instrumento útil aos interesses econômicos de modo a aumentar sua potência, garantindo e aperfeiçoando o funcionamento estatal.

Fato é que as comunidades têm sido historicamente submetidas a intensas transformações socioeconômicas, as quais envolvem o confronto entre saberes e práticas tradicionais e novos costumes trazidos pelo contato intensificado com a sociedade moderna. O saber tradicional, conforme afirma Elaine Andrade Correia Lima (2007), representa um elemento cognitivo que não minimiza o papel da ciência e muito menos aponta para a sua substituição por uma outra, apenas acrescenta que há outros saberes que também analisam os domínios naturais e humanos baseados em outros modos de conhecer. Ainda conforme a autora, conhecimento tradicional é definido como saberes, inovações e práticas das comunidades, e esses conhecimentos são frutos da luta pela sobrevivência e da experiência adquirida ao longo dos séculos pelas comunidades, adaptados às necessidades locais, culturais e ambientais transmitidos de geração em geração. O uso das espécies vegetais, denominadas como plantas medicinais, para tratamento e cura de doenças e de

27 Não foi nosso objetivo desenvolver nem discutir, neste trabalho, o conceito de biopolítica e biopoder, mas pontuar que ele existe. Para os interessados em aprofundar o assunto, sugerimos: FOUCAULT, M. (2008b). **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes.

sintomas, faz parte dos saberes e práticas de diferentes culturas, especialmente pelas comunidades tradicionais.

Com a modernidade e o avanço da tecnologia e das técnicas de controle, conforme defendido por Foucault, surgiram medicamentos industrializados elaborados com a finalidade de diagnosticar, prevenir, curar doenças ou aliviar seus sintomas, sendo produzidos com rigoroso controle técnico, ofertados em farmácias, levando as pessoas, principalmente as mais jovens, a optar por essa via, considerada, além de mais fácil e cômoda, também de mais credibilidade científica, deixando de usar os produzidos com as plantas medicinais de determinadas espécies para uso terapêutico e consumidos em forma de chás, infusões, emplastros ou garrafadas, utilizados ainda pelos mais velhos. Os conhecimentos tradicionais muitas vezes se perdem pela introdução de novos hábitos, alguns por privilegiar o que vem de fora, pela facilidade de acesso aos serviços da medicina moderna ou, ainda, pelo deslocamento de pessoas de seus ambientes naturais para regiões urbanas, a exemplo dos jovens que saem das comunidades para estudar ou trabalhar.

Entretanto, não é por se tratar de um medicamento de conhecimento empírico que o mesmo deva ser descartado, porque a indústria farmacêutica utiliza, inúmeras vezes, o conhecimento tradicional para produzir medicamentos comprovados cientificamente, conforme alertam Castro *et al.*

[...] O conhecimento científico estabelece uma relação racional entre o uso das plantas medicinais e a cura das doenças. A síntese entre esses dois pontos de vista é alcançada quando os pesquisadores, em busca de novas fontes de substâncias biologicamente ativas, vão até a população para efetuar levantamentos etnobotânicos e, a partir destes, realizarem pesquisas laboratoriais (CASTRO *et al.*, 2001, p.19).

No tempo presente, apesar da existência da medicina moderna e de suas evoluções, para muitas pessoas das comunidades tradicionais, o uso de plantas é a principal forma de tratamento das doenças, especialmente na forma de garrafada. Conforme nos relata Ermínia:

Tem muitas coisas que aqui nós tem e lá no hospital não tem, o chá que nós faz, eu sou fazedeira de remédio caseiro, garrafada. Faço xarope. A garrafada serve pra infecção... [pausa] não ... só basta eu dizer pra você, se o câncer tiver em começo, cinco litro da garrafada vai bota você sadia. Porque eu tenho a prova... Bem aí. Porque teve um menino que chegou desenganado do hospital, mas falei pra mãe dele que a gente dava jeito. Pra Deus tudo tem jeito. O menino tava só o corinho (pele) por cima dos ossos, eu fiquei com dó demais. Foi pra casa dela ali, fui

pra lá ajudar a cuidar dele, ele não comia nadinha, nem água não bebia. Levei dessa garrafada aqui [mostra a garrafa], dava uma colherzinha de chá. Quando tava com quatro dia com esse emprego, ele abriu a boca pra bota o dicomer (comida), aí ele abriu o olho, ele chorou. Dei dois litros de garrafada pra ele e quando tava com sete dias ele sentou na cama e comeu com as próprias mão dele. Tá bem aí vivo [diz orgulhosa]... E assim tem feito com mais pessoa aqui dentro, com esse remédio aqui. Feito de casca e leite de árvore aqui do cerrado. Aqui até mulher de resguardo... ganhou neném no mesmo dia ela pode tomar, isso aqui limpa tudo. Eu continuo fazendo igual antigamente. E tô ensinando um fio, um genro e uma fia, já tô ensinando a tirar as casca e prepara o remédio.

As principais estratégias na Comunidade Quilombola Barra da Aroeira para os problemas de saúde e doença têm sido os conhecimentos tradicionais e seculares, das ervas e dos recursos florestais do próprio ambiente. São diversas espécies diferentes que compõem a medicina natural, as quais são acompanhadas de fórmulas e conhecimentos para os seus preparos, e Ermínia sempre as mantém à pronta entrega, em sua residência, seja para os moradores da Comunidade ou para visitantes (Figura 7).

Figura 7: Ermínia Maria Rodrigues / Arquivo da pesquisadora - 2020.



Ermínia Maria Rodrigues, 60 anos, com sua garrafada que promete curar muitos males.

Fonte: Autora (2020).

Diz o ditado popular que para todas as enfermidades presentes na região Amazônica existem os curandeiros, que observam as moléstias, que, pela força do costume, aplicam a cada uma delas diversos remédios. Nesse afazer, as

mulheres se encarregam de extrair das plantas, de forma artesanal, os princípios ativos para utilizá-los na cura das doenças, cujos remédios, pela maior parte, consistem no conhecimento de várias ervas e na aplicação delas às enfermidades.

[...] devido à disponibilidade de matéria prima, as plantas medicinais são geralmente cultivadas em hortas, quintais ou coletadas em mata, ao conhecimento acumulado de antepassados. Devido à precariedade de assistência médica convencional, são as plantas, na maioria das vezes, o único recurso disponível para o tratamento de doenças. (SALES *et al*, 2015, p. 20).

Dentre as que são consideradas para fins terapêuticos, estão a erva cidreira, o capim santo, a hortelã, que utilizam da folha para os chás, infusões e garrafadas. Para as garrafadas, há ainda o uso de cascas, frutos, raízes ou flores, secas ou frescas. O produto da mistura fica em maceração por, no mínimo, três dias. Com o passar dos séculos, as garrafadas continuaram sendo consideradas preparações de fundamental importância no arsenal terapêutico de diversas comunidades brasileiras. A prática é secular, conforme aponta o estudo de Passos *et al* (2018), publicado na revista Saúde e Debate.

Acredita-se que as garrafadas sejam diretamente derivadas da formulação jesuíta Triaga Brasilica, uma panaceia à base de vinho, mel e ingredientes 'secretos' que surgiu por volta do século XVI, no Brasil. Na época, acreditava-se que manter o segredo das formulações era essencial à eficácia das triagas, que eram vistas como remédios divinos, mágicos. Percebe-se que o elemento religioso/espiritual ainda permanece fortemente atrelado à medicina popular contemporânea, o que remete à popularidade dessas preparações, que prometem 'curas milagrosas' (PASSOS *et al.*, 2018, p. 2).

2.7 A devoção a São Domingos

Entre as práticas culturais da Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, além do cultivo constante da terra e das apresentadas no texto acima, destacam-se: o Festejo de São Domingo, padroeiro da Comunidade; Dia de São Sebastião²⁸ e o Dia Nacional da Consciência Negra²⁹. Essas atividades festivas

28 São Sebastião nasceu na cidade de Narbona, na França, em 256 d.C. era um soldado romano que foi martirizado por professar e não renegar a fé em Cristo Jesus. É venerado como santo padroeiro contra a peste, a fome e a guerra, seu dia é celebrado no dia 20 de janeiro.

29 O Dia Nacional da Consciência Negra é comemorado no dia 20 de novembro. A data foi restabelecida pelo projeto de lei número 10.639 (2003), coincide com o dia 20 de novembro de 1695, dia da morte de Zumbi dos Palmares, grande líder da resistência negra e da luta pela liberdade. Fonte: <<https://jus.com.br/artigos/67758/a-lei-n-10-639-2003-resgate-de-uma-historia-adormecida-sob-o-veu-do-esquecimento>>.

religiosas marcam a passagem do tempo, o cultivo da terra, as respectivas colheitas, e se tornam, também, uma oportunidade para que as pessoas de toda a comunidade congreguem fé, alegria e “matem a saudade”. Um dos momentos religiosos mais marcantes da comunidade predominantemente católica, são os festejos de São Domingos de Gusmão³⁰. Em 2020, a festa não foi realizada devido à pandemia da Covid-19, mas o festejo mobiliza os moradores o ano inteiro nos preparativos e realização. “Queremos já em janeiro ou fevereiro, já começar a preparar as prendas, com fé em Deus, teremos a festa no ano que vem [2021³¹]”, diz Ermínia esperançosa. Além da novena e da missa de encerramento, são realizados rituais de levantamento e derrubada do mastro, folias, quermesses e festas, tudo para homenagear o santo padroeiro. Os festejos acontecem – no ano de 2019 foi obedecida esta data – entre os dias 26 de julho e 4 de agosto. Ligada constantemente a esse passado, a comunidade, que se define pela religiosidade, objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé”, se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa autodefinição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé, concordante com a narrativa de Alvara:

O que mais gosto são as festa no mês de agosto... tem as festa de São Domingos, da comunidade, são nove dia de festa, tem novena todo dia, tem a reza primeiro e depois tem o sacodido (dança). Tem o mastro, que é tirado e escondido e a comunidade tem que achar pra trazer para a igreja e levanta (colocar em pé)... o capitão da festa é escolhido jogano a bandeira e aquele que for enlaçado será o capitão para comanda a festa do próximo ano.

Sobre os festejos, Ermínia faz questão de narrar sobre os rituais da festa tão esperada e celebrada pela Barra da Aroeira. Segundo ela, dias antes do início dos festejos, alguns homens vão em busca de um tronco para que seja transformado em um mastro de aproximadamente cinco metros. No primeiro dia dos festejos, o mastro é suspenso em frente à igreja, com uma bandeira de tecido colorido, devidamente bordado, em sua ponta decorada com fitas

30 São Domingos de Gusmão foi o fundador da Ordem dos Pregadores ou Ordem Dominicana. Espanhol, nasceu em Caleruega, Reino de Castela, em 24 de junho de 1170, morreu em Bolonha, na Itália, em 6 de Agosto de 1221, e foi canonizado em 1234. Sua festa litúrgica é comemorada, de acordo com calendário da Igreja Católica, no dia 8 de agosto. Fonte: <<https://santo.cancaonova.com/santo/sao-domingos-de-gusmao/>>.

31 Infelizmente, mesmo em 2021, também não foi possível realizar o festejo, uma vez que a pandemia do novo Coronavírus ainda permanece em solo brasileiro.

coloridas e uma imagem de São Domingos de Gusmão ao centro. Com a fogueira acesa, o 'levantamento' do mastro é acompanhado por todos os fiéis, um aviso que os festejos vão começar. Na ocasião, uma das mulheres traz uma vela acesa e uma outra traz a imagem reverenciada de São Domingos de Gusmão. Terminada a reza, muitos foguetes e com velas acesas nas mãos, todos cantam. A cantoria é presente em todos os rituais por meio de ladainhas. Na Barra da Aroeira, a figura do "imperador" foi substituída pelo capitão, pessoa escolhida no ritual de derrubada do mastro, que ficará responsável de organizar a festa no próximo ano. Ermínia foi 'escolhida' para ser a responsável de organizar os festejos de 2020, que, devido à pandemia da Covid-19, não ocorreram, como também não foi possível em 2021, provavelmente será a capitã em 2022.

No festejo desse ano (2020) eu sou a capitã. Foi sem querer, pois, quando eu cheguei lá tava um vento e eu pensei: ó gente a bandeira vai cair... Só foi eu fala que o vento tirou ela e eu disse: menino não pega não, porque você não sabe a significância disso não. Aí eu fui e panhei... [risos] Aí me colocaram de capitã, pois foi a primeira pessoa que pegou na bandeira. Porque se o menino fosse lá pega eles iria dispinduricar (desfazer/destruir) ela... tirar as fitas dela tudo ... aí eu fui e peguei, mas eu não ia pegar não, pois tô num perrengue... mais tá bom, Deus é que sabe.

As atividades do período dos festejos de São Domingos são bem conhecidas na região e atraem parentes, amigos e moradores das cidades vizinhas. Para que os festejos sejam realizados, todos da comunidade trabalham, sendo que para os homens a tarefa é providenciar o mastro e a construção de barracas para a quermesse, onde serão vendidos refrigerantes e comida, e o dinheiro arrecadado é revertido para a própria comunidade, para ser usado em uma medida emergencial ou mesmo para garantir a festa de encerramento. Já as mulheres se organizam para preparar as comidas, as prendas para os leilões e ainda cuidam dos rituais religiosos, especialmente das danças e cantorias que apresentam elementos do catolicismo e das religiões africanas. As casas neste período estão cheias com a chegada dos amigos, parentes e familiares que moram ou estudam em outras localidades. Há ainda os homens (filhos e maridos) que estão envolvidos com o trabalho fora, seja nas fazendas ou nas cidades vizinhas à comunidade, que se esforçam para estar presentes e participar da festa. Desta forma, a estrutura para o festejo mobiliza todos os moradores. Durante nove noites, após a reza da novena, são realizadas

as festas, quando as pessoas passam boa parte da noite nestas barracas bebendo, comendo e festejando. Quando se trata de explicar os rituais que antecedem e acontecem durante os festejos, a maioria dos integrantes da comunidade faz questão de narrá-los, pois é um evento que agrada a todos, desde as crianças até aos idosos.

Durante vários dias, enquanto comungam os preceitos católicos e discutem o futuro, os cantos e os rituais avivam o novo ciclo, levando a crer que as práticas culturais procuram preservar sua identidade através de eventos ritualísticos. Neste contexto, está a reza do terço, seguida de muita comida, dança, bebida e leilão, em um processo de devoção ao santo padroeiro da comunidade. É um tipo de saber que está sempre em reconstrução entre as bocas e os ouvidos das pessoas, em recriação, na memória de cada tipo de agente, no repertório das crenças e dos ritos que estão presos à oralidade. Como quase toda festa popular, elas são demoradas e marcadas por uma contínua e deliciosa comilança, e, no caso da Barra da Aroeira, também com bebidas, já considerados como culturais pela repetição das práticas através dos tempos.

No Tocantins, as comunidades quilombolas possuem uma cultura muito semelhante. A maioria pratica as religiões católica e o candomblé, mas existem também algumas em que moradores praticam a religião protestante pentecostal, como por exemplo, a comunidade quilombola do Mumbuca³² (Mateiros – TO). Os negros da Comunidade de Mimoso³³ (Arraias – TO) não são Kalunga, mas praticam as mesmas danças, os mesmos cantos e professam a mesma fé. Trazem consigo as tradições musicais africanas nos sapateados e nas rodas, como a Sussa, a Jiquitaia, a Currallera e a Catira. Danças típicas brasileiras, com influências das tropelias do Pará e Maranhão e heranças africanas, que têm características comuns, tais como o pisado, o pandeiro, as palmas, o movimento giratório e o confronto de corpos. Vale ressaltar que nessa região, sudeste do Tocantins, as tradições do candomblé permaneceram em diversas comunidades, onde as mulheres dançam girando, com vestidos coloridos, ora

32 Localizada no município de Mateiros, reconhecida como quilombola, é uma grande família que se originou de remanescentes de quilombolas e indígenas que habitavam a região.

33 OLIVEIRA, Rosy. **O barulho da terra**. Nem Kalunga nem camponeses. Rio de Janeiro, 2007. PPGSA/IFCS/UFRJ, D. Sc, Antropologia e Sociologia Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS.

aproximando os corpos, ora afastando, e, muitas vezes bebem enquanto dançam e acompanham o ritmo marcado pelos cantadores e pelos instrumentos.

Para um maior entendimento, trazemos para este trabalho a definição primária de que a cultura é uma espécie de tecido social que abarca as diversas formas e expressões de uma determinada sociedade. Como tal, os costumes, as práticas, as maneiras de ser, os rituais, a forma de se vestir e as normas de comportamento são aspectos que compõem a cultura. Para Peter Burke (1989), cultura é uma palavra imprecisa, com muitas definições concorrentes; que pode ser definida como um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas, sejam nas apresentações, nos objetos artesanais, em que eles são expressos ou encarnados. Escreve o historiador que, até o século XVIII:

O termo cultura tendia a referir-se à arte, literatura e música (...) hoje contudo seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo "cultura" muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante (Burke, 1989, p. 25).

Ecléa Bosi (1987) concorda com Burke, de que todas as coisas que o povo faz ou fez são cultura. Definido assim pela autora:

Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de curas, as relações de parentesco, a divisão de tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras-tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar (BOSI, 1987, p. 157-158).

Outro historiador, Roger Chartier (1995), nos leva a refletir sobre os modos de usar os objetos e os discursos, dentre outros, enquanto práticas sociais. Para Chartier, a questão dos usos está ligada ao conceito de apropriação, porque é através dela que se produz sentido por parte dos setores não hegemônicos.

É inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos. Não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia da distribuição que supõe implicitamente que à hierarquia das classes ou grupos corresponde uma hierarquia paralela das produções e dos hábitos culturais (Chartier, 1995, p. 184).

O que percebemos através do nosso estudo é que, nas festanças, os santos são louvados, a ancestralidade é lembrada, o poder dos mais velhos legitimado. A família é evocada na presença importante da mulher, que simboliza seu papel de geradora da linhagem, do clã (se for o caso) e do poder sobre o solo. No cerimonial das festas, o poder masculino reproduz-se simbolicamente na sacralização da figura do Imperador. Nesse ritual, processa-se a legitimação do clã a que ele pertence, da linhagem quilombola vinculada aos escravizados que teriam fugido. Nas festas, recordar a fundação dos quilombos é “presentar” a ideia de liberdade, sempre maior que a de escravidão. Isso significa dizer, sutilmente, que eles não são exatamente herdeiros de escravizados, mas herdeiros de homens livres.

A apropriação dessas práticas sociais faz com que nos lembremos do que aconteceu ou do que nos foi ensinado ao longo da vida, em forma de tradição, considerada o conjunto de bens culturais que se transmite de geração em geração no seio de uma comunidade. Trata-se de valores, costumes e manifestações que são conservados pelo fato de serem considerados valiosos aos olhos da sociedade e que se pretende inculcar às novas gerações. Contudo, para que algo seja estabelecido como uma tradição é necessário tempo, a fim de que aquilo se torne um hábito, um costume, como acontece com os festejos de São Domingos na Barra da Aroeira. Ou seja, significa algo que é passado adiante, através da transmissão de memórias, de crenças e até mesmo de lendas.

2.8 Dos espaços e lugares de memória

Ao longo da vida, descartamos a maioria das experiências vivenciadas e só retemos aquelas que possuem significado, isto é, que são funcionais para nossa existência futura. Esse descarte é feito através da memória – a capacidade seletiva – que determina aquilo que será descartado e aquilo que precisa ser guardado ou retido pela memória porque, sendo operacional, poderá servir como experiência válida ou informação importante para decisões futuras. Nas comunidades tradicionais, os costumes, as crenças e as tradições persistem através das práticas acessadas pelas memórias.

Para os autores Halbwachs e Bosi, a memória é reconstrução, que se realiza no presente com o material do passado e, nesse processo de desenvolvimento, ela reinventa as tradições, afirmando-as. Essas alterações vêm ocorrendo após o passar dos anos na Comunidade Barra da Aroeira, conforme comprovamos na fala de Ermínia. Ela diz que as festas têm mudado, que não são as mesmas de antigamente, e cita como exemplo, o ritmo das músicas.

As festa não continua igual não, os toque (ritmos) de hoje é muito deferente do nosso tempo. Só tem algum que toca o toque de primeiro que nois gostava... Essa que nois dança é a marcha, a dança do lenço. É muito difícil o povo toca ela. É introduzido (tocado) ela nas apresentação do festejo, eu tenho até um CD dessa apresentação. Fica lá na roça, e de vez em quando eu passo ele pro povo que qué vê... Em abril eu começo a treinar pros festejo de agosto. Mais muito das cumpanheira não aguenta mais, não acumpanha... Então tamo só eu, mia fia e mia neta.

Ainda em Halbwachs e Bosi, a reconstituição dessa dinâmica pelo processo de recordação inclui ênfases, lapsos, esquecimentos e omissões. A memória não é uma, é plural, e vai sendo construída pelo indivíduo em seu meio social. Ao invocar as conexões que sustentam as lembranças, elas podem ser modificadas. Lembrando Bosi (1994, p. 55), “a memória não é sonho, é trabalho”. A tradição na Barra da Aroeira também tem se reinventado acrescentando novos elementos, como o festejo de São Domingos, que até uns 50 anos atrás não existia, havendo apenas, na comunidade, a devoção ao Santo, onde se realizava a novena, com a reza do terço durante nove dias consecutivos. Assim Ermínia narra o que sua memória reconstitui sobre como começou a ser celebrado o festejo na comunidade.

A primeira que rezou pra esse santo começano o festejo fui eu... não era nem nesse lugar, era lá pra frente, não tinha nem a igreja, foi lá debaixo do pé de caju... Não tô lembrada muito não de quando começou porque eu ando com meu juízo assim meio fraco... [pausa e demonstra buscar a cena na memória] você lembra Piba, quando começou o festejo de São Domingo? [pergunta ao marido que acompanha a entrevista]. Tá vendo? nem ele lembra... Antes só era a reza, não tinha festejo não. Rezava o terço, mas não tinha festa não... O festejo tem uns 50 ano, mas a reza foi desde sempre, porque aqui graças a Deus todo mundo gosta de reza.

A pergunta sobre o passado (que Ermínia faz ao marido) corrobora com aquilo que Bosi (1994) aponta ao tratar sobre memória e interação. Segundo a autora, isso postula que somos, de nossas recordações, apenas testemunhas que, às vezes, não acreditam em seus próprios olhos e fazem apelos constantes

ao outro para que confirme a nossa visão: “– Só eu senti, só eu compreendi...” (p. 408) ou “– Aí está alguém que não me deixa mentir” (p. 407). Ainda segundo Bosi, “na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado” (p. 55). Para a autora, a lembrança é uma imagem construída pelas referências que estão à disposição, no conjunto de representações que povoam a consciência atual. Sendo assim, a memória individual não está isolada, ela toma pontos externos aos sujeitos como referências.

Quando nos recordamos de algum acontecimento, fazemos o uso da nossa memória, que pode ser, ao mesmo tempo, subjetiva ou individual, porque se refere a experiências únicas vivenciadas pelo indivíduo, mas também social, porque é coletiva. A memória não é apenas nossa, ela é um somatório de lembranças de várias pessoas que fizeram parte da nossa história, mesmo que as lembranças sejam individuais, pois para cada pessoa fica marcado o significado de acontecimentos experimentados coletivamente. “Nossa percepção do presente e as lembranças do passado estão marcadas pelas nossas histórias cotidianas, que são sempre individuais e coletivas” (MONTENEGRO, 2010, p.64).

Assim como Montenegro, no pensamento de Halbwachs, mesmo que o que recordo faça parte da minha memória, ou seja, pertença a mim, isso também faz parte do coletivo, de momentos compartilhados com outros indivíduos, seja no ambiente familiar, no trabalho, na escola, na comunidade, em um bairro, uma cidade ou país. Por isso, mesmo que uma lembrança individual não envolva diretamente nenhuma outra pessoa, ela se insere no mesmo espaço que o das lembranças de várias outras pessoas. Halbwachs (1990), em seu estudo sobre a memória coletiva, tornou melhor compreensíveis algumas das características mais recorrentes da memória social, como a sua seletividade e o fato de toda a memória, por mais individual que seja, carrega consigo elementos coletivos a partir dos grupos sociais aos quais o sujeito lembrante está vinculado.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se tratando de acontecimentos nos quais só estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Ou seja, as memórias contribuem para a reconstituição do que se passou segundo o olhar de cada depoente. As lembranças não permanecem inertes no tempo, mas vão se reconstruindo a partir das representações do presente, e o grupo se fecha no contexto que construiu ao longo das décadas. Em outras palavras, as lembranças são reconstruídas no presente, mas retomam fatos do passado com a ajuda de dados emprestados do presente. Para Bosi (1994), a memória tem função social na reprodução para a comunidade.

Qual a função social da memória? Não reconstrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além [...]. Hoje, a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente (BOSI, 1994, P. 89).

Em concordância, para Ulpiano Meneses, a memória é a formação de imagem necessária para os processos de constituição e reforço da identidade individual, coletiva e nacional, reforçando ainda que, “A elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitação do presente” (MENESES, 1992, p. 12). Ainda segundo o autor, o objeto antigo foi fabricado e manipulado em tempos anteriores ao nosso, atendendo às contingências sociais, econômicas, tecnológicas, culturais, desse tempo, mas é do presente que ele tira sua existência. Baseados nessa afirmação, podemos entender que a elaboração da memória se dá no presente e, para responder a solicitações do presente, podemos utilizar como exemplo um objeto antigo, um pilão, que foi fabricado para atender às necessidades daquele tempo e agora é utilizado para decorar ambientes ou até mesmo para ser exposto em museu, com todo seu significado e se recicla como algo portador de sentido para quem vê, tirando do presente, a sua existência. Mas a referência é do passado e ela é essencial para construir a memória.

Em nosso entendimento, a função da memória para a Barra da Aroeira é a de transmitir para os mais jovens, não apenas a história de formação da família, do território, mas também as comemorações, as celebrações, o modo de vida dos antigos e dos fatos vivenciados, para que estes possam se reconhecer como integrantes e participantes da comunidade. Michel Pollak (1989) sustenta que os lugares de memória somente se constituem em espaço de preservação de uma memória se assim a comunidade os reconhece. Para Pollak (1989), a memória é um fenômeno construído social e individualmente, em que existe uma ligação

muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade (individual ou coletiva), uma vez que a memória e a identidade são fatores relevantes do sentimento de continuidade de uma pessoa ou de um grupo. Pollak acentua a seletividade de toda memória, bem como seu processo de negociação para conciliar a memória coletiva e as memórias individuais.

Na mesma linha de pensamento, para Pierre Nora (1993, p. 14), essa memória não é mais construída no grupo, mas para o grupo pela história, para que este possa nela encontrar elementos que legitimem sua ação política no presente. Para o autor, as lembranças têm como ponto de referência os lugares de memória, “a memória pendura-se em lugares, assim como a história em acontecimentos” (NORA, 1993, p. 25).

Ao registrar a memória do grupo que vivencia determinada experiência, aqui nos rituais de preparação e realização do festejo, se pretende reunir a experiência comum que partilharam. Para Nora, os lugares de memória são espaços criados pelo indivíduo contemporâneo diante da crise dos padrões atuais, e que com esses espaços se identificam, se unificam e se reconhecem agentes de seu tempo. Os lugares de memória nascem e vivem, portanto, do sentimento de que não há memória espontânea, de que é preciso criar arquivos, como sugere Nora:

A atomização de uma memória geral em memória privada dá à lei da lembrança um intenso poder de coerção interior. Ela obriga cada um a se lembrar e a troca, o engaja inteiramente. Quando a memória não está mais em todo lugar, ela não estaria em lugar nenhum se uma consciência individual, numa decisão solitária, não decidisse dela se encarregar. Menos a memória é vivida coletivamente, mais ela tem necessidade de homens particulares que fazer de si mesmos homens-memória (NORA, 1993, p.17-18).

Através das práticas acessadas nas memórias, as comunidades tradicionais tentam conservar os costumes, crenças e tradições, e, na Barra da Aroeira, a oralidade é o principal canal de comunicação para que a história de seus ancestrais se mantenha, que possa ressignificar e reafirmar sua identidade e se fazer presente no mundo contemporâneo. O território quilombola é vital para a sua existência. Por isso, o maior desejo da comunidade (e de muitas outras distribuídas pelo território brasileiro) é a titulação. Uma demanda do presente que iremos abordar no segundo capítulo deste trabalho.

3 CAPÍTULO II - TITULAÇÃO E AS LUTAS PELA SOBREVIVÊNCIA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS BRASILEIRAS

Muitos são os conflitos que as comunidades quilombolas enfrentam quando estas se põem em movimento no sentido de reivindicarem seus direitos aos territórios ancestrais. É importante estabelecer que a luta pelo direito à terra é base para todas as lutas e mobilizações quilombolas, pois, a partir desse direito, outros podem ser garantidos. Em diferentes partes do Brasil, os lugares habitados pelos negros foram desqualificados e abandonados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos, com maior poder e legitimidade junto ao Estado. Muito embora a luta organizada das comunidades quilombolas no Brasil tenha resultados em importantes conquistas, como o reconhecimento e a garantia de proteção através da Constituição de 1988, muitos passos ainda necessitam ser dados. As comunidades quilombolas levam anos para efetivar o direito positivado e inaugurado pela Constituição Federal de 1988, o direito ao reconhecimento de seus territórios para manterem suas tradições e sua organização social. O território quilombola é vital para a existência desses grupos, porque é nesse espaço simbólico e geográfico que se propiciam as relações de pertencimento como expressão de seu modo de ser e estar no mundo.

Muitos autores brasileiros defendem a importância do reconhecimento de terras quilombolas, uma vez que esses processos ampliam a cidadania negra, quilombola e a democracia, ao reconhecer a pluralidade que constitui a nação brasileira. Defendem os atuais processos de reconhecimento como forma de potencializar a participação das comunidades negras na sociedade, fortalecer as identidades, promover a cultura afro-brasileira. Tais processos “[...] possibilitam a essas coletividades viverem com autonomia e de acordo com suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento econômico, social e cultural” (MOMBELLI, 2016, p. 144).

A demarcação e titulação efetiva das terras/territórios quilombolas caminham lentamente, e a falta de continuidade de ações e projetos ainda é um problema. No primeiro capítulo, fizemos a apresentação da história da Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, desde a chegada do patriarca Félix

José Rodrigues à região do então norte goiano. Pretendemos, neste capítulo, abordar o maior desejo desta comunidade, a titulação, que busca, através da identidade quilombola, o acesso à regularização fundiária da terra em que vivem desde 1871. Como o processo ocorre e quais mecanismos de comunicação a comunidade utiliza para conseguir inserção social, aceitação e respeitabilidade, iremos abordar no terceiro capítulo deste trabalho.

Apesar da lentidão no processo, desde o reconhecimento até a titulação, conforme pretendemos demonstrar neste trabalho, a identidade quilombola ainda é um instrumento de luta – por meio dela algumas comunidades estão buscando acessar às políticas públicas e assim melhorar suas condições de vida, produzir e preservar sua história. Toda identidade é uma construção histórica, pois ela não existe sozinha, nem de forma absoluta, e é sempre construída em comparação com outras identidades, uma vez que sempre nos identificamos como o que somos para nos distinguir de outras pessoas. Rita de Cássia Domingues Lopes (2019) reforça que as identidades e as distinções em que estão implicadas os sujeitos não são práticas neutras, mas sim permeadas por conflito e negociação, configurando uma questão de poder e de política, daí a distinção interna entre quilombola e remanescente, que será apresentada mais adiante.

3.1 Regularização do território das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins

Atualmente, não só a Barra da Aroeira, mas as comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro se organizam politicamente em torno de suas reivindicações mais importantes, que são a demarcação dos seus territórios e suas respectivas titulações. São comunidades portadoras de etnicidades próprias, que sofrem com as consequências das desigualdades sociais e da instabilidade política e econômica do país. Temos que deixar claro que não é qualquer área de terra que pode ser identificada como terra quilombola. As terras que serão regularizadas precisam corresponder àquilo que é definido como território tradicional. Isso significa que são aquelas áreas dotadas de relações territoriais específicas, conforme explicitado no Perguntas e Respostas sobre o processo de construção do RTID do Incra (MARQUES, 2008).

Essas comunidades são detentoras de características culturais peculiares que as distinguem umas das outras e das demais áreas da sociedade, onde a terra é usada para produção de alimentos necessários à sua sustentabilidade; é o local onde os seus antepassados viveram e estão enterrados, estabelecendo, assim, o sentimento de pertencimento. Sobre o processo de reconhecimento e identificação de territórios quilombolas, Mombelli (2016) complementa que são todos os lugares reconhecidos pela comunidade e identificados pelos estudos antropológicos como fundamentais à reprodução das suas formas de fazer e de viver.

São lugares dotados de referências identitárias e culturais repletos de significados para esses grupos sociais e que geralmente se traduzem pela existência de marcos materiais, como taipas construídas por escravos, cemitérios, antigos lugares de moradias, de roças, áreas de criação de gado, de extração de plantas e ervas medicinais, entre outros. São consideradas também nesse processo as referências simbólicas como aquelas que informam sobre as relações com o sagrado ou com formas especiais de lidar com a natureza, como, por exemplo, fontes de água sagradas, crenças, narrativas sobre seres sobrenaturais (MOMBELLI, 2016, p. 140).

As relações territoriais específicas produzidas pelas comunidades quilombolas não são apreendidas de forma imediata e exigem a elaboração de estudos antropológicos, para serem esclarecidas e traduzidas posteriormente numa cartografia, um mapa específico, representativo da área de terra quilombola a ser reconhecida, delimitada e regularizada pelo Incra. As orientações de como requerer o reconhecimento como comunidade quilombola estão disponíveis nos sites oficiais da Fundação Cultural Palmares e do Incra, sendo que o primeiro passo é adquirir a certidão de autorreconhecimento emitida pela FCP e apresentar ao Incra solicitando a abertura de processo para iniciar os trâmites de regularização. Nesse sentido, o primeiro passo, já no Incra, é a elaboração do RTID.

Considerando o tamanho do território nacional, com base em dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2019), os territórios quilombolas, atualmente titulados, abrangem 0,12% do território nacional. Estima-se, ainda conforme os dados, que a titulação de todos os quilombolas do Brasil não chegará a 1%. A título de comparação, de acordo com a mesma base de dados, os demais territórios agrícolas representam cerca de 40% das terras brasileiras. De acordo com o Incra, o tamanho dos territórios demarcados

garantirá a reprodução física das famílias quilombolas, assim como a sua sustentabilidade econômica, social, ambiental, cultural e política. As terras de quilombos estão distribuídas em praticamente todos os estados brasileiros, com exceção dos estados do Acre e Roraima e do Distrito Federal. Segundo a Fundação Cultural Palmares, em 2020, haviam certificadas no país 2.777 comunidades, sendo 11% na região Norte. No Tocantins são 45 comunidades, sendo que 38 já estão certificadas pela Fundação, como pode ser visto na Figura 8, que tivemos que desmembrar para uma melhor visualização, com um adendo de que este link, em outubro de 2021, não está mais disponível no site da Fundação Cultural Palmares, conforme justificamos no rodapé da página 45, deste trabalho.

Figura 8– Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)

Nº	UF	2004		2005		2006		2007		2008		2009		2010		2011		2012		2013		2014		2015		2016		2017		2018		2019		2020		Total		
		CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)			
1	AC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
2	AL	0	0	10	10	11	8	8	3	3	1	1	27	27	14	14	1	1	0	0	5	5	1	1	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	68	69
3	AM	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	5	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	8
4	AP	0	0	4	4	4	7	7	0	0	0	2	2	11	11	3	3	0	0	7	11	0	0	2	2	2	2	4	4	4	4	4	4	4	4	40	44	
5	BA	23	37	52	62	112	122	23	29	36	37	20	20	49	54	92	97	8	8	73	129	42	46	21	33	43	56	22	25	39	49	11	13	0	0	666	817	
6	CE	2	2	3	4	7	7	2	2	1	1	3	3	7	7	5	5	7	7	4	4	3	3	0	0	0	0	3	3	1	1	3	3	0	0	51	52	
7	DF	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
8	ES	1	5	6	7	18	19	0	0	0	0	0	0	2	2	0	0	1	1	0	0	0	0	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	36	42	
9	GO	1	1	4	4	8	8	3	3	3	3	3	3	1	1	0	0	0	0	3	12	4	4	3	3	3	1	1	13	15	11	11	0	0	58	69		
10	MA	6	163	43	70	25	26	28	29	42	42	6	6	50	53	49	53	45	47	74	75	36	37	15	23	53	59	34	37	46	63	23	36	4	4	579	835	

QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)

11	MG	9	14	29	40	39	40	12	12	16	18	7	7	20	27	14	22	22	32	17	29	9	11	11	13	27	32	23	30	36	44	19	25	1	1	310	397
12	MS	0	0	12	12	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	3	3	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	22	22	
13	MT	0	0	55	57	1	1	4	4	0	0	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	2	7	0	0	0	0	71	78		
14	PA	18	18	8	9	37	37	17	19	0	0	0	0	10	10	6	6	5	14	59	104	11	12	5	5	19	19	4	4	3	3	1	1	0	0	203	261
15	PB	1	1	6	6	14	14	1	1	3	5	4	4	2	2	2	2	0	0	1	3	0	0	0	0	1	1	1	1	2	2	1	1	0	0	39	43
16	PE	5	5	45	45	10	10	18	52	11	11	3	3	7	11	7	11	1	2	4	4	12	12	4	4	1	1	12	14	9	10	0	0	0	0	149	195
17	PI	2	2	7	7	22	22	2	2	0	0	5	5	4	8	1	1	21	22	1	1	10	10	1	1	4	4	2	2	1	1	0	0	0	0	83	88
18	PR	1	1	6	8	23	23	4	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	36	38
19	RJ	3	3	6	6	4	4	1	1	2	2	2	2	2	2	5	5	1	1	2	2	3	3	0	0	2	2	4	4	4	4	0	0	0	0	41	41
20	RN	2	2	2	2	6	6	5	5	0	0	2	2	3	3	1	1	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	2	2	4	4	5	5	0	0	33	33
21	RO	1	1	2	2	3	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	8
22	RR	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
23	RS	10	10	6	6	12	12	9	9	6	6	7	7	33	33	2	2	6	6	5	5	13	13	0	0	14	14	5	5	6	6	2	2	0	0	136	136
24	SC	3	3	0	0	1	1	2	2	0	0	3	3	2	2	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	5	5	0	0	18	18
25	SE	2	2	4	4	8	8	1	1	0	0	0	0	0	0	7	8	3	3	2	2	2	2	0	0	2	6	0	0	1	1	0	0	0	0	32	37
26	SP	1	1	16	16	13	13	14	10	3	6	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	3	3	0	0	1	1	0	0	0	0	52	56
27	TO	1	1	1	1	1	1	13	13	0	0	3	5	8	8	0	0	0	0	0	0	3	8	6	6	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	38	45
TOTAL POR ANO:		92	272	327	303	393	408	148	191	126	134	99	101	228	251	200	234	121	144	263	302	154	167	75	97	178	206	130	152	168	204	70	91	5	5	2777	3.432
MOMENTO CULTURAL ATENDIDO																																					
100 Unidades beneficiadas de Crianças																																					

Fonte: Site oficial da Fundação Cultural Palmares, 2020.

Já de acordo com o Incra, das 45 comunidades do Estado do Tocantins apresentadas pela Fundação Cultural Palmares, somente 33 solicitaram abertura de processo junto ao órgão, com interesse de regularização fundiária. Ainda segundo o Incra, conforme o relatório dos processos abertos das comunidades quilombolas no Brasil, atualizado em maio de 2019, consta um total de 1.747 processos, no Tocantins 33 estão em aberto. Na Figura 9, vemos o quadro de andamento dos processos no Tocantins.

Figura 9– Andamento dos processos abertos das comunidades quilombolas no Tocantins.

Relação de Processos Abertos					
UF/SR	Nº De Ordem	Nº Processo	Comunidade	Município	Ano de Abertura
 TOCANTINS 26	1	54400.000797/2004-01	Barra do Aroeira	Santa Tereza	2004
	2	54400.000877/2005-30	São Joaquim	Porto Alegre do Tocantins	2005
	3	54400.001104/2005-71	Kalunga do Mimoso	Arraias e Paranã	2005
	4	54400.001267/2005-53	Fazenda Lageado	Dianópolis	2005
	5	54400.001268/2005-06	Povoado do Prata	São Félix do Tocantins	2005
	6	54400.001297/2006-41	Morro do São João	Santa Rosa do Tocantins	2006
	7	54400.001298/2006-95	Cocalinho	Santa Fé do Araguaia	2006
	8	54400.001299/2006-30	Projeto da Bavieira	Aragominas	2006
	9	54400.001300/2006-26	Redenção	Natividade	2006
	10	54400.001301/2006-71	Mumbuca	Mateiros	2006
	11	54400.001302/2006-15	Laginha	Porto Alegre do Tocantins	2006
	12	54400.001304/2006-12	Lagoa da Pedra	Arraias	2006
	13	54400.001306/2006-01	São José	Chapada da Natividade	2006
	14	54400.001307/2006-48	Malhadinha	Brejinho de Nazaré	2006
	15	54400.001308/2006-92	Chapada de Natividade	Chapada da Natividade	2006
	16	54400.001309/2006-37	Córrego Fundo	Brejinho de Nazaré	2006
	17	54400.003291/2007-99	Grotão	Filadélfia	2007

Relação de Processos Abertos					
UF/SR	Nº De Ordem	Nº Processo	Comunidade	Município	Ano de Abertura
 TOCANTINS 26	18	54400.000320/2008-41	Água Branca	Conceição do Tocantins	2008
	19	54400.000326/2008-19	Matão	Conceição do Tocantins	2008
	20	54400.002287/2009-74	Mata Grande	Monte do Carmo	2009
	21	54400.002836/200910	Santa Maria das Mangueiras	Dois Irmãos	2009
	22	54400.002837/2009-56	Carrapato Formiga e Ambrózio	Mateiros	2009
	23	54400.000823/2010-31	Dona Juscelina	Muricilândia	2010
	24	54400.000824/2010-86	Rio Das Almas	Jaú do Tocantins	2010
	25	54400.000825/2010-21	Currallinho do Pontal	Brejinho de Nazaré	2010
	26	54400.000369/2011-08	Manoel João	Nazaré	2011
	27	54400.001357/2011-92	Pé do Morro	Aragominas	2011
	28	54400.001430/2011-26	Ilha de São Vicente	Araguatins	2011
	29	54400.001431/2011-71	Baião	Almas	2011
	30	54400.000429/2014-27	Claro, Prata e Ouro Fino	Paraná	2014
	31	54400.000771/2014-27	Fazendas Kaagados e Lagoa dos Patos	Arraias	2014
	32	54400.000833/2014-09	Margens do Rio Novo, Rio Preto e Riacho	Mateiros	2014
	33	54400.000225-2015-77	Boa Esperança	Mateiros	2015

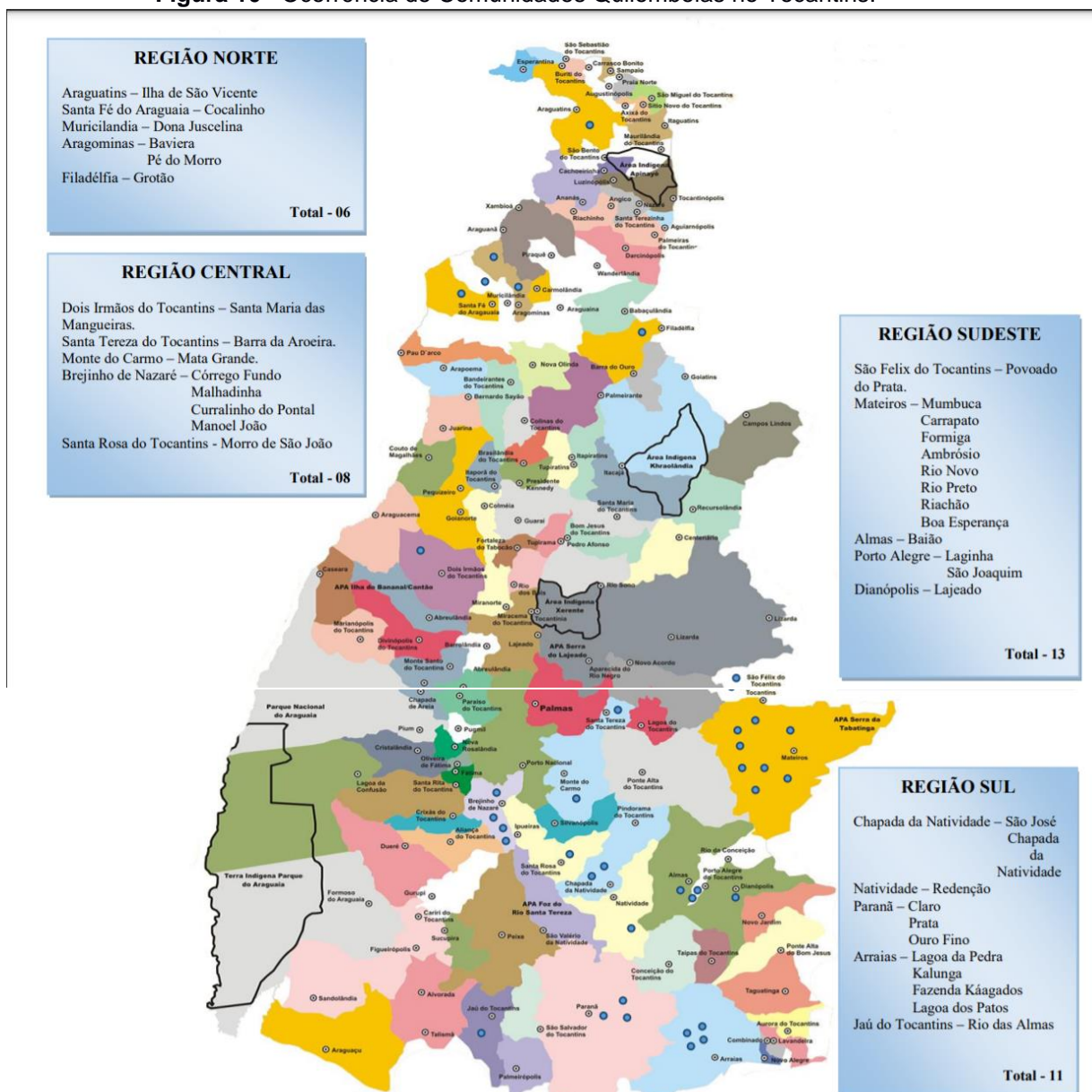
 Voltar para o Índice

112

Fonte: Inbra, 2020.

Nos dados do portal oficial do Governo do Tocantins, consta a existência de 38 comunidades em busca de reconhecimento e titulação, conforme apresentado na Figura 10, mapa disponível no site oficial do governo.

Figura 10– Ocorrência de Comunidades Quilombolas no Tocantins.



Fonte: Luciano Pereira, 2020

Muitas comunidades quilombolas no Brasil lutam pela conquista ou permanência em seus territórios ancestrais e, via de regra, estas entram em choque com os mais diversos interesses, sejam eles do poder público ou privado, pois, embora estas populações tenham seus direitos territoriais assegurados constitucionalmente, os embates e disputas estão frequentemente postos quando uma comunidade põe-se em movimento no sentido de requerê-los.

As comunidades quilombolas, ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, não estão apenas lutando por demarcação de terras, às quais elas têm absoluto direito, mas sobretudo elas estão

fazendo valer seus direitos a um modo de vida (SILVA; NASCIMENTO, 2016).

Cada comunidade quilombola possui uma história peculiar, particular, mesmo que algumas nuances sejam iguais para todas. A identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação dos territórios quilombolas são essenciais para a sobrevivência das gerações atuais e futuras. É também fundamental que haja a elaboração de instrumentos de gestão local que vislumbrem a perspectiva de futuro dos quilombolas (artigo 19º do Decreto 4.887/2003), com a devida articulação com outros de caráter regional das três esferas de poder (municipal, estadual e federal), além da relação com ações de outros setores, como o privado, a fim de que sejam elaborados projetos e acessos aos programas que contemplem ações de curto, médio e longo prazo, além de parcerias potenciais visando o desenvolvimento econômico e social da comunidade. Aqui a comunicação é a ponte, em que os atores devem estar predispostos a dialogar e buscar entendimento, para que possa haver equilíbrio de forças, melhoria nas condições de vida, autonomia de renda, fortalecimento político, dentre outros.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2019), as comunidades quilombolas foram constituídas por processos diversos, incluindo, além das fugas para ocupação de terras livres, heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado (como o ocorrido com a Barra da Aroeira), compra ou a permanência em terras que eram ocupadas e cultivadas em grandes propriedades.

3.2 A luta centenária da Barra da Aroeira

A questão quilombola passou a fazer parte da agenda política brasileira de forma mais contundente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, quando os remanescentes de quilombos passaram a ter reconhecidos os seus direitos às terras que ocupam. A garantia de direitos constitucionais abriu uma nova perspectiva de organização por parte das populações rurais negras. A união dos Rodrigues, na Fazenda São Domingos, fez com que, juntos, tivessem mais força para defender seu território, deixando a história de descendente de um negro livre, proprietário de terras, para se tornar uma comunidade, garantindo assim o direito à terra em que vivem. Através das

décadas, os herdeiros foram perdendo hectares e sendo jogados para fora das suas terras, e a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira passou a existir quando eles viram que era necessário se unir para, juntos, conseguirem assegurar, pelo menos, uma porção para a sua sobrevivência, uma vez que a doada ao então ex-soldado Félix Rodrigues estava sendo invadida e tomada por fazendeiros da região.

A autora Simone Rezende da Silva (2011) demonstra que o processo utilizado pelos moradores da Barra da Aroeira é comum, uma vez que quando uma comunidade quilombola se organiza e reivindica seus direitos sobre um território ancestral, quando ela luta para se territorializar, ela está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana-de-açúcar em seus territórios, ou seja pelo próprio Poder Público, que lhes impõem unidades de conservação ambientais estabelecendo uma nova territorialidade imposta de cima para baixo. Os Rodrigues se uniram para lutar pelos seus direitos e fortalecer a história e a luta negra que sempre tiveram que lutar, mas que antes estavam vinculadas à história do patriarca salvador e histórico, tema abordado no capítulo anterior.

Conforme o Relatório Antropológico que compõe o RTID (INCRA, 2019) do Território Quilombola Barra da Aroeira, esta comunidade negra e rural é formada por descendentes de uma família quilombola de ex-escravizados: a dos Rodrigues, desde o ano de 1871, ainda no século XIX. No RTID do Incra, a comunidade denomina-se Barra da Aroeira porque está situada no encontro dos córregos Aroeira e Brejo Grande, denominada barra, na qual há grande quantidade de pés de aroeira.

Segundo Marques (2008), atualmente, encontram-se vivos, na área do território pleiteado e em cidades circunvizinhas, centenas de pessoas que se consideram descendentes do patriarca Félix José Rodrigues, o qual lhes teria deixado um território de “12 léguas em quadra”, ou 79.200 hectares, no norte de Goiás (atual Estado do Tocantins), território este que teria sido recebido pelo patriarca, fruto de uma doação feita pelo imperador D. Pedro II, como recompensa pela sua participação na Guerra do Paraguai (MARQUES, 2008, p. 10), sem, entretanto, possuir documento que possa provar a doação. Em conformidade com o texto do RTID (INCRA, 2019), motivada pelo risco de

expropriação em função de um conflito de terras, a comunidade Barra da Aroeira se organizou para recuperar o documento que comprova a doação da área para o antepassado Félix José Rodrigues, que faleceu em 1915. O documento original de doação das terras teria sido destruído em um incêndio e as tentativas posteriores de reconhecimento e registro não foram executadas pelo poder público, ocorrendo a ocupação da área por posseiros, com expulsão das famílias descendentes do território inicial.

Durante 150 anos da doação da terra, os herdeiros de Félix Rodrigues foram sendo empurrados forçadamente e, atualmente, têm garantido como comunidade quilombola apenas 12% da área original, enquanto a restante foi ocupada por dezenas de fazendas. Tal situação deixa Alvara Rodrigues bastante apreensiva quanto ao futuro. “Nossa terra era muito grande, mais o povo foi invadindo... daqui a pouco tão aqui, estamos ‘imprensado’ aqui, precisamos de ajuda pra ter logo o documento pra gente garantir o que é nosso”. O sentimento de urgência para que a titulação se efetive também é compartilhado por Maria de Fátima Rodrigues.

Estamos preocupados... precisamos de nosso título, pois esse governo que está aí não gosta de quilombo, para ele nós é tudo preguiçoso... gordo, tem lá aquele caso de comparar nós com arropa..., mais a gente não quer esmola não, queremos trabalhar no que é nosso, garantir o futuro dos nossos filho aqui na terra dos nossos ancestrais [disse com indignação].

Desde 1950 empenhada na missão, a comunidade não conseguiu recuperar o documento que comprova a doação. Portanto, passou a se organizar para obter o reconhecimento de seu território enquanto comunidade quilombola. Sobre tal processo de reconhecimento, vamos nos apropriar da pesquisa de Dias (2011). Segundo ela, a mobilização local em Barra da Aroeira para o reconhecimento teve início no começo da década de 1980, quando o grupo intensificou contatos mais sistemáticos com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Grupo de Consciência Negra do Tocantins (Grucont) e a Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação (Consaúde). A pesquisadora destaca que estes contatos foram feitos por um caminho de mão dupla, uma vez que o grupo acionou e foi acionado, principalmente por se tratar de um momento histórico marcado pelas discussões para a construção da então chamada Constituição

Cidadã. Essas discussões tiveram início por volta de 1977, quando parte da sociedade brasileira se engajava na luta pelo retorno da democracia. Uma das mais importantes exigências era uma nova Constituição que fosse democrática e que atendesse aos direitos do cidadão e resguardasse suas liberdades, intensificada pelo movimento *Diretas Já*, em 1980. A composição da Assembleia Constituinte, em 1987, contou com o envolvimento de diferentes organizações e movimentos sociais, com os quais a Barra da Aroeira mantinha contato, que atuaram com os políticos a fim de garantir que a nova Constituição incluísse direitos sociais e liberdades individuais importantes, dentre eles, os que defendiam os direitos dos quilombolas, principalmente o direito ao território.

Essa mobilização se intensificou com a Constituição de 1988 e ganhou visibilidade no estado recém-criado, mas a centralidade da discussão sobre o reconhecimento na Barra data de meados dos anos 2000 e a certificação veio em 2006 (DIAS, 2011, p. 126).

Desse modo, o direito às terras, que até o reconhecimento era justificado pela herança e pela ocupação, ganha agora um reforço com o reconhecimento pela FCP como quilombola. O grupo que antes era afirmado como herdeiro de um ancestral comum, de descendente de um negro livre, passa a agregar novas forças de nomeação para se tornar uma comunidade sem precisar abandonar ou rejeitar elementos que constituíram e garantiram a sua existência. Entretanto, o processo de legalização de garantia das terras ocupadas pelos quilombolas vem sendo conduzido de forma bem lenta, a exemplo da Barra da Aroeira, que foi reconhecida em 2006, recebeu o RTID do Incra somente em 2011, e até agosto de 2021, ainda não recebeu o título definitivo da terra.

O RTID da comunidade Quilombola Barra da Aroeira foi publicado pelo Incra/TO, no Diário Oficial da União, no dia 23 de novembro de 2011, e está disponível ao público na página oficial do órgão. O documento beneficia as famílias descendentes de ex-escravizados, situadas numa área de 62.315 hectares, localizada nos municípios de Lagoa do Tocantins, Novo Acordo e Santa Tereza do Tocantins, estabelecida às margens dos córregos Brejo Grande e Aroeira, no Km 15 da Rodovia TO-247. A publicação do relatório, de acordo com o Incra, é etapa fundamental no processo de reconhecimento do território quilombola e posterior titulação da comunidade. O documento determinou as terras ocupadas tradicionalmente pelas famílias, por meio de estudos

antropológicos que identificaram a origem, a memória oral e documental do grupo relativa à sua história, tradições, saberes, práticas materiais e simbólicas.

Antes da certificação, ocorrida em 2006, a comunidade já se utilizava da condição de ser jurídico, para se favorecer de benefícios e programas públicos, com a criação da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira, em 2004, atendeu ao requisito legal para o reconhecimento como remanescente de quilombo e vem contribuindo sistematicamente para a afirmação do grupo na construção de seus processos identitários. Com o reconhecimento foi possível a construção, pela Prefeitura de Santa Tereza, da escola que oferece o Ensino Fundamental, e o transporte para que os alunos do Ensino Médio possam ir para a cidade e, assim, concluírem seus estudos e se tornarem aptos para cursar o Ensino Superior, acadêmico ou técnico. Também foi através da Associação que a Comunidade conseguiu instalar uma casa de farinha, um posto de saúde (para emergências médicas – primeiros socorros) e energia elétrica. Com as políticas públicas e educação, também veio a qualificação, mas o desemprego tem preocupado os moradores. É o que relata Salviana.

Aqui tem gente que sabe fazer muita coisa, só oportunidade é que é pouca. Sempre foi pouca... né? Mais se for mexe com padaria, muita gente sabe mexe. Se for mexe com agropecuária, tem gente que sabe, já fez curso pra mexe com agropecuária, com plantio, com animais, avicultura. Falta a oportunidade pra emprego, que não tem [repete]... Tem pessoas aqui que mexe com mel, abelha, tem curso... Cursos de informática no Pronatec, aí não tá tendo oportunidade de emprego, por enquanto. Essa oportunidade começou depois do reconhecimento como comunidade quilombola. Foi importante, pois nós tinha a terra, mas não tinha política públicas para ajudar a desenvolver.

Alguns órgãos institucionais já realizaram cursos para os moradores da comunidade como panificação, compostagem e artesanato, no entanto, faltam incentivos para incrementar a renda desses moradores a partir dos conhecimentos adquiridos. Mas, somente com o título da terra é que os quilombolas poderão executar projetos em parcerias com o poder público, pois a ausência de documentação legal impede que eles se realizem na comunidade. Dessa forma, é emergencial a regularização fundiária com a emissão do título de terra, conforme orienta o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), para que então a comunidade seja contemplada com as políticas públicas voltadas aos povos quilombolas do Brasil, em especial a juventude.

Para ajudar na luta pela documentação definitiva, a Comunidade conta com o apoio de órgãos e instituições ligados ao tema e no interesse de garantia dos direitos dos quilombolas, como o Ministério Público Federal (MPF). Em agosto de 2019, foi publicado no site oficial do MPF que a Justiça determinou a demarcação das terras do Quilombo Barra da Aroeira, no Tocantins. No texto, o MPF anunciava que fora publicada, no dia 15 de julho, decisão da Quinta Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) que garante a regularização fundiária de terras ocupadas pela comunidade remanescente do Quilombo Barra da Aroeira, no município de Santa Tereza do Tocantins (TO). A apelação do Ministério Público Federal foi julgada procedente e o Incra teria o prazo de um ano para concluir a demarcação das terras quilombolas, sob pena de multa em caso de descumprimento. O prazo venceu em agosto de 2020, e, em agosto de 2021, ainda não foi cumprida a ordem da justiça. Ainda segundo o texto do MPF, o desembargador Souza Parente sugere que a omissão do Poder Público ficou cristalizada pela inércia do Incra quanto à prática dos atos administrativos necessários à efetiva conclusão do procedimento administrativo.

3.3 O lento processo de reconhecimento e titulação pelo poder público

É importante frisar que, mesmo com os inegáveis avanços obtidos nas últimas décadas, com destaque para a garantia constitucional da posse definitiva das terras (Constituição Federal de 1988) e a criação de instrumentos legais que deram base para a efetivação de diversas titulações, a salvaguarda de direitos aos quilombolas vem se dando de forma bastante lenta, considerando-se todo o contexto pós-1985, marcado pelo retorno de civis à presidência da república após 21 anos de Ditadura Militar e pela redemocratização. Soma-se, a essa lentidão, a paralisação vigente nos últimos anos no que concerne à titulação de terras quilombolas. Segundo dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo (2020), apenas 9% das comunidades quilombolas vivem em áreas tituladas. São cerca de 1.700 processos tramitando no Incra, sendo que 44% deles foram abertos há mais de 10 anos. Já 85% dos processos não contam sequer com o RTID, fase inicial que identifica os limites do território quilombola a ser titulado.

O Brasil é o segundo maior país em população negra no mundo, mas levou 100 anos, após a abolição, para garantir aos remanescentes quilombolas

o direito à terra em que viviam (Triunpho, 2004). A Constituição Federal de 1988 assegurou diversas garantias constitucionais, com o objetivo de dar maior efetividade aos direitos fundamentais, e especificamente o Art. 68 do ADCT definiu que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estivessem ocupando suas terras teriam reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos (BRASIL, 1988). Os direitos territoriais são reconhecidos também na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que tem força de lei em nosso país desde 2004.

Um dado importante é apresentado por Mombelli (2016). Segundo a autora, quando da publicação do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, estimava-se que poucas seriam as situações que se incluíam nesta lei. Mas que, à medida que o processo avançou, muitas comunidades negras rurais, das quais o poder público não tinha conhecimento, apareceram reivindicando o reconhecimento da posse de terras. Ela cita, como exemplo, que o tema “remanescente de quilombos” reapareceu com força durante a realização do evento *Comunidades quilombolas em Santa Catarina: resistência negra e luta pela terra do I Encontro de Comunidades Negras Rurais*, em Brasília (DF), em 1995, que divulgou a existência de 412 comunidades quilombolas.

Com o processo da Constituinte, o acesso à terra foi a principal reivindicação dos quilombolas. O reconhecimento pela posse da terra era então a bandeira de luta de grupos que passaram a se organizar fortemente em prol da garantia desse direito, considerado vital para a reprodução sociocultural das comunidades negras brasileiras. Esses grupos, segundo Silva (2011), têm suas origens em movimentos dos anos 1930 e foram reinventados nos anos 1970. Por volta dos anos 30 do século XX surge a Frente Negra Brasileira (FNB), que identificava o negro pelo elemento cor e não pelo elemento cultural, procurando afirmar o negro como brasileiro e renegar as tradições afro-brasileiras. Ainda nesta época, surge o Teatro Experimental do Negro (TEN), que mantém intenso diálogo com as culturas afro-brasileiras. E finalmente, em 1978, surge o Movimento Negro Unificado (MNU), que criticará duramente o mito da democracia racial.

Para Silva (2011), são esses movimentos que abrem uma consciência política na autoafirmação do negro enquanto singularidade. Passa-se a buscar

referenciais na ancestralidade africana para sustentar uma identidade própria a uma camada da população que, mestiça ou não, agrupa-se politicamente sob a autodenominação de afrodescendente.

Mais do que isso, eles abrem caminho para uma ação afirmativa que se inscreveu na Constituição de 1988, ano do centenário da abolição da escravatura no Brasil, ou seja, a garantia de que aos “remanescentes de comunidades quilombolas” o direito ao território estaria assegurado (SILVA, 2011, p.8).

Silva (2011) diz que o termo remanescente surge, então, como forma de resolver a questão das continuidades e descontinuidades históricas que o termo “descendente” não abrangia, além de introduzir um diferencial com relação ao quilombo, pois o que passa a estar em pauta não são as reminiscências de antigos quilombos, mas sim as comunidades que reivindicam serem reconhecidas como remanescentes de quilombos, ou seja, organizações sociais, grupos de pessoas que estejam se organizando para garantir seus direitos, principalmente os relativos à terra. Nessa mesma perspectiva, Mombelli (2016) diz que a partir da definição de quilombo pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o quilombo passa a ser compreendido como algo constituído a partir de fortes laços de sentimento de pertencimento a uma comunidade.

[...] laços que transcendem os de consanguinidade e de parentesco, com valores e costumes comuns, além de identidade fundada nas experiências compartilhadas de discriminação. Assim, a definição afasta-se completamente daquelas visões congeladas no passado – do quilombo histórico – para destacar as formas de organização social e política dessas comunidades quilombolas e de sua resistência histórica no presente momento (MOMBELLI, 2016, P. 139).

Trazemos para discussão o contexto histórico sobre as regularizações territoriais quilombolas, apresentado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo. Segundo este órgão, data de novembro de 1995 a primeira iniciativa para normatização em âmbito federal do procedimento de regularização dessa categoria de terras: a Portaria Incra n.º 307, que determinava que as comunidades quilombolas tivessem suas áreas demarcadas e tituladas. Sob a égide desta portaria, Boa Vista, localizada em Oriximiná-PA, foi a primeira comunidade quilombola no Brasil a receber o título de propriedade de suas terras. Tal regulamentação vigorou até outubro de 1999, quando a 11ª reedição da Medida Provisória 1.911 delegou ao Ministério da Cultura a competência para titular as terras quilombolas. A mudança de competência refletia o

posicionamento do governo do então presidente Fernando Henrique Cardoso de não realizar desapropriações para assegurar a titulação das terras de quilombo.

Em consonância com tal orientação, em novembro de 2000, a Fundação Cultural Palmares editou um pacote de titulações sem a desapropriação ou anulação dos títulos de terceiros incidentes. Tampouco foi realizada a retirada dos ocupantes não-quilombolas. Dez das doze comunidades beneficiadas com esses títulos sofrem até hoje com o conflito e não têm livre acesso aos recursos naturais de suas terras. Mais recentemente, o Incra abriu novo processo para regularizar essas áreas com vistas a proceder às devidas desapropriações e reassentamentos nessas terras.

Em 10 de setembro de 2001, o então presidente Fernando Henrique Cardoso editou o Decreto nº 3.912 que, ao regulamentar o procedimento para titulação das terras de quilombo, restringiu o alcance do Artigo 68 do ADCT. O decreto determinou que somente seriam contempladas pelo artigo 68, as “terras que eram ocupadas por quilombos no ano de 1888” e as que estavam “ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988”. De acordo com a Comissão Pró-Índio de São Paulo, tal classificação temporal, que não encontrava qualquer respaldo no texto constitucional, restringia enormemente os potenciais beneficiários do artigo 68, e que os principais atingidos pela medida foram os quilombolas de áreas de conflito, que na data da promulgação da Constituição não se encontravam na posse de seus territórios, justamente em decorrência das disputas. O resultado do Decreto 3.921 de 2001 foi a completa paralisação das titulações das terras de quilombo pelo governo federal. Nenhuma terra de quilombo foi regularizada na vigência deste decreto.

Mesmo tendo a garantia da constituição em 1988, somente após 15 anos foi definida a forma para que este direito fosse regulamentado, com a publicação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, assinado pelo então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva. O Decreto 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 ADCT.

Entretanto o questionamento da constitucionalidade do decreto foi levado ao Supremo Tribunal Federal (STF) em 2004 pelo partido Democratas (DEM - à

época Partido da Frente Liberal – PFL), com intuito de obstaculizar a efetividade do direito dos quilombolas à propriedade de suas terras (JURISPRUDÊNCIA, 2016). Nesta ação, apontavam pretensas inconstitucionalidades, destacando-se, principalmente, o critério de autoatribuição fixado no decreto para identificar os remanescentes dos quilombos e a caracterização das terras a serem reconhecidas a essas comunidades. O STF iniciou o julgamento desta ADI, em abril de 2012, e o ex-ministro César Peluso votou pela procedência desta ação e, conseqüentemente, declarando o Decreto inconstitucional. Entretanto, a validade dos títulos emitidos até esta data estava mantida. No entendimento de Peluso, a regulamentação do Artigo 68, do ADCT da Constituição de 1988, deveria estar atrelada ao Poder Legislativo e não ao Executivo, concordando com o que a inconstitucionalidade (ADI 3239) do DEM requeria. Depois de um pedido de vistas pela ministra Rosa Weber, o julgamento deste processo ficou suspenso até o ano de 2015, data em que novamente foi adiado por um pedido de vistas do ministro Dias Toffoli.

Quase 14 anos depois, o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) voltou à pauta do STF. Depois da retomada do julgamento, no dia 8 de fevereiro de 2018, “[...] por maioria de votos, o STF declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas” (STF, 2018), tornando improcedente a Ação de Inconstitucionalidade 3239, promovida pelo DEM. Com a decisão, fica mantida a validade do decreto que definiu as regras para reconhecimento e demarcação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos antigos quilombos.

Tanto a Constituição Federal como a Convenção 169 da OIT enfatizam a necessidade de ampliação do termo “terra” para “território”, uma vez que ele é necessário à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, seja ele utilizado de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os artigos 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (art. 3º, inciso II da CF). Para que houvesse a regulamentação da titulação de comunidades quilombolas, foi elaborado o Decreto 3.912/2001, revogado pelo Decreto 4.887/2003. Este

regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 do ADCT.

A publicação do Decreto 4.887 possibilitou produzir novos conhecimentos, registrar saberes, conhecer e valorizar a presença do negro e o papel protagonista da história e cultura dos afro-brasileiros no Brasil. “[...] porque reconhece a diversidade étnico-cultural, os usos e posses de terras pelas comunidades negras que integram a nação brasileira” (MOMBELLI, 2016, P. 137). O Decreto considera como remanescentes de comunidades de quilombos grupos étnico-raciais com critério de autorreconhecimento, observando a trajetória histórica do grupo, as suas relações e forma de organização social e, especialmente, a ancestralidade.

O processo de reconhecimento das comunidades e de titulação de suas terras não é tarefa simples, pois não se trata apenas de questão fundiária, compreende aspectos históricos, antropológicos e culturais. Segundo Lourdes de Fátima Bezerra Carril (2017), o diferencial deste decreto é que passa a vigorar que são os próprios sujeitos que definem sua identidade, isso a partir da organização social e pelos critérios construídos no seu modo de vida, seus laços comuns e a forma como eles tradicionalmente se estabeleceram, e não o poder público. Fica entendido, portanto, que o quilombo envolve toda a comunidade negra rural que agrega descendentes de escravizados vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais mantêm forte vínculo com o passado.

Para Silva:

Territorializar-se significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, para estabelecer as condições de continuidade da reprodução material e simbólica deste modo de vida. As comunidades quilombolas ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, não estão apenas lutando por demarcação de terras, às quais elas têm absoluto direito, mas sobretudo elas estão fazendo valer seus direitos a um modo de vida (SILVA, 2016, p. 35).

A conquista do território, embora seja primordial, muitas vezes não é suficiente para manter ou ampliar o desenvolvimento socioeconômico das comunidades. É necessário também financiamento de projetos, auxílios técnicos, incentivos à produção em bases sustentáveis etc., ou seja, que estas

populações sejam inseridas em um planejamento de políticas públicas de longo prazo. As comunidades quilombolas, consideradas como tradicionais, têm na terra um significado diferente. Nesse caso, ela não representa apenas o local de residência de uma ou mais famílias, ela corresponde a uma reprodução social e cultural que necessita de continuidade para as futuras gerações, com a transmissão de conhecimentos através de aspectos simbólicos e culturais. O Estado brasileiro resguarda a valorização da cultura por meio da Constituição Brasileira, que estabelece direitos específicos a populações consideradas tradicionais, especialmente índios e quilombolas, em diversos aspectos, especialmente o acesso à terra e à constituição de territórios.

Lopes reforça que:

A comunidade constrói e dá significado ao lugar, partindo dos vínculos com a terra, com as águas (rio e lagoas), com as relações de parentesco/afinidade que unem as famílias. Assim, a memória de suas referências históricas de origem, a manutenção do grupo de parentesco/afinidade e as ligações com o território demonstram que, dentro de um cenário regional, estes elementos marcam uma identidade de luta pelos direitos assegurados constitucionalmente, para, desta maneira, garantir as suas terras e de serem respeitados (LOPES, 2019, p.11).

Deborah Lima (2015) acrescenta que as terras de quilombos são territórios étnico-raciais com ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias.

3.4 As políticas que ameaçam as conquistas garantidas pela Constituição

O Decreto 4.887, já descrito acima, estabelece, ainda, que cabe a responsabilidade de sua execução ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Incra, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2003). Com o impeachment da então presidenta Dilma Rousseff e, conseqüentemente, a posse na presidência da República do vice-presidente Michel Temer, no dia 31 de agosto de 2016, foi retirada a responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Agrário desta atribuição e passou a delimitação dos territórios quilombolas para o Ministério da Educação e Cultura (MEC), comandado pelo então deputado federal José Mendonça Bezerra Filho (DEM-PE), conforme consta no Diário Oficial da União (D.O.U nº 63), de 13 de maio de 2016.

Em 2019, sob o comando do presidente Jair Bolsonaro, o Incra passou a ser vinculado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). A norma determina também que à Secretaria Especial de Assuntos Fundiários daquele ministério compete formular, coordenar e supervisionar as ações e diretrizes sobre identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos e licenciamento ambiental nas terras quilombolas, em conjunto com os órgãos competentes. Dessa forma, a responsabilidade de licenciamento ambiental em terras quilombolas deixa de ser da Fundação Cultural Palmares.

Mas mesmo com a garantia através do processo de reconhecimento pelo Incra, fundamentado na Constituição Federal, de acordo com Janailson Luiz Macedo (2019), o Brasil vivencia, no atual momento, um forte avanço de políticas que colocam sob ameaça conquistas que se fazem presentes no cotidiano de povos e comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outros) localizadas em todas as regiões do país; conquistas estas advindas de décadas de reivindicações, embates e articulações construídas por esses sujeitos e que estão agora ameaçadas. Sobre as diferentes formas de expropriação das populações tradicionais, Furlan (2000) é categórico.

Muitas das questões envolvendo cidadania no Brasil só podem ser entendidas em suas dimensões históricas. A luta pela terra, por exemplo, tem envolvido gerações. Os territórios indígenas, reduzidos pela penetração do colonizador europeu, até hoje pedem soluções. As terras dos antigos quilombos estão em pleno debate. As lutas pela reforma agrária permanecem há mais de um século, desde a Lei de Terras de 1850. A luta dos moradores de unidades de conservação pelas terras e direitos de uso das florestas. Os direitos das populações tradicionais que habitam áreas protegidas declaradas como vazios de população já têm mais de 30 anos e certamente vão perdurar por mais tempo. Do mesmo modo, é possível falar da questão étnica, construída na escravidão e perpetuada pela desigualdade social e preconceito. Assim, tanto a exclusão como as lutas em prol de direitos e igualdades marcam a questão da cidadania no Brasil. Quanto mais os atores sociais se diversificam, mais se sofisticam as formas de dominação e mais se insinuam as resistências (FURLAN, 2000, p. 43).

Segundo a Constituição (BRASIL, 1988), as terras quilombolas são áreas retiradas do mercado depois de regularizadas e não podem ser comercializadas. Talvez seja esse o motivo de inúmeros questionamentos promovidos por grupos econômicos hegemônicos, alguns partidos políticos e outros segmentos da sociedade com relação ao reconhecimento dos direitos territoriais dessas comunidades. Para Macedo (2019), no que diz respeito aos quilombolas, estão

em curso discursos e medidas que visam deslegitimar a sua posse das “terras tradicionalmente ocupadas”, vistas como um empecilho para a exploração da terra por parte do agronegócio e implementação de grandes projetos, como a construção de hidrelétricas.

O discurso encontra ressonância nas atitudes do presidente do Brasil (sem partido) eleito no pleito de 2018, para o mandato 2019/2022, Jair Bolsonaro, que, em eventos oficiais como Chefe do Executivo Nacional, faz questão de ressaltar a sua política para com as populações tradicionais. No dia 10 de março de 2020, a Agência Reuters³⁴ noticiou que, em um evento em Miami (EUA), exclusivo para empresários americanos, o presidente afirmou que não irá demarcar mais terras quilombolas no país, apesar dos 900 pedidos que existem hoje prontos para serem assinados, assim como não ampliará as demarcações de terras indígenas. De acordo com a agência, o presidente disse que as demarcações de terras quilombolas foram uma invenção de governos de esquerda para "atrapalhar o Brasil".

Outra ação que repercutiu na imprensa nacional e até internacional e que visa deslegitimar a posse das “terras tradicionalmente ocupadas” é a remoção dos quilombolas no município de Alcântara (MA). No dia 30 de março de 2020, o Gabinete de Segurança Institucional (GSI) publicou, no Diário Oficial da União (DOU), a Resolução 11/2020, que estabelece diretrizes para a expulsão e reassentamento de pelo menos 800 famílias de 30 comunidades quilombolas que residem no município. A comunidade, apesar de ocupar há mais de três séculos o território, tem sua permanência ameaçada desde a assinatura do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas.

Aprovado em 2019, o acordo prevê a cessão da base de lançamento de foguetes e satélites para os Estados Unidos. No entanto, até então o governo federal refutava a possibilidade de remoção das famílias, mas se contradisse na Resolução nº 11, de 26 de março de 2020³⁵, assinada pelo general Augusto

34 A Reuters é a maior agência internacional de notícias e multimídia do mundo através do Reuters.com, pelo celular, de vídeos e de plataformas interativas de televisão.

35 Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-11-de-26-de-marco-de-2020-249996300>. Acesso em 22 de nov. 2020.

Heleno, chefe do Gabinete de Segurança Institucional. A resolução do Governo Federal estabelece diretrizes para a expulsão e reassentamento dos quilombolas, conforme descrito no Artigo 6º:

providenciar, por meio do Comando da Aeronáutica, a execução das mudanças das famílias realocadas, a partir do local onde hoje residem e até o local de suas novas habitações, incluindo o transporte de pessoas e semoventes

Foram violadas assim, a legislação de proteção às comunidades como instituído pela Constituição, bem como a Convenção 169 da OIT, que estabelece a necessidade de consulta prévia do órgão público às comunidades tradicionais e da qual o Brasil é signatário. Assim como a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, o território dos quilombolas de Alcântara possui o RTID assinado pelo Incra, em 2008, assegurando uma área de 78,1 mil hectares, mas, até agosto de 2021, o processo de titulação não foi concluído. Enfim, a luta pela titulação é constante e conta com a força de outras vozes, como a do pesquisador Eurípedes Funes:

O agronegócio, ao configurar suas fronteiras, sobrepõe os territórios indígenas, quilombolas, de todos os povos das florestas, e, neste sentido, as etnias dos atingidos não fazem diferenças para os especuladores. Fica a certeza, para todos os excluídos, que o tempo não para; o círculo não se fecha, a história não tem fim. Novas lutas, novas experiências. É assim a História (FUNES, 2009, p. 153).

3.5 A monocultura e seus efeitos na tradição produtiva, cultural e alimentar nas comunidades quilombolas

O processo extremamente lento de titulação das comunidades entra em contraste direto com a velocidade com que o agronegócio avança sobre as terras brasileiras. A falta do título definitivo traz enorme preocupação quanto ao direito à posse da terra, pois outros discursos e medidas afetam a vida cotidiana das comunidades quilombolas, como o avanço das lavouras de monocultura nas divisas e proximidades do território. As comunidades quilombolas utilizam-se de saberes tradicionais que se caracterizam pela diversidade de cultivos, de estratégias, de atividades e, naturalmente, a monocultura não faz parte de seu universo, pois não teria nenhuma utilidade no seu modo de vida, uma vez que rompe com o equilíbrio histórico e dinâmico entre a comunidade e o ecossistema, uma tradição ancestral de uso dos recursos naturais que consegue manter a

sustentabilidade ao mesmo tempo em que propicia a reprodução física e cultural da comunidade.

Outra preocupação domina as comunidades quilombolas: a transferência de competência da Fundação Cultural Palmares para o Incra, por meio do Decreto Federal no 10.252/2020, para realizar o licenciamento ambiental em territórios quilombolas. O decreto aprova a estrutura regimental e o quadro demonstrativo dos cargos em comissão e das funções de confiança do Incra, e remaneja cargos em comissão e funções de confiança (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2020b). Conforme se verifica no artigo 13, VII, do dispositivo, compete à Diretoria de Governança Fundiária do Incra, “coordenar as atividades de licenciamento ambiental em terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos em articulação com o órgão ambiental responsável” (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2020b). A partir deste decreto as interrogações sobre o futuro ganham novos contornos, pois as manobras de desmantelamento do sistema normativo e a fragilização dos órgãos de controle ambientais, junto com o esforço do atual governo em regulamentar a chamada “Lei Geral de Licenciamento Ambiental”, têm seguido um ritmo acelerado para facilitação de licenças ambientais.

Uma rápida pesquisa no Google revela inúmeras histórias de comunidades tradicionais, não só as quilombolas, que estão passando por problemas com as grandes incorporações do agronegócio com a contaminação dos solos, dos recursos hídricos e dos alimentos pelo uso indiscriminado de agrotóxicos, presente nos defensivos agrícolas e fertilizantes químicos, impossibilitando, assim, o uso das águas dos rios e córregos. Essa política tem afetado não apenas a saúde, mas também o seu modo de vida, garantido pela Constituição. “São as referências simbólicas como aquelas que informam sobre as relações com o sagrado ou com formas especiais de lidar com a natureza” (MOMBELLI, 2016, p.140).

Estes fatos são ilustrados com maior clareza por meio dos relatos orais concedidos nas entrevistas realizadas na comunidade, conforme narra Maria de Fátima.

A gente tinha um mucado de coisa pra comer ... que dava pra gente comer tranquilo, mais comida orgânica... hoje o que nós vem consumindo? o veneno né? Mudou muito e até a saúde da pessoa hoje

mudou, que antigamente, os antepassados viviam, 90, 100 anos tranquilo. Eu pude conhecer a tia Maria dos Anjos, ela tava chegando aos 100 anos, ela costurava, catava arroz, sem óculos. Então isso antes era bom, a gente se alimentava de uma alimentação saudável, nós mesmo produzia nossas comida... hoje é difícil [suspirou com desânimo].

É de conhecimento que o uso indiscriminado de agrotóxicos prejudica a saúde não só dos moradores da propriedade e do trabalhador que aplica, mas também para outras populações localizadas em espaços afastados de onde os produtos são utilizados. Tal intoxicação pode se realizar através das fontes hídricas, seja pelo consumo da água ou dos alimentos poluídos com os resíduos dispersos pelo vento, ou diretamente nas nascentes. Desse modo, percebe-se que os riscos ambientais produzidos pela monocultura não estão limitados às cercas das propriedades, tendo um alcance socioespacial muito além dos locais onde são aplicados os defensivos químicos³⁶.

Uma das piores consequências que o avanço da monocultura trouxe para a comunidade Barra da Aroeira é a ameaça ao modo de vida tradicional que ali persiste por gerações. Mãe de dez filhos, Alvara, bisneta de Félix José Rodrigues, não acredita que seus bisnetos poderão viver do mesmo jeito que ela e outros parentes cresceram.

Quando eu era criança eu viajava pra roça, era pra fazer coivara, capina, planta arroz, tudo eu fazia... limpa arroz, planta melancia, milho, abóbora, mandioca, tudo a gente fazia. Tudo que a gente comia era colhido daqui. Lavava roupas no córrego (corrêgo), mas o córrego agora mudou, porque os povos, os fazendeiro derrubaram tudo e foi secando... até hoje não tem mais enchente, nunca mais deu enchentes, tá rasilho... e quando eu era criança não passava nem carro, não passava nada no tempo das enchente... Mudou muito... A gente plantava canteiro lá na beira do córrego, não tinha essa coisa de jogar remédio não, era uma beleza, não tinha essas praga, como aqui... já tão pra chega bem aqui com esses veneno, e o lugar nem é deles, eles chega no vento, na água... Esses dias tive que ir no hospital, nunca tinha ido. Agora tô tomando uns remédios aqui [disse triste].

Os principais alimentos cultivados na comunidade, como milho, arroz, abóbora, feijão, melancia, maxixe e mandioca, não crescem como antes, e, ao utilizarem as águas destes córregos para consumo humano, animal e produção agrícola de subsistência, as pessoas das comunidades acabam se intoxicando

36 ZIMMERMANN, Cirlene Luiza. Monocultura e transgenia: Impactos ambientais e insegurança alimentar. Disponível em: <<http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/21/133>>. acesso em 23 de jul. 2020.

com agrotóxicos que são pulverizados em locais distantes de suas residências. A pressão do agronegócio mudou o modo de vida e de alimentação da comunidade. Este problema fica claro no relato de Ermínia.

O que eu fico mais contrariada aqui é que nós não pode mais usa as água dos córrego, é uma peleja (dificuldade). Ali em cima, subino a serra, já está tudo desmatado, só soja... uma beleza, só veneno [irroniza]. Tá pra descer a serra, nós tamo aqui num cantinho, feito um ovo, espremeno a gente. A gente pra beber água tamo tendo que abri poço artesiano... Difícil até pra criar as coisas. Como é que cria? [dá uma longa pausa... suspira e continua] Mas tá bom, Deus sabe o que que tá fazeno e o que vai fazer também.

A garantia à terra pela Constituição Brasileira de 1988, e a publicação do Decreto 4.887, em 2003, possibilitou produzir novos conhecimentos, registrar saberes, conhecer e valorizar a presença do negro e o papel de protagonista da história e cultura dos afro-brasileiros na região. Entretanto, falta ao poder público entregar o título definitivo de propriedade da terra e promover políticas públicas que garantam a sua permanência no território conquistado. A exemplo do que garante o Artigo 20º, do Decreto 4.887, que versa:

Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura³⁷ (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2003).

Se antes tudo o que foi conquistado foi à base da luta, hoje mais do que nunca, é preciso lutar e resistir, mas a população quilombola, como em toda a sua trajetória, na busca pela sobrevivência, traça e constrói estratégias de luta, enfrentamentos e resistências pela vida e em defesa dos territórios em meio ao descaso das autoridades públicas. Essas lutas e resistências são travadas por meio de articulações políticas em níveis estaduais e municipais e alianças com organizações parceiras, através de mecanismos de comunicação que identificamos e que apresentaremos no terceiro capítulo.

37 Aqui apresentado conforme está disposto na lei, o correto é **infraestrutura**, conforme preconiza o Acordo Ortográfico em vigor desde 1º de janeiro de 2016.

4 CAPÍTULO III - A COMUNICAÇÃO COMO INSTRUMENTO DE PRESERVAÇÃO DA HISTÓRIA, DO REFORÇO DA IDENTIDADE E DA PERMANÊNCIA NO TERRITÓRIO

Este capítulo reflete a proposta da nossa pesquisa de como a comunicação é utilizada pela Comunidade em questão para preservar sua história, bem como suporte da permanência no território e de sobrevivência desse grupo. Temos a oralidade como nossa fonte principal e ainda constatamos que esta é também a principal forma de comunicação utilizada na preservação da história, dos costumes e das tradições conforme apresentado no capítulo I deste trabalho. A oralidade é expressa através das narrativas que têm atravessado gerações, reafirmando a identidade como forma de garantir a sobrevivência e a permanência no território.

Para Barros (2006), a História é o estudo do Homem no Tempo e no Espaço, sendo que o espaço pode ser geográfico, social, político, e neste último século, também pode ser imaginário (o espaço da imaginação, da iconografia, da literatura). Para o autor, em um tempo não muito distante, o historiador estudará também o “espaço virtual” (BARROS, 2006, p. 462). Acreditamos que já estamos neste tempo, principalmente com o advento da pandemia, onde a maioria dos estudos e encontros são realizados de forma virtual, inclusive as entrevistas.

Defende-se, neste trabalho, as formas de comunicação tradicionais ou contemporâneas, que permanecem no processo de comunicação que não está ligado necessariamente ao sistema de transmissão/recepção entre meios de comunicação e pessoas, mas sim à interação social entre os indivíduos da comunidade com seu passado, visando preservá-lo para o conhecimento das futuras gerações. Vamos tratar, neste capítulo, sobre como a Comunidade se utiliza das narrativas da memória do passado para fortalecer a luta no presente. Enfim, quais os meios e os mecanismos que os Rodrigues, da Barra da Aroeira, têm utilizado para preservar sua história e permanecer na terra de seus ancestrais. Afinal, através da comunicação, as sociedades constroem as representações que têm sobre si próprias, tornando assim inviável a vida em sociedade sem o exercício constante do ato comunicativo. Não iremos abordar

a história das comunicações³⁸ neste trabalho, por acreditarmos na existência de uma vasta historiografia sobre o assunto em vários estudos e pesquisas já realizados pela academia, seja pelos cursos de História, seja pelos cursos de Comunicação Social.

A comunidade quilombola Barra da Aroeira constituiu seu território, transformando-o em espaços de memória, onde a oralidade assume o papel de transmitir os saberes adquiridos, os valores, a cultura. A manutenção deste território se dá pelos descendentes dos fundadores, a permanência das sucessivas gerações que se seguiram até os dias atuais. Na Barra da Aroeira, a transmissão oral é muitas vezes a única maneira de compartilhar a história, através do convívio dos mais jovens com os mais velhos, um contato familiar intenso entre diferentes gerações.

Portanto, a oralidade é o principal canal de comunicação da comunidade, desde a sua formação, através das rodas de conversas, e, assim, a história se mantém, se ressignifica e se faz presente. A oralidade nos indica caminhos e interpretações possíveis e formas distintas de construir uma visão sobre o mesmo fato. Pode, para uns, significar um conjunto de elementos aleatórios e subjetivos, mas são através destes elementos que se englobam maneira de falar, palavras específicas, seleção dos acontecimentos, expressões, entre outros, sendo possível a percepção mais apurada sobre os significados existentes de uma memória coletiva.

A preocupação em preservar as tradições faz parte de uma estratégia de resistência, de manutenção da territorialidade e de sobrevivência. O processo de reconhecimento intensificou os diálogos sobre a memória e a história da comunidade, atribuindo dessa forma uma nova simbologia ao seu passado, exaltando, principalmente, sua história com o ex-soldado, Félix Rodrigues, que participou da guerra para deixar de herança aos seus descendentes a terra em que vivem. As tradições, como o festejo de São Domingos, padroeiro da

³⁸ A história da comunicação social nasce e se consolida entre o final da década de 1940 e meados da década de 1970. Assunto abordado por autores como José Marques de Melo, Marshall McLuhan, Guillermo Orozco, Muniz Sodré, Jesús Martín-Barbero, Pierre Bourdieu, Peter Burke, Marinalva Barbosa.

comunidade, realizado há mais de 50 anos, também são uma forma de manter viva a história e a devoção do seu fundador, conforme relatamos no primeiro capítulo deste trabalho.

4.1 A Comunicação presente nas teorias e práticas sociais

Como já apresentado, vamos trabalhar as diversas formas de comunicação que promovam a interação social do grupo. Para França (2001, p.5), fechar o objeto da comunicação no campo das mídias é uma operação redutora, ao excluir as inúmeras práticas comunicativas que edificam e marcam a vida social – e não passam pelo terreno das mediações tecnológicas (por exemplo, o rumor, as relações de vizinhança e suas formas comunicativas, os teatros ou encenações urbanas – entre outras).

Não importa o quão abundantes, espalhadas e permeadas em outras atividades sejam determinadas práticas que chamamos “comunicativas”. “A especificidade vem do olhar, ou do viés, que permite vê-las e analisá-las enquanto comunicação, isto é, na sua natureza comunicativa” (FRANÇA, 2001, p.6). A comunicação serve para que as pessoas se relacionem entre si, transformando-se mutuamente e transformando também a realidade que as rodeia, por isso a importância de utilizá-la para responder às indagações de como é feita a transmissão e preservação da história na comunidade Barra da Aroeira.

Comunicar vem do latim *communicare*. Significa fazer saber; tornar comum; participar; comunicar ideias, pensamentos e propósitos, estabelecer relação, ligar, unir; pôr-se em contato, entender-se, transmitir, propagar. A comunicação, por si só não faz a transformação social, mas é importante no caminho da mudança social. A Barra da Aroeira lida e trata a comunicação como um veículo, como forma de interação social entre os indivíduos da comunidade com seu passado, visando preservá-lo para o conhecimento das futuras gerações e para mantê-la coesa e unida na luta pela permanência da terra. Também é utilizada como uma ponte para negociar com o mundo externo, utilizando mecanismos de aceite do discurso para tratar com a sociedade, com os poderes constituídos, com a imprensa, com instituições não governamentais, universidades, unidades de qualificação técnica, com os movimentos sociais,

com os canais de relevância em redes sociais, entre outros, para uso e usufruto próprios.

Através da comunicação, os padrões de vida são transmitidos para as pessoas, que se relacionam e se influenciam mutuamente para modificar a realidade. A realidade que a Barra da Aroeira quer modificar é a de extrema pobreza e a falta de perspectiva de melhoria de vida, principalmente dos jovens, descendentes do patriarca que recebeu como pagamento de uma luta que teve que lutar, o território onde residem, conforme narra a tetraneta de Félix Rodrigues, Maria de Fátima.

Então... a luta da gente é isso, se possível ter uma faculdade mais perto, ou ter um transporte de tá levando eles sem precisa se mudar e voltando pra comunidade, pra manter a cultura deles aqui, junto com a união de todos. E buscar também... assim... procura de forma ele não só pra ele ser empregado, mas pra ele ser um empreendedor, ter seu próprio negócio, o interesse é esse. Mesmo que não tenha um curso superior, mas que tenha uma formação técnica, pra que eles possa buscar, eles mesmo, o seu empreendimento, gerando sua própria renda e pode até ajudar alguém também. Em tudo... por exemplo... tamos com um projeto, tentando trazer um turismo de base comunitária aqui pra Barra da Aroeira, e assim... [pausa longa]... enfim trazer também outros projeto... que eles goste da parte esportiva, busca algo que possa tá envolvendo ele pra ele não sair aí para o mundo das drogas, tentando envolve eles mais, sabemos que ele quer ter seu próprio dinheiro, sua própria vida, e a gente qué busca pra comunidade isso.

Em busca de realizar seus projetos, transformando a realidade que os rodeia, corrobora com o conceito de comunicação defendido por Juan Díaz Bordenave (1982). Segundo ele, a comunicação não existe por si mesma, como algo separado da vida da sociedade, pois sociedade e comunicação são uma coisa só. É ela o canal pelo qual os padrões de vida de sua cultura foram transmitidos para as pessoas, pelo qual aprenderam a ser membro de uma sociedade.

A comunicação serve para que as pessoas se relacionem entre si, transformando-se mutuamente e a realidade que os rodeia. E que, ao se relacionarem como seres interdependentes, influenciam-se mutuamente e juntos, modificam a realidade onde são inseridas. A comunicação é muito mais do que os *meios de comunicação social*. Estes meios são tão poderosos e importantes na nossa vida atual que às vezes esquecemos que representam apenas uma mínima parte da nossa comunicação total (BORDENAVE, 1982, p. 17-18).

O ato de comunicar implica em trocar mensagens, que por sua vez envolve emissão e recebimento de informações. Comunicação é a provocação

de significados comuns entre comunicador e intérprete utilizando signos e símbolos. É através dela que as sociedades constroem as representações que têm sobre si próprias, sendo assim inviável a vida em sociedade sem o exercício constante do ato comunicativo.

O verbo comunicar está ligado ao sentido das ações de vincular, organizar ou ainda, de deixar-se vincular e organizar pelo que há de comum. A função comunicativa que constitui a condição humana deriva desse fenômeno (SODRÉ³⁹, 2016, informação oral).

Sodré disse ainda que os homens não são comunicantes porque falam; a fala é uma questão de linguagem.

Os homens são comunicantes porque estabelecem relações ou porque organizam mediações simbólicas, de modo consciente ou inconsciente, em nome da partilha de algo em comum (SODRÉ, 2016, informação oral).

De acordo com Marques de Melo (1998), os elementos do processo comunicativo são o comunicador, a mensagem, o canal, o receptor, as fontes e os efeitos da comunicação. É uma ação de troca de informação e pode ser entre duas ou mais pessoas, a que envia a informação é o emissor, e a pessoa que recebe, é o receptor. O meio pelo qual se transmite a mensagem é o canal.

Pode-se dizer que o esquema aqui apresentado rompe a estreita dimensão dos estudos comunicacionais aristotélicos – cuja centralidade está no interior do processo: o discurso, o interlocutor e o ouvinte – incorporando o ambiente cultural, particularmente o seu contexto sociopolítico – efeitos –, e ao mesmo tempo deslocando a centralidade do foco analítico para a tecnologia que dá suporte ao processo comunicativo – os canais (MARQUES DE MELO, 2003, p. 21).

Mas este esquema relativamente simples não cobre toda a complexidade do processo, porque na realidade existem muitos tipos de comunicação, não apenas um. Como exemplo, citamos a verbal através da oral e da escrita. Não existe uma comunicação exclusivamente verbal, uma vez que há um componente sinestésico tanto na emissão quanto na recepção quando alguém fala. Estamos vendo seus gestos, a entonação da sua voz, o cheiro no ar, se estamos em pé ou sentados, e esses componentes influenciam na mensagem, são partes dela. Embora a verbal seja a mais explícita e óbvia, visto que é

39 SODRÉ, Muniz. Aula magna - 50 anos Famecos/PUC-RS. Porto Alegre, 5 out. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eC5-RAKuNz8>>. Acesso em 24 de abril de 2021.

regulada por uma série de regras, que levam vários anos para aprender e que nos permitem transmitir unidades de significado relativamente claras e muitas vezes concisas, deve-se ter em mente que há ainda a não verbal, realizada sem o uso de palavras e, em muitos casos, de forma inconsciente. Movimentos corporais, posturas, olhar, a maneira de sentar ou andar são alguns exemplos. Portanto, a comunicação e suas múltiplas formas e possibilidades tem desafiado pesquisadores das mais variadas frentes para o seu entendimento, como afirma Luiz Beltrão.

Comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea - sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial. Os grupos constitutivos da sociedade ora estão organizados com uma missão específica a cumprir e interesses definidos a salvaguardar, como é o caso do Estado, da Igreja, do Sindicato ou da Empresa; ora são informais, ligados apenas espiritualmente por certas idéias filosóficas, interesses gerais e experiências comuns à espécie humana - como a Nação, os crentes, os trabalhadores, os consumidores. Há, entretanto, na sociedade contemporânea, não obstante as características próprias e os conflitos de interesses imediatos de cada grupo, uma unidade mental, decorrente da própria natureza humana dos seus componentes e de um universal consenso. Os grupos acham-se, assim, vinculados a uma ordem semelhante de ideias e a um propósito comum: - adquirir sabedoria e experiência para sobreviver e aperfeiçoar a espécie e a sociedade. Sabedoria e experiência, sobrevivência e aperfeiçoamento que só se conseguem mediante a comunicação, - o processo mínimo, verbal e gráfico pelo qual os seres humanos intercambiam sentimentos, informação e ideias (BELTRÃO, 2004, p. 53).

Não comunicar é impossível, porque, mesmo não querendo, estamos emitindo mensagens para o outro. O silêncio diante de uma situação é uma comunicação, conforme explica Beltrão (2004) na citação acima. Outra característica da comunicação é sua irreversibilidade, pois uma vez que comunicamos algo não é possível voltar atrás. Ela não se repete, mesmo que se diga a mesma coisa, utilizando o mesmo espaço e palavras, será nova pela segunda vez, pois, emissores e receptores mudam a todo instante e carregam as mudanças sofridas que influenciam na forma de comunicar, bem como, na forma de compreender o que foi dito.

Eduardo Diatay Bezerra de Menezes (1973), reforça o conceito e complementa que o processo de comunicação é sistema básico da experiência social. De que ele é fundamental no desenvolvimento da personalidade humana, na emergência da vida grupal, e no surgimento e elaboração da cultura. Ressalta

ainda que, embora não haja consenso absoluto entre os cientistas sociais a respeito de como definir comunicação, eles estão de acordo em considerá-la como forma de interação e em destacá-la pelo menos os seguintes elementos: o emissor, a mensagem, o receptor, o contexto e o efeito.

Já para Lucia Santaella (2001, p. 20), existe ainda um critério adicional para se definir comunicação, o de intencionalidade. A autora define intenção como “atividade direcionada a um objetivo, envolvendo, portanto, a validação”. O emissor tenta por meio da comunicação influenciar o receptor através de uma mensagem, sendo que, qualquer que seja a reação do receptor, ela faz parte de um universo de hipóteses das intenções do emissor. Tendo em vista a intencionalidade, a comunicação desempenha um poder exemplar. Fazendo uso da comunicação podemos convencer, persuadir, influenciar, despertar interesses e sentimentos, e ainda provocar expectativas. Dentro de uma organização, a comunicação bem utilizada pode estabelecer relações pacíficas, homogeneização e integração de ideias. Torquato (1991, p.162) cita que, “desta forma, a comunicação é uma ferramenta importante de eficácia e produtividade”. A intencionalidade está presente nas entrelinhas do relato da presidente da Associação, Maria de Fátima, quando é para falar sobre o futuro da Barra da Aroeira.

Acredito na comunidade, tô trabalhando incansavelmente, não só eu, mas o grupo que compõe a associação, pra busca algo pra mudar isso, trazer esse jovem de volta pra comunidade... E o que a gente tá querendo buscar é isso... uma oportunidade para eles fica aqui, trabalhar e ganhar dinheiro aqui. Deles ter seu próprio negócio aqui, não precisar migrar pra fora... temos vários deles que estão estudando, que eles traga para cá o que eles aprendeu pra tá contribuindo com o desenvolvimento da comunidade.

4.2 As Teorias da Comunicação justificadas por meio das práticas e táticas

A Teoria da Comunicação é um campo que diz respeito a uma tradição de estudos do começo do século XX, desenvolvida a partir do surgimento e popularização dos meios de comunicação de massa. Muniz Sodré (2014), defende que não há uma teoria da comunicação, e sim várias teorias, pois é sempre uma hipótese provisória sobre um determinado campo do conhecimento. Para ele são muitas hipóteses, muitos olhares sobre o que é o campo do conhecimento. Em nossa pesquisa conseguimos identificar o uso de algumas

teorias, mesmo que não de forma absoluta, e talvez ainda, mesmo sem a intenção consciente, mas que poderiam ser aplicadas de forma mais contundente, atingindo seu objetivo não em sua totalidade, uma vez que existem fatores externos que influenciam os receptores, mas em um número relevante de forma a gerar engajamento e resistência, e principalmente, por manter a história do grupo por 150 anos, utilizando apenas a oralidade como meio.

Marshall McLuhan, educador e pensador do século XX relevante para o estudo da comunicação, criou o conceito de Aldeia Global e *Gutenberg Galaxy*, e é autor do célebre aforismo: *o meio é a mensagem*. Ele associa os sentidos aos meios de comunicação, tratando-os como prolongamento do homem. Ele chama a atenção para a forma como os meios exercem influência sobre os indivíduos, enquanto estão ocupados em seus conteúdos.

Segundo McLuhan, a sociedade sempre foi moldada mais pela natureza dos meios que os homens usam para se comunicar do que pelo conteúdo da comunicação, uma vez que diferentes meios evocam diferentes reações sensoriais e cada um revela sua gramática própria, dada a partir de suas próprias características e atualizada pelo usuário. Nas civilizações orais, o meio mais importante é a fala. Em sua análise de como os meios se relacionam com a organização social, McLuhan mostra como, em tais sociedades, predomina um estado de encantamento com tudo o que cerca. A linguagem falada exerce irresistível poder sobre a imaginação de quem ouve. Mas se o meio é a mensagem, o que é então o conteúdo? Para McLuhan o conteúdo de um meio é sempre outro meio. O conteúdo da escrita é a fala, assim como a palavra escrita é o conteúdo da imprensa e a palavra imprensa é o conteúdo do telégrafo. Já o conteúdo da fala seria um processo de pensamento, real, não verbal em si mesmo.

O essencial não é, portanto, o conteúdo do meio, mas o meio em si próprio⁴⁰. Com a acelerada penetração dos processos de impressão, acontece o processo de tradução da tradição oral para a tradição do impresso,

40 Para melhor compreender o pensamento de McLuhan indicamos, além de suas obras, TEIXEIRA, Anísio. **O pensamento precursor de McLuhan**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília, v.54, n.119, jul./set. 1970. p. 242-248.

especializada no espaço visual. McLuhan começou a desenvolver a ideia de que, a partir do alfabeto fonético, houve uma mudança estrutural nas relações humanas em comparação com a oralidade. O alfabeto fonético teria inaugurado um desequilíbrio entre os sentidos, pois seu uso estende apenas um sentido, o sentido da visão. Já a oralidade estava baseada em uma relação na qual todos os sentidos estariam envolvidos, como em uma discussão presencial entre duas pessoas onde os gestos, cheiros, ambiente, audição e visão estão presentes simultaneamente na situação.

A invenção do alfabeto, à semelhança da invenção da roda, foi a primeira tradução ou redução de um complexo e orgânico intercâmbio de espaços num único espaço. O alfabeto fonético reduziu o uso simultâneo de todos os sentidos, que é a expressão oral, a um simples código visual. Hoje, pode-se efetuar essa espécie de translação numa ou noutra direção, através de uma variedade de formas espaciais, as quais chamamos de "media", ou "meios de comunicação". Mas cada uma dessas formas de espaço tem propriedades particulares e incide sobre nossos outros sentidos ou espaços de modo também particular (MCLUHAN, 1972, p. 76).

A história, segundo o pensamento de McLuhan, desenvolveu-se em três fases fundamentais: a sociedade tribal, que é dominada pela voz, onde a comunicação envolve todos os sentidos. A galáxia de Gutenberg, dominada pela escrita e sobretudo pela imprensa, em que comunicação privilegia o olhar. E a galáxia de Marconi, dominada pelos meios eletrônicos, quando a comunicação volta a envolver todos os sentidos, configurando uma verdadeira aldeia global ou tribo planetária. Entretanto, para ele nada é definitivo, não existe uma modelo teórico universal, que apenas colocava seus argumentos e apresentava suas ideias como sugestões, para que o leitor possa tirar suas próprias conclusões.

Contemporâneo de McLuhan, Harold Lasswell (um dos teóricos da Teoria da Agulha Hipodérmica – 1948), defende que o mecanismo de comunicação possui funções na sociedade, e considera três funções do processo de comunicação: 1) vigilância sobre o meio ambiente, que revelam ameaças e oportunidades que afetam a comunidade, em termo de valor; 2) o fundamento de relações entre os membros da sociedade, com a finalidade de formular uma resposta ao meio, e 3) a transferência da herança social. Ele aponta os líderes grupais como aqueles que desempenham determinados papéis de vigilância sobre o meio e direcionam as estruturas de atenção, propiciando a condução da mensagem. Para ele, as mensagens relacionam mais os canais de família, dos

grupos e dos contextos locais, havendo a comunicação em ambos os sentidos. Segundo Lasswell, ideais como esclarecimento, respeito ou bem-estar vão sendo repassados de geração a geração como elementos de sustentação. Identificamos o exemplo na fala de Salviana:

Independendo [independente] das rodadas de conversas, a gente vai passando para os fios, para os neto, pra que eles vão aprendendo... às vezes nossos antepassados se foi... mas tem a história né? Até nas escolas, uma vez por semana tem contação de história, como se fosse uma aula... contando a história da comunidade. Eles acha muito importante, a gente vê que eles fica bem atento, faz perguntas.

Diante disso, uma das críticas ao modelo teórico que consiste em, "Quem disse o quê, em que canal, para quem, e com que efeito?", se deve ao desprezo pelo contexto (social, político, estético, econômico e cultural) no qual ocorre a comunicação, como sobre as variáveis intervenientes (maneiras pelas quais uma mensagem pode ser recebida e despertar respostas), capazes de apresentar valores definidos durante o processo de mediação. A comunicação não é apenas derramar ideias pela fonte, requer também a participação do receptor para que não seja apenas partilha social, mas também de conhecimentos e informações. A comunicação é uma relação interativa, que se constrói através da troca de informações, compartilhando algo. É a forma que as pessoas têm de se relacionar entre si.

Nesta mesma linha, outro teórico da comunicação, Paul Lazarsfeld, pesquisador da Teoria Funcionalista, propõe que o público seja capaz de fazer suas próprias escolhas, que são feitas conforme preconceitos já existentes e que seleciona conforme seu ponto de vista e não aceita as que contradizem. Através de pesquisas, Lazarsfeld constatou que pessoas que pertencem a um mesmo grupo (familiares, colegas e amigos) tendem a possuir opiniões parecidas sobre determinado assunto.

Numa eleição, por exemplo, costumam optar pelo mesmo candidato. E que estas conversas influenciam mais do que declarações da mídia, sendo por esta razão também que as opiniões dos grupos tendem a ser as mesmas. O pesquisador defendia que a comunicação coletiva pouco pode influenciar pessoas indecisas, ao contrário de uma conversa "face a face", em que a pessoa que tenta persuadir utiliza argumentos imediatos contra possíveis dúvidas do ouvinte.

Por que é interessante trazer essas duas teorias para nosso estudo? Porque uma focaliza na audiência e a outra se preocupa com os meios de divulgação. Entretanto, podemos trazer para a discussão o que José Marques de Melo (1978) aponta como “líderes de opinião”, ou os “líderes grupais” de Lasswell (1987). Segundo esses teóricos, os líderes são pessoas bem-informadas, de uma grande mobilidade, transitando nos vários estratos sociais e por isso influenciam outras pessoas, decodificam as mensagens recebidas e as recodificam na linguagem da cultura popular, fazendo-as chegar ao seu destino. No caso da comunidade Barra da Aroeira, esses líderes são os anciãos que possuem influências sobre a comunidade, como as benzedeadas/parteiras, os membros da associação, os pais, os tios e os avós. Hermínia, raizeira, benzedeadora e parteira da Barra da Aroeira, conta como era em sua época de criança, onde os “líderes” eram os conselheiros da Comunidade.

No passado, quando a gente era criança, sentava com os mais véios, véia Ana, Isidora... minha vó Honorata, esse povo mais véi... sentava era no couro aí, no chão aí [aponta para o chão embaixo das árvores nativas e frutíferas no quintal da casa]. E sentava e conversava e elas indicava muita coisa pra gente, ensinava a gente, do bom viver (bem-viver)... como é esse tipo de ir na casa do outro... se tinha um menino fazendo errado elas falava, né? Era mais intraduzido (integrado/compartilhado) de quê agora... povo agora é mais desobediente que no passado.

No relato de Hermínia, percebemos, ainda, sua preocupação com o futuro, como os mais jovens, que, segundo seu pensamento, não são tão interessados na história e nos saberes da comunidade. Mesmo que a luta pelo direito à terra esteja presente no tempo atual, onde a titulação é a base para todas as lutas e mobilizações quilombolas, pois a partir desse direito outros podem ser garantidos, são os mais velhos que carregam consigo histórias de luta, de dores e de afetos; a memória da formação das comunidades; os saberes sobre a terra e as plantas; as práticas ancestrais de parteiras; benzedeadas e erveiras. E Hermínia expressa essa preocupação de repassar para os mais novos esses saberes tradicionais, a contação de histórias, os ensinamentos, os cuidados e todas as dinâmicas de vida no quilombo, pois foi assim em sua infância, quando as pessoas mais novas aprenderam com as mais velhas, construíram coletivamente, escutaram, falaram e trocaram experiências.

Percebemos nos relatos que há conflitos, ameaças e desafios, mas também há possibilidades e caminhos para serem trilhados. Na Barra da Aroeira tudo é aprendido, é ancestralidade.

Contudo, a comunicação na Barra da Aroeira não é utilizada apenas internamente, como meio de união e preservação de uma cultura que se mantém através da transmissão de seus saberes de geração em geração, encontrando transformações e atualizações, mas repassando adiante aquilo que aprendeu e criou. Para a sua existência, faz-se necessária uma comunicação com o externo, com o diferente, com os poderes públicos.

Para compreender como a comunidade lida com o público externo, para se inserir na cultura dominante e garantir seu território e suas manifestações culturais através dos tempos, para lutar pelos seus direitos, se fazer entender, ser compreendida, respeitada e reafirmada sua identidade será tratado neste trabalho, sob a perspectiva da teoria de Michel de Certeau em sua obra *A Invenção do Cotidiano. As Artes de Fazer*, onde o autor critica a suposta tendência de submissão à manutenção do que se está estabelecido como verdade. Na referida obra, Certeau busca uma compreensão das estratégias e táticas utilizadas pelos grupos sociais para demonstrarem sua insatisfação com o *status quo* sem praticarem atos e atitudes que chamem atenção, que os coloquem em risco social, aparentemente se adequando ao ambiente proposto e estabelecido pelas classes que dominam, mas transformando o espaço com suas maneiras de expressar-se, com as práticas e artes de fazer, sem perder sua cultura.

A teoria desenvolvida por Michel de Certeau (1998) determina seu objeto de pesquisa nas classes sociais dominadas, busca uma compreensão das práticas e estratégias utilizadas por grupos sociais, no caso da pesquisa do autor, os indígenas, para demonstrar sua insatisfação com o *status quo* sem praticar desvios ostensivos que os coloquem em risco social, onde supostamente eles se adéquam ao ambiente estabelecido pelas classes dominantes, transformando o espaço com sua linguagem, práticas e artes de fazer. Segundo Certeau, ao colocar sob suspeita alguns dos caminhos trilhados por uma determinada política, ao denunciar as inconsistências, as contradições “entre aquilo que as autoridades articulam e aquilo que delas é aceito, entre a

comunicação que permitem e a legitimidade que pressupõem, entre aquilo que elas tornam possível e aquilo que as torna críveis” (CERTEAU, 1998, p. 40), evidencia-se o que é aparente e o não aparente da credibilidade em torno de uma determinada política.

Falando de um modo mais geral, uma maneira de utilizar sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e suas legitimações dogmáticas. Uma prática da ordem construída por outros redistribuiu-lhe o espaço. Ali ela cria ao menos um jogo, por manobras entre forças desiguais e por referências utópicas (CERTEAU, 1998, p. 79).

Nesta perspectiva, os grupos inserem-se na cultura dominante e buscam sua liberdade por táticas que incluem a dependência econômica, aliada às leis jurídicas que os favorecem. A exemplo da Barra da Aroeira que utiliza a comunicação para tratar com setores do governo, nas esferas federal, estadual e municipal, e com instituições como o Sistema S⁴¹, seja para a garantia de políticas públicas ou para promover capacitações que possam trazer renda e melhorias para a comunidade. Nesta concepção, a tetraneta do fundador da Barra da Aroeira, Salviana nos confirma o conceito de Certeau.

A gente tem buscado aproveitar as oportunidade... teve muita entidade preocupando com a comunidade... Aqui né? Fazemo parceria com a prefeitura, igual a parte das pessoas da cultura [órgão do Governo Estadual] ... é pra ir dando incentivo pra nós aqui... Já teve várias oficina, principalmente do Sebrae, né? Já tivemos umas três oficinas do Sebrae [repete]... Valorizando as pessoas aqui. Tem pessoas aqui que mexe com mel, abelha, tem curso. Cursos de informática no Pronatec, aí não tá tendo oportunidade de emprego, por enquanto...[pausa] essa oportunidade começou depois do reconhecimento como comunidade quilombola. Foi importante, pois nós tinha a terra, mas não tinha política pública para ajudar a desenvolver.

Na trajetória histórica da Barra da Aroeira, podemos citar como exemplo de comunicação externa a movimentação da comunidade em 1950, quando não conseguiu recuperar o documento que comprovava a doação e por isso se organizou para enviar um grupo até a cidade do Rio de Janeiro em busca de uma cópia do documento que foi queimado em um incêndio, conforme citado no

41 Termo que define o conjunto de organizações das entidades corporativas voltadas para o treinamento profissional, assistência social, consultoria, pesquisa e assistência técnica, que além de terem seu nome iniciado com a letra S, têm raízes comuns e características organizacionais similares. Fazem parte do sistema S: Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai); Serviço Social do Comércio (Sesc); Serviço Social da Indústria (Sesi); e Serviço Nacional de Aprendizagem do Comércio (Senac). Existem ainda os seguintes: Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar); Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo (Sescoop); e Serviço Social de Transporte (Sest). Fonte: Agência Senado

capítulo I deste trabalho. Já o movimento para obter o reconhecimento como comunidade quilombola, ganhou força no começo da década de 1980, conforme relatado no capítulo II desta dissertação, quando o grupo intensificou os contatos com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Grupo de Consciência Negra do Tocantins (Gruconto) e a Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação (Consaúde).

De acordo com a pesquisadora Dias, essa mobilização se intensificou com a Constituição de 1988 e ganhou visibilidade no estado recém-criado. “Mas a centralidade da discussão sobre o reconhecimento na Barra data de meados dos anos 2000 e a certificação veio em 2006” (DIAS, 2011, p. 126).

Desse modo, o direito às terras, que, até o reconhecimento, era justificado pela herança e pela ocupação, ganha reforço com o reconhecimento como quilombolas. O grupo que antes era afirmado como herdeiro de um ancestral comum, de descendente de um negro livre, conhecido na região como os “pretos da Barra” (DIAS, 2011), passa a agregar novas forças de nomeação para se tornar uma comunidade, a Barra da Aroeira, sem precisar abandonar ou rejeitar elementos que constituíram e garantiram a sua existência, mas sempre reforçando a identidade que tiveram por mais de 120 anos, reforçando sempre com a convicção de Alvara, “Agora nós é quilombo, mas nossa raiz continua a mesma”.

É assim que os moradores de Barra de Aroeira vêm exercitando sistematicamente um abrir-se e fechar-se para negociações, movimentos estes impulsionados pela memória construída e reconstruída historicamente e que os converge para conexões com outros grupos negros (DIAS, 2011, p. 100).

A fala da bisneta do fundador de que a raiz continua a mesma é fundamental para a existência das identidades de uma população histórica, e a oralidade não é somente um fato de se expressar oralmente, é uma escolha cultural para assegurar a perenidade do patrimônio verbal, onde é um fator essencial da consciência identitária. Para Halbwachs (1990), somente quando a tradição se reinventa ela pode perdurar e a memória tem um papel nesse processo de reafirmações identitárias. Complementa o autor:

O grupo no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permanece o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo. A história deixa perecer esses intervalos

onde nada acontece aparentemente, onde a vida se limita a repetir-se, sob formas um pouco diferentes, mas sem alteração essencial, sem ruptura, nem revoluções (HALBWACHS, 1990, p.87).

Entretanto a luta pela certificação do território é longa, conforme apresentado no segundo capítulo deste trabalho. Mesmo com os inegáveis avanços obtidos nas últimas décadas, com destaque para a garantia constitucional da posse definitiva das terras (Constituição Federal de 1988) e a criação de instrumentos legais que deram base para a efetivação de diversas titulações, a garantia de direitos aos quilombolas vem se dando de forma bastante lenta, considerando-se todo o contexto pós-1985, marcado pelo retorno de civis à presidência da república após 21 anos de Ditadura Militar e pela redemocratização.

E a comunicação continua sendo importante para que a Comunidade possa, enfim, receber a titulação conforme direito. Para ajudar na luta pela documentação definitiva, a Comunidade conta com o apoio de órgãos e instituições ligados ao tema e no interesse de garantia dos direitos dos quilombolas, a exemplo do MPF. No dia 15 de julho de 2019, a apelação do Ministério Público Federal foi julgada procedente e, por decisão da Quinta Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) garantia a regularização fundiária de terras ocupadas pela comunidade remanescente do Quilombo Barra da Aroeira, no município de Santa Tereza do Tocantins (TO), e que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) teria o prazo de um ano para concluir a demarcação das terras quilombolas, sob pena de multa em caso de descumprimento. O prazo venceu em agosto de 2020, e em agosto de 2021, ainda não foi cumprida a ordem da justiça.

A comunicação é um elemento que molda a cultura, porque é através dela que a vida em sociedade se torna possível, nas suas diversas manifestações, constituindo o sistema de valores e de símbolos. Para se comunicar com o público externo, mesmo em situação de pandemia da Covid-19, a comunidade se utiliza de vários mecanismos para se manter de forma organizada, seja para cobrar ações de assistência social do poder público ou promovendo discussões, a exemplo de uma manifestação pela titulação da terra. O movimento para pressionar o poder público ocorreu no dia 4 de junho de 2021, na Rodovia TO-

247, que corta a comunidade e foi divulgada, principalmente, nas redes sociais, conforme Figura 11, print do post no Twitter abaixo.

Figura 11– Print do post no perfil da autora no Twitter sobre a manifestação



Fonte: Twitter (2021).

As tecnologias de informação e de comunicação surgem como, cada vez mais, determinantes nas relações interpessoais estabelecidas nos mais diversos contextos, desde os profissionais até aos pessoais, individuais e coletivos, especialmente marcadas pelas interações sociais. E a partir da inserção das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), as discussões políticas e o engajamento em lutas de diferentes grupos sociais se intensificaram por meio das mídias sociais e muitas pessoas têm usado esses canais para expressar apoio ou discordância em relação às atitudes das pessoas, sejam elas gestores públicos, legisladores, artistas, escritores e ou cientistas.

Manuel Castells (2003) diz que a sociedade em rede⁴² usa as TICs para se articular socialmente, produzindo novas formas de organização, manifestação e resistência política.

Os movimentos sociais do século XXI, ações coletivas deliberadas que visam a transformação de valores e instituições da sociedade, manifestam-se na e pela Internet. O mesmo pode ser dito do movimento

42 A sociedade em rede é uma estrutura social baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microeletrônica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes.

ambiental, o movimento das mulheres, vários movimentos pelos direitos humanos, movimentos de identidade étnica, movimentos religiosos, movimentos nacionalistas e dos defensores/proponentes de uma lista infindável de projetos culturais e causas políticas (CASTELLS, 2003, p. 142-143)

4.3 A Comunicação na afirmação da identidade

Memória, identidade, comunicação, pertencimento e espaço estão emaranhados no cotidiano das comunidades tradicionais. Para Pollak (1989), a memória é um fenômeno construído social e individualmente. Indubitavelmente existe uma ligação muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade, seja a identidade individual ou a coletiva, pois a memória e a identidade são fatores extremamente importantes do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Definição reforçada por Anderson (2008), que diz ser por meio da memória que reconhecemos e diferenciamos um povo ou nação, ela é importante para a existência, preservação e fortalecimento, sendo representante do processo de construção de pertencimento. Conceituada por Anderson como uma comunidade política imaginada.

Ela é imaginada porque mesmo que os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (ANDERSON, 2008, P. 32).

Acreditamos que a ideia de nação e comunidade imaginada de Anderson nos ajude na reflexão sobre a Barra da Aroeira, pois o ideário nacionalista nos ajuda a compreender as identidades nacionais ou a noção de pertencimento a uma cultura, uma região ou, neste caso, a comunidade, que vem acompanhada de simbologia atribuída como sentimento de uma identidade. Esse sentimento reforça a ideia de comunidade simbólica, onde a comunhão e a integração entre as pessoas que a compõem dependem da força que esses elementos simbólicos exercem sobre elas.

Atualmente a Barra da Aroeira possui cerca de 170 famílias que vivem da agropecuária e do extrativismo. O lugar é coberto de afetividade e pertencimento, uma vez que o cenário de um lugar se encarrega de contar a sua história, considerando um determinado espaço comum em que, ao adquirir um significado de valor e de conhecimento, se transforma em lugar por meio da

experiência e dos significados que se constroem naquele espaço. “O espaço, portanto, é um testemunho, ele testemunha um momento de um modo de produção pela memória no espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada” (SANTOS, 2004, p. 173).

O espaço geográfico é também o espaço social, onde há a comunhão de história, produção e cultura. No território definido e demarcado como Comunidade Quilombola Barra da Aroeira, existem vários espaços sociais, que são testemunhas da história vivida pelos Rodrigues, entre eles, o das quase centenárias mangueiras (Figura 12) e o cemitério local (Figura 13). Alvara relembra sua infância, de quando visitava a avó e das mangueiras plantadas.

Quando eu cheguei não tinha casa nesse mundo... aqui pra cabiceira da aroeira... minha avó (Joana Ferreira) quando chegou morava lá na cabiceira do brejo, bem ali... Tem o Aroeira aqui e o brejo grande, ela morreu velhinha, não me lembro quantos anos. Conheci minhas avó, os avô eu não conheci nenhum... [voz pesarosa] elas morava lá pro Jalapão, e aí ela (Joana Ferreira) mudou pra cabiceira, nois ia apanhar buriti, lá na mata do buriti e manga... Essas mangas foram carregadas de lá e plantadas aqui... tem pra mais de 70 anos que plantamo elas... aqui não tinha manga, a gente trazia tudo na cabeça lá da casa da minha vó, não tinha animal, não tinha condução para carregar, era de pé. A gente saía de manhãzinha, chegava antes do meio-dia lá e depois voltava.

Figura 12 – As mangueiras teriam sido plantadas há mais de 70 anos.



Fonte: Autora (2020).

Figura 13 – Túmulos dos moradores no cemitério local.



Fonte: Autora (2020).

Para os moradores, o espaço é um testemunho de produção de memória, de algo ocorrido antes e que representa um tempo passado adquirido por meio dos significados, dos vestígios da memória. Além das mangueiras, tem os córregos, os rios, o cemitério, a escola, a igreja e ainda algumas residências de adobe, que ainda resistem, mais pela insistência dos mais idosos em permanecer na casa em que nasceram ou nasceram seus filhos. Michel de Certeau (1998) propôs uma distinção entre “lugar” e “espaço”, levando-nos a refletir sobre as operações que esses conceitos estabelecem.

Na obra, o historiador define lugar (cidade, fazenda, vilarejo, rios, natureza) como o local em sua materialidade, nas ruas, praças, casas, no sentido de construção, sem significações simbólicas para o sujeito, que não estabelece com ele qualquer vínculo relacional. É a partir do habitar (construir vínculos) que o local passa a ser significado e pode ser transformado em espaço. Para o autor, o espaço é aquele lugar ocupado, apropriado e transformado pelos sujeitos que ali transitam e o ressignificam a partir de suas vivências particulares e sociais.

O espaço nunca é um dado natural, é sempre construído. Podemos dizer então que, a diferença entre lugar e espaço é resultado da ação dos sujeitos, como um ato socialmente compartilhado. O espaço é, portanto, resultante de um campo de disputas, interações, barganhas, conquistas e derrotas. Pode ser vivido individualmente, mas vai se configurando num lugar comum, compartilhado, possibilitando uma referência cultural que possa significar o

coletivo e não apenas o sujeito, a exemplo das mangueiras e do cemitério local (Figuras 12 e 13), sendo o primeiro um local do convívio social, especialmente nos festejos de São Domingos, tão valorizado pela comunidade e o cemitério por ser um espaço de saudades, de lembranças e de recordações do ente querido que já faleceu, lugar onde seus ancestrais são reverenciados.

Percebemos então que a memória é fundamental na formação da identidade e da cultura de um povo, é socialmente construída, sempre sofrendo mudanças. O sentido da Barra da Aroeira envolve um lugar ligado às lembranças dos ancestrais que favorece num significado de pertencimento, de construção da identidade cultural e de preservação da memória. Lembrando que, “a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (POLLAK, 1989, p. 203), mas é mediante recortes do que o indivíduo considera significativo que o vivido surge e afeta no presente.

Se, como afirma Nora, lugares de memória são “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos idênticos” (NORA, 1993. p. 13), os sujeitos só lembram a partir do ponto de vista de um grupo social específico, ao qual de alguma forma se vinculam: a memória está interligada diretamente às identidades sociais. Já Tedesco (2001) afirma que a socialização ocorrida cotidianamente, a partir da comunicação, e a narração como forma artesanal de comunicação, atualizam a memória e possibilitam uma representação da vida das pessoas, ou seja, geram novas imagens a partir do presente.

Se, no capítulo I, já abordamos sobre identidade no campo da memória, aqui retornamos ao tema para destacar a comunicação como meio de reafirmação e fortalecimento da identidade. As identidades não são estáticas, são inacabadas, podendo mudar de acordo com os interesses. Elas influenciam e são influenciadas pelo meio, pelas transformações externas e internas, encontram-se sempre em sucessiva relação dialética com o meio. A ideia de identidade da comunidade implica em saber quem faz parte e quem não faz. Na relação com o outro (externo), pode gerar uma tensão entre os dois – nós e o outro. Portanto, a identidade e o processo de construção identitária acabam sendo necessariamente relacionais. Ressaltando que este processo é marcado

por relações de poder, proporcionando assim uma integração social, uma articulação de interesse.

Segundo Glaucia Bastos do Amaral (2016), a identidade é onde moram os significados culturais da diferença, assim sendo, a autoidentificação é um elemento muito importante na condição de grupo étnico. Os membros da Barra da Aroeira são novos sujeitos políticos, organizados coletivamente, que se identificam como quilombolas e usam essa identificação como forma de garantir a permanência em seus territórios. Hoje a Comunidade luta pelos direitos, fortalecendo a história e a luta negra que teve que lutar, mas que antes era apegada com a história do mito salvador e histórico. É este reconhecimento que aparece nos relatos de Alvara, afirmação de uma história que precisa ser continuada, com transformações, mas preservando a essência, seu espaço, seus saberes e fazeres, sem rejeitar suas raízes, como ela mesma gosta de frisar.

Trabalhamo em grupos... trabalha na roça de um, depois o outro, até terminar. É o grupo aqui... Tudo junto, não tem nada separado. Nossa terra era muito grande, desde do rio Caracol ao córrego Funil e dos rios Balsas e Serra Negra aos córregos Brejo dos Padres, Cambaúba e Tamboril, passando ainda pelos riachos Cutilado, Juá e Boa Vista, mas o povo foi invadindo... Tão chegando aqui... daqui, pouco estão aqui... [mostra indignação], estamos impresados aqui, estamos pedindo ajuda pra ter logo o documento pra gente garantir o que é nosso. Nós agora é quilombo, mas nossa raiz continua a mesma.

4.4 Modernidade e globalização nas práticas sociais

A modernidade e a globalização já fazem parte do cotidiano das comunidades tradicionais. Com a Barra da Aroeira não é diferente, ela não está isolada, pelo contrário, os mais jovens estão cursando faculdade, cursos técnicos, capacitações, e tendo acesso às mídias com eletrônicos, como celular, TV por satélite e rádio. As novas tecnologias de comunicação e informação tornaram-se comuns nas relações sociais na comunidade.

Mesmo não tendo sinal para receptionar a programação das emissoras de TV regionais, a antena parabólica permite que a informação e o entretenimento dessa mídia esteja presente em várias residências. O rádio também é um item importante, especialmente com as rádios on-line, acessíveis por meio de aplicativos de celular e que estão em grande vantagem em relação

aos aparelhos AM/FM⁴³. São as novas tecnologias que promovem uma relação estabelecida entre informação e a ressignificação dos valores e conceitos dentro de uma sociedade.

A sociedade em rede também é analisada por Pierre Lévy (1999), que a define como “cibercultura”. Segundo ele, a comunicação, a arte, o consumo, a informação e todos os hábitos mudam conforme a cibercultura se estabelece, ou ainda, é a cultura contemporânea fortemente marcada pelas tecnologias digitais que está presente na vida cotidiana de cada indivíduo. A internet é a base da sociedade em rede que congrega diversos grupos, e essas redes não são apenas de computadores, mas também de pessoas e de informação.

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores, o termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. quanto ao neologismo “cibercultura”, especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço (LÉVY, 1999, P. 17).

E o celular (smartphone) é a mais popular das tecnologias inseridas no dia a dia da Barra da Aroeira. Mesmo com sinal ruim (a torre de telefonia fica a cerca de 20 km de distância), todos possuem o aplicativo do WhatsApp⁴⁴, onde são compartilhadas as notícias, principalmente as de relevância para o contexto social em que vivem. Fatos percebidos na fala de Maria de Fátima, onde percebe-se que as informações chegam até a Comunidade, independentemente de onde são produzidas:

Estamos preocupado, precisamos de nosso título, pois esse governo que tá aí não gosta de quilombo, para ele nós é tudo preguiçoso, gordos...

43 Rádio AM é o processo de transmissão através do rádio usando modulação em amplitude. É transmitido em várias bandas de frequência. As primeiras transmissões utilizando a modulação em amplitude iniciaram-se em 1906 por Reginald Fessenden. Até a Primeira Guerra Mundial era utilizada para transmissão de músicas e recados diversos. A situação modificou-se com o surgimento das rádios comerciais, que deram início à era de ouro do rádio, que foi da década de 20 até os anos 50 do século XX. No Brasil as primeiras transmissões AM surgiram com a emissora de Roquette-Pinto, que em 1923 fundou a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro. Em 1936 a rádio transformou-se em Rádio Ministério da Educação, que propaga o ensino a distância. Hoje, essa emissora se chama Rádio MEC, e pertence à EBC (antiga Radiobrás). PRADO, Magaly. **História do Rádio no Brasil**. Editora Livros de Safra (2012).

44 WhatsApp é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones. Além de mensagens de texto, os usuários podem enviar imagens, vídeos e documentos em PDF, faz ligações grátis por meio de uma conexão com a internet.

tem lá aquele caso de comparar nós com arroba⁴⁵... mais a gente não quer esmola não, queremos trabalha no que é nosso, garantir o futuro dos nossos filhos aqui na terra dos nossos ancestrais [disse indignada].

Outros meios de divulgação de informação e comunicação já foram experimentados na Barra da Aroeira⁴⁶, como uma estação de rádio com transmissão local, através de caixas de som dispostas em pontos estratégicos da comunidade. Apesar da novidade nos primeiros meses, teve duração rápida e assim que as primeiras caixas de som tiveram problemas, foram desativadas. O espaço que a TV e demais inovações tecnológicas vêm disputando é o das ações culturais, que precisam de tempo, mobilização e, portanto, estão deixando de ser priorizadas. Ao ouvir os relatos durante a nossa pesquisa percebemos que a modernidade e as tecnologias trazem vantagens e desvantagens para a comunidade, principalmente para os mais velhos, como transparece na fala de Salviana:

As pessoa não tinha nem televisão, nem celular... Nem rádio [risos] tinha as rodas de conversas nos finais de semana e de vez em quando a noite... assim... nas casas de alguma das pessoa mais de idade, sentava nas portas das casas e ia ensinar as coisas boas, pro filhos, pras crianças. Essas rodas de conversas [pausa]... eu tenho saudade dela. Mas hoje em dia eu sei porque não tem mais roda de conversa, as pessoas vive na correria, e os tempos mudaram, ninguém quer saber de conversa com os mais idosos... [pausa]. Não respeitam também, antes os pais ensinavam e eles aprendia respeita os idoso e os professor... hoje em dia os aluno não respeita mais os professor.

A indignação de Salviana nos remete a Walter Benjamin (2012), quando enfatiza o papel da narrativa enquanto responsável pela preservação da memória. Para Benjamin a narrativa constitui o espaço em que a memória se manifesta, tomando toda recordação a forma de um relato retrospectivo. Representa a fonte do contar, de um sujeito para um grupo de ouvintes, com o qual compartilha interesses e expectativas. Pode-se dizer, com isso, que há uma

45 Fala do presidente Jair Bolsonaro em palestra na Comunidade Judaica ainda como candidato, em abril de 2017, bastante divulgado na imprensa na época e que lhe rendeu um processo, no qual foi absolvido em 2019.

46 CASTRO, Gabriela Glória de; SIQUEIRA, Sóstenes Reis; ZACARIOTTI, Marluce Evangelista C. A Recepção dos Processos Comunicacionais no Quilombo Barra de Aroeira. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba, PR – 2009. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/R4-1359-1.pdf>>. Acesso em 09 de jul. 2021.

acumulação seguida por uma transmissão de saberes práticos que remetem e se relacionam com a comunidade de falantes e ouvintes.

O senso prático é uma das características de muitos narradores natos. (...) Tudo isso aponta para o parentesco entre esse senso prático e a natureza da verdadeira narrativa. Ela traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos aos ouvintes (BENJAMIN, 2012, p. 216).

Ainda segundo Benjamin (2012), as linguagens possibilitam pontuar entre o momento da fala e o eternizar da escrita, que vazam no tempo o sentido da existência. Mas, no tempo presente, com o mundo marcado pela velocidade e mundo virtual, muitas vezes descartável das informações, tende-se a desaparecer os narradores espontâneos, aqueles que fazem das lembranças convertidas em casos lastros do pertencimento e sociabilidade. Perdem-se as referências e reduzem-se as possibilidades de reconstrução do saber.

Percebemos, em nossa pesquisa, que, ao narrar uma história, o indivíduo também educa, preserva e transfere o saber. As narrativas orais sobre a Barra da Aroeira são o lugar de produção de sentidos e de hábitos coletivos onde os moradores produzem significado ao lugar onde pertencem. Observamos que o narrar permite a reunião de vários costumes e valores de um povo, mantendo as suas características, contribuindo para que determinada memória não se perca, ou ainda, que seja silenciada:

[...] essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais (POLLAK, 1989, p. 03).

Nesse contexto, o historiador-entrevistador da memória remete-se a fragmentos de lembranças individuais de modo a interiorizar os depoimentos, tendo em vista a coletivizar o individualizado, estabelecendo uma legítima relação como o tempo presente, uma vez que lembrar não é reviver, mas rever (revisitar com olhos do presente) o passado para compreendê-lo. “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1994, p.21). Salviana, sempre que tem a oportunidade, relembra o passado.

Nasci e me criei aqui, já fui estuda fora, fiz o segundo grau em Goiânia, onde passei 8 anos e meio lá... trabalhava de doméstica, sempre minha vó dizia: minha fia eu quero que você se forma para ser professora pra trabalhar aqui na comunidade... Aí falei pra ela: não vó, não queria trabalhar aqui não, queria trabalhar em outro lugar, sem nem se eu vou ser professora... [sorri] eu nem queria ser professora. Mas na época o único curso que tinha era magistério e eu cheguei... tava no segundo ano do normal, em 1992... 1993, por aí assim... Aí me casei com o pai dos meus filhos, ele já morava aqui, ele também é daqui.

Em perspectiva semelhante, Tedesco (2001) defende que a reconstituição da memória é fundamental pelo fato de que a sociedade da informação, da técnica e da racionalidade econômico-consumista faz o tempo passar mais rápido e, com isso, os significados dos objetos são esquecidos mais rapidamente. A memória do idoso, tão pouco valorizada em nossa sociedade tem, portanto, função imprescindível na compreensão de quem somos e de como fomos forjados e de nossas materialidades e subjetividades. Percebemos que o velho é a pessoa mais respeitada na comunidade, em quem os mais novos buscam inspiração para condutas de vida. Acreditam que ter mais idade que a maioria dos que os rodeiam implica ter vivido mais e saber mais; principalmente conhecimentos espirituais (mitos, rituais, hábitos e costumes), permitindo a sua transmissão e a conseqüente preservação de seus costumes e tradições.

Na linha do tempo, os seres humanos sempre tiveram a necessidade de registrar suas memórias, narrativas e reminiscências das gerações anteriores. Nesse sentido, as histórias sobre o cotidiano que, no passado longínquo, eram contadas à luz das fogueiras pelos nossos ancestrais, migraram, nos séculos seguintes, para diversas partes do globo. Principalmente, alimentando a imaginação e os ouvidos atentos de crianças, jovens e adultos que se sentavam em círculos, embaixo de frondosas árvores frutíferas, como a mangueira, ou em volta do velho fogão à lenha, saboreando milho, mandioca e batata assados, aos sons de sapos, cigarras, grilos e tantos outros ruídos emitidos pela flora e fauna, sempre na “boca da noite” ou logo cedo, no “quebra jejum”, para ouvirem as narrativas sobre personagens míticos que ainda hoje são observadas, sobretudo, em comunidades tradicionais. Reconhecer o passado amplia o conhecimento sobre a cultura e permite que nunca seja esquecido pelo tempo.

Atualmente, o desejo, principalmente dos integrantes da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira, é a produção de um livro, pois é grande a preocupação de que a história se perca, sendo assim uma solução

para que as futuras gerações conheçam e não esqueçam suas origens. Por isso, a intenção é produzir um livro de memórias, gravar vídeos das festas religiosas, das formas de produção e manuseio com a terra. Maria de Fátima defende que a história seja contada em livro, pois, segundo ela, cada um sabe uma parte da história e alguns, já idosos, vão se perdendo em suas memórias e outros, já falecidos, não tiveram tempo de contá-las.

Nóis queremos fazer um livro da nossa história, pra quando a pessoa chegar e querer saber da história nóis temos um livro... nóis vamos tentar fazer e tamo pedindo ajuda das pessoas para que nóis possa fazer a nossa história e facilitar mais as pessoas... A pessoa chega, já compra e vai pesquisar sozinha sem precisar andar muito, de casa em casa... interessante isso. Às vezes a gente esquece, e a outra pessoa lembra. Independentemente das rodadas de conversas, a gente vai passando pros filhos pros netos, para que eles vão aprendendo, às vezes nossos antepassado se foi, mas tem a história né?... Por que tem que ser um livro? Porque cada um sabe uma parte da história, mas o interesse é esse, pois o livro ficará como um documento para ir repassando para as outras gerações.

A comunidade pretende, além de produzir um livro sobre a história de suas origens, construir um memorial com objetos que representam sua cultura e suas tradições. Isso nos remete à fala de Pierre Nora (1993), de que, se existisse memória, não precisaria de museus, dos monumentos. Ele observa que vivemos a aceleração da história, que produz, cada vez mais rapidamente, um passado morto, a percepção geral de algo desaparecido. Há locais de memória porque não há mais meios de memória. Para o autor, a mundialização, a democratização, a massificação, a midiaticização causaram o desmoronamento da memória: o fim das sociedades-memória, que asseguravam a conservação e transmissão de valores; o fim das ideologias-memória, que garantiam a passagem regular do passado para o futuro ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar este futuro (1993, p. 7 e 8).

O autor, na sua busca para uma solução possível ao problema de "não se ter memória", pontua que se não há uma memória espontânea e verdadeira, há, no entanto, a possibilidade de se acessar a uma memória reconstituída, que nos dê o sentido necessário de identidade. Como observa o autor, quanto menos se vive a memória no interior, maior a necessidade de suportes exteriores. Para Nora, fala-se tanto de memória porque ela não existe mais:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar

celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais" [...], Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que envolvem, eles seriam inúteis (NORA, 1993, p.13).

A partir destas reflexões, percebemos que, com o processo contínuo e emergente da globalização, não apenas as identidades, mas as práticas sociais como um todo são constantemente reformuladas à medida que se recebe informações e se reflete sobre essas práticas. Entretanto, o importante é saber que não há uma resistência muito forte em relação às tecnologias e à conexão com o mundo. A comunidade está aberta a propostas, mas principalmente, não abre mão de sua cultura e de suas vivências históricas.

O maior problema está mesmo na organização do grupo, no ajuste de seu tempo, agora dividido com outras atividades como a TV, o celular, o rádio e o computador, para uma maior mobilização cultural.

A comunicação, segundo Bauman (2007), mais do que um fenômeno próprio, perpassa todos os demais fenômenos humanos e sociais, para a libertação e a transformação dos sujeitos e das sociedades, e, por isso, pode ser uma poderosa ferramenta para atuar na comunidade Barra da Aroeira, favorecendo a sua transformação para que possa participar ativamente nas esferas política e social, que tenha consciência dos conflitos e dos interesses, além do conhecimento de mecanismos de defesa de seus direitos e a noção dos seus limites.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paul Marie Veyne (1995) argumenta que não há possibilidade de uma escrita da história ser revolucionária, simplesmente porque a vida não pode deixar de ser cotidiana. Para ele, a história é um palácio do qual não descobriremos toda a extensão, uma vez que não sabemos quanto nos resta de não-factual a historicizar e do qual não podemos ver todas as alas ao mesmo tempo. “[...] assim não nos aborrecemos nunca nesse palácio em que estamos encerrados” (VEYNE, 1995, p. 133).

É com este pensamento que estamos encerrando este trabalho, na certeza de que não vimos todos os cômodos e todas as alas deste palácio que se reconhece como Comunidade Quilombola Barra da Aroeira. Descobrimos que ao longo desta pesquisa, da leitura dos textos ao trabalho em campo, houve inúmeras situações que, seguramente, não são passíveis de serem traduzidas em palavras. Ainda assim, faremos a seguir algumas considerações e recomendações, respeitados os limites do trabalho acadêmico e as discussões que foram feitas nos capítulos anteriores aqui apresentados.

Este trabalho possibilitou entender quais os mecanismos de comunicação utilizados pela Barra da Aroeira para preservar sua história, afirmar sua identidade e garantir seu território. Descobrimos que, politicamente engajados no processo de recuperação do território perdido para os muitos conflitos fundiários que marcam a vida local, para além do reconhecimento, demarcação e titulação da área sugerida pelo Incra, os membros da Barra da Aroeira vêm criando e recriando seus vínculos de pertencimento a uma coletividade maior, buscando afirmar sua legitimidade tanto pela descendência, quanto pela ocupação e permanência nas terras.

Verificamos em nossa pesquisa que, ao longo de um processo histórico, novas técnicas promoveram mudanças nas relações sociais e no espaço, e, por sua vez, o modo de vivência na Barra da Aroeira, que precisou se adequar às mudanças e, mesmo que possa manter algumas tradições de outrora, agora possuem novos elementos acrescentados. Identificamos nos mais velhos da Comunidade a preocupação de repassar para os mais novos esses saberes tradicionais, como a contação de histórias, os ensinamentos, os cuidados com a

terra e todas as dinâmicas de vida, pois foi assim em sua infância, quando aprenderam, construíram coletivamente, escutaram, falaram e trocaram experiências.

Constatamos que a Comunidade se vale da comunicação, afirmando, através das narrativas e usos das identidades que, às vezes, nem são próprias, mas a que recorre como forma de se integrar e ter seus direitos e necessidades atendidos pelo Estado e pela sociedade, construindo assim uma identidade coletiva, transformando o espaço com suas maneiras de expressar-se, com as práticas e artes de fazer, sem perder sua cultura, reiterada pelo “Agora nós é quilombo, mais nossa raiz é a mesma”.

Observamos que a comunidade recorre exclusivamente à oralidade para preservar sua história, como meio de união e preservação de uma cultura que se mantém através da transmissão de seus saberes de geração em geração, encontrando transformações e atualizações, mas repassando adiante aquilo que aprendeu e criou. Contudo, já está se movimentando para criar outros mecanismos, como a instalação de um memorial e a produção de um livro para continuar apresentando à comunidade, interna e externa, a história de seus antepassados e a criação da comunidade como quilombola.

Constatamos que a preocupação da Barra da Aroeira em preservar as tradições faz parte de uma estratégia de resistência, afirmação da identidade, de manutenção da territorialidade, e de sobrevivência. Através das táticas adotadas, a partir do processo de reconhecimento como comunidade quilombola, intensificou os diálogos sobre a memória e a história, atribuindo dessa forma uma nova simbologia ao seu passado, fortificando assim as lutas no presente. A garantia do território representa, atualmente, a grande bandeira de luta contra a exclusão dos descendentes de Félix Rodrigues, que se aproveita da comunicação para atingir a sociedade, seja entre os poderes instituídos, imprensa, associações, movimentos sociais, canais em redes sociais, entre outros.

Como explorado no capítulo III deste trabalho, os membros da Barra da Aroeira buscam uma compreensão das estratégias e táticas utilizadas pelos grupos sociais para demonstrarem sua insatisfação com a condição em que

vivem, de forma pacífica, sem praticarem atos e atitudes que chamem atenção, que os coloquem em risco social, aparentemente se adequando ao ambiente proposto e estabelecido pelas classes dominantes, eles transformam o espaço com sua linguagem, práticas e artes de fazer. A Barra da Aroeira insere-se na cultura dominante e busca sua liberdade por táticas que incluem a dependência econômica, aliada às leis jurídicas que a favorecem. Utiliza mecanismos de comunicação para se manter e ser reconhecida enquanto comunidade, e, a partir disso, garantir o território em que vivem os Rodrigues desde 1871.

Esses mecanismos também fazem parte das estratégias e práticas para reverter o grave problema de extrema pobreza e a falta de perspectiva de melhoria de vida, verificamos o movimento de ir buscar com setores do governo e instituições educacionais e sociais, seja para a garantia de políticas públicas ou para promover capacitações que possam trazer renda e melhorias para a comunidade. Para a sua existência, faz-se necessária uma comunicação com o externo, com o diferente.

A pesquisa pretendia analisar sobre a hipótese de discriminação, social e racial, enfrentada pelos moradores da Barra da Aroeira, participar e fazer um registro Figuragráfico do Festejo de São Domingos e do cotidiano dos moradores, entretanto, devido à pandemia da Covid-19, não foi possível realizar novas entrevistas e promover discussões sobre estes assuntos em razão das restrições para evitar a propagação do vírus, uma vez que as comunidades tradicionais brasileiras estão entre os mais vulneráveis. Acreditamos que novos questionamentos podem surgir a partir dessas reflexões e dessa pesquisa, e serão nutridas, para talvez gerar novos caminhos de pesquisa.

Conforme o exposto, conclui-se que, inserida em um contexto de identidade quilombola, a população da Barra da Aroeira representa a resistência negra, e, a condição de ser remanescente apresentou para a comunidade a garantia sobre o direito de suas terras, voz política e a continuidade de suas manifestações culturais, ganhando visibilidade pelas comunidades externas e pelo poder público.

Ressaltamos aqui que, embora a luta organizada das comunidades quilombolas no Brasil tenha tido importantes conquistas, muitos passos ainda

necessitam ser dados. A demarcação e titulação efetiva de seus territórios caminham lentamente, e a falta de continuidade de ações e projetos ainda é um problema. A conquista do território, embora seja primordial, muitas vezes não é suficiente para manter ou ampliar o desenvolvimento socioeconômico destas comunidades, é necessário também financiamento de projetos, auxílios técnicos, incentivos à produção em bases sustentáveis etc., ou seja, que estas populações sejam inseridas em um planejamento de políticas públicas de longo prazo.

Por fim, queremos enfatizar que identificamos, através dos relatos orais, que há conflitos, ameaças e desafios, mas também há possibilidades e caminhos para serem trilhados, porque na Barra da Aroeira tudo é aprendido, tudo é ancestralidade.

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Joice Aparecida Antonello. **Concepções de Espaço Geográfico e Território**. Sociedade e Território. Natal, v. 22, nº1, p. 46-64, jan./jun. 2010. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufrn.br/sociedadeeterritorio>>. Acesso em 12 de dez. 2020.
- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de. **A População Negra Na Capitania De Goyazes Entre 1500 A 1800**. 2018. XXI Semana de História – Universidade Estadual de Goiás - Campus Cora Coralina. Disponível em: <<https://www.anais.ueg.br/index.php/semanahistoriacoracoralina/article/download/13202/9740>>. Acesso em 08 de dez. 2020.
- AMARAL, Assunção José Pureza. **Da África à Amazônia: sociedades quilombolas e meio-ambiente**. Programa “Brasil – África: Histórias Cruzadas”, parceria UNESCO-MEC-NEAB/UFSCar, 2010. Disponível em: <<https://contas.tcu.gov.br/etcu/ObterDocumentoSisdoc?seAbrirDocNoBrowser=true&codArqCatalogado=4438677&codPapelTramitavel=48265201>>. Acesso em 08 de mar. 2019.
- AMARAL, Glaucia Bastos do. **Territorialidades da Juventude na Comunidade Quilombola Barra de Aroeira, em Santa Tereza do Tocantins – TO**. Porto Nacional, 2017.
- AMARAL, Glaucia Bastos do. **Interseções entre território e identidade étnica: estudo sobre a Comunidade Quilombola Barra da Aroeira – TO**. Revista Produção Acadêmica – Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários / Nurba – Vol. 2 N. 1. 2016, p. 65-74.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. 1983. Tradução Denise Bottmann. Companhia das Letras, 2008.
- ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução: Andréa Dore. O Processo metodológico na historiografia. Bauru, SP, 2006.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800)**. ed. Goiânia: Kelps, 2007.
- BARROS, José D’Assunção. **Fontes Históricas: revisitando alguns aspectos primordiais para a Pesquisa Histórica**. 2012.
- BARROS, José D’Assunção. **História, espaço e tempo: interações necessárias**. 2006. Disponível em PDF <<https://www.scielo.br/j/vh/a/YyzTrkd3ZMCMwDMw37cQTsv/?lang=pt>>. Acesso em 12 de dez. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo, Umesp, 2004.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**: Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov. In: Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2012.

BIBLIOTECA BRASILIANA, 2020. Disponível no link: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3746>>. Acesso em 23 de abril. 2020.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Para uma história do negro no Brasil**. — Rio de Janeiro: 1988. 64 p.

BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é comunicação**. Primeira edição 1982. Editora Brasiliense.

BOSI, Ecléa. **Cultura e desenraizamento**. In BOSI, Alfredo (org.). Cultura brasileira - temas e situações. São Paulo: Ática, 1987.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

BURKE. Peter. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia de Letras, 1989.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto**. 2017. Revista Brasileira de Educação, versão On-line. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782017000200539&lng=pt&tlng=pt>. Acesso dia 6 de mar. 2018.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da Internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTRO, H.G; FERREIRA, F.A. 2001. **A Dialética do Conhecimento no Uso das Plantas Mediciniais**. Revista Brasileira de Plantas Mediciniais. Botucatu, SP. p.19-21. Disponível em <<https://www.infraestruturameioambiente.sp.gov.br/institutodebotanica/2001/01/a-dialetica-do-conhecimento-no-uso-das-plantas-mediciniais/>>. Acesso em 07 de abril de 2021.

CASSAB, Latif A. **História Oral**: Miúdas considerações para a pesquisa em Serviço Social. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/ssrevista/c_v5n2_latif.htm>. 2003. Acesso dia 16 de fev. 2018.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel: **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico** In: Estudos históricos, Vol. 08, nº16. Rio de Janeiro, 1995.

CONVENÇÃO Nº 169 DA OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72>. Acesso em 03 de jun. 2020.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em <<http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolas-brasil/>>. Acesso em 17 de nov. 2019.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidade**. PDF. Disponível em: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod_resource/content/1/DELGADO O%20Lucilia%20%E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod_resource/content/1/DELGADO%20Lucilia%20%E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf)>. Acesso em 26 de out. 2018.

DIAGNÓSTICO DA DINÂMICA SOCIAL E ECONÔMICA DO ESTADO DO TOCANTINS - Populações Tradicionais Palmas, 2016.

DIAS, Luciene de Oliveira. **“Não vê que neste mundo não tem cabaça”**. Espacialidades e Identidades em Barra de Aroeira – TO. 2011. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_104.pdf>. Acesso em 12 de dez. 2019.

FONSECA, Dante Ribeiro da. **O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia**. 2011. REVISTA VEREDAS AMAZÔNICAS – NOV – Nº 01, VOL I, 2011. ISSN: 2237- 4043. Disponível em PDF. <https://www.academia.edu/8738555/O_trabalho_do_escravo_de_origem_africana_na_Amaz%C3%B4nia_1>. Acesso em 12 de dez. 2019.

FRANÇA, Vera Veiga. **Paradigmas da comunicação: conhecer o quê?** Ciberlegenda, Niterói, UFF, v. 5, 2001.

FUNES, Eurípedes A. **Mocambos: natureza, cultura e memória**. História Unisinos 13(2):146-153, Maio/Agosto 2009. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645536>>. Acesso em 08 de dez. 2020.

FUNES, Eurípedes A. **“Nasci nas Matas Nunca tive Senhor: História e Memória dos Mocambos no Baixo Amazonas”**. São Paulo: USP, 1995. Disponível em <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645536>>. Acesso em 08 de dez. 2020.

FUNES, Eurípedes A. **Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã**. Terras de Afro-amazonidas - “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles” - 2016. Disponível em <<https://terradedireitos.org.br/wp-content/uploads/2016/04/EURIPEDES-FUNES-SANTAR%C3%89M-afro-amazonidas.pdf>>. Acesso em 8 de dez. 2020.

FURLAN, Marco André Lopes. **Dicionário Jurisprudencial de Direito Bancário**: contendo súmulas do STF, STJ e do TRF 4. Região. AEA Ed. Jurídicas, 2000. 585 p. Disponível em: <http://biblioteca2.senado.gov.br:8991/F/?func=item-global&doc_library=SEN01&doc_number=000217864>. Acesso em 10 de maio de 2020.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, F.S.; MARIN, Rosa E. A. **Reconfigurações coloniais**: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (séculos XVII e XVIII). Revista de História, São Paulo, n. 149, pp. 69-107, dezembro 2003.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda brasileira). isbn 978-85-8166-123-0.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, editora revista dos tribunais, 1990. Disponível em PDF <<https://www.thomsonreuters.com.br/pt/juridico/revista-dos-tribunais-online.html>>. Acesso em 12 de agosto 2020.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. <www.ibge.gov.br>. Acesso em 17 de jul. 2020.

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. <<http://www.incra.gov.br/incrato-publica-relatorio-do-territorio-quilombola-barra-de-aroeira-to>>. Acesso 21 de out. 2019.

JURISPRUDENCIA – **Direitos Quilombolas**. Disponível em <<https://direitosquilombolas.wordpress.com/2016/06/05/constitucionalidade-do-decreto-n-o-4-8872003/>>. Acesso dia 19 de fev. 2018.

LASSWELL, Harold D. **A estrutura e a função da comunicação na sociedade**. In: COHN, Gabriel (org.), Comunicação e Indústria Cultural, Rio de Janeiro: T. A. Queiroz, 1987, p. 105-117.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999. 260 p.

LIMA, Deborah. **Comunidade Quilombola Mumbuca**. Belo Horizonte: Fafich, 2015. 16 p. (terras de Quilombo). Coleção Terra de Quilombos. Disponível em PDF: <<https://www.cedefes.org.br/colecao-terras-de-quilombos-para-download/>>. Acesso em 23 de out. 2019.

LIMA, Elaine Andrade Correia. 2007. **Diálogos com a natureza, saberes e estratégias dos povos da floresta**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14454.pdf>>. Acesso em 07 de abril de 2021.

LOPES, Rita de Cássia Domingues. **Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo Ilha de São Vicente na região do**

- Bico do Papagaio – Tocantins.** Recife, 2019. Disponível em <https://attena.ufpe.br/handle/123456789/34263>. Acesso em 27 de out. 2019.
- MACEDO, Janailson Luiz. **Caiana dos Crioulos e seus “encantos”:** problematizando a constituição de lugares de memória em uma comunidade quilombola paraibana. 2019. Revista História Oral, v. 22, n. 1, p. 102-124, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=download&path%5B%5D=890&path%5B%5D=pdf>. Acesso em 25 de jul. 2020.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Africanos Livres.** A abolição do tráfico de escravos no Brasil. Companhia das Letras. 2017.
- MARQUES, José da Guia. **Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação da comunidade quilombola Barra de Aroeira.** UFT. Palmas, 2008.
- MARQUES DE MELO, José. **Comunicação Social: Teoria e Pesquisa.** Editora Vozes, 1978.
- MARQUES DE MELO, José. **Teoria da Comunicação: paradigmas latino-americanos.** Petrópolis, Vozes, 1998. p. 20.
- MARQUES DE MELO, José. **História do pensamento comunicacional: cenários e personagens.** São Paulo: Paulus, 2003.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha e GURAN, Milton. **Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil.** 2014. Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 27, nº 54, p. 255-273.
- MATTOSO, Katia M. de Queiros. **Ser escravo no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MCLUHAN, Marshall. **A Galáxia de Gutenberg.** São Paulo: CEN, 1972.
- MCLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem (Understanding Media).** São Paulo: Editora Cultrix, 1974.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra. **A História, cativa da memória?** Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/USP, São Paulo, v.34, p. 9-24, 1992.
- MENEZES, Eduardo Diatay Bezerra de. **Fundamentos Científicos da Comunicação.** Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- MOMBELLI, Raquel. **Comunidades quilombolas em Santa Catarina: resistência negra e luta pela terra.** P. 130 a 145. In História da Fronteira Sul. Chapecó – RS. Editora UFFS, 2016.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória.** São Paulo: Contexto, 2010.
- MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico dos quilombos em África.** In.: MORAES, Denis de (org.). Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultura e poder. Rio de Janeiro/São Paulo: Record. 2003.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1986.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo, vol. 10, dez. 1993, p. 7-28. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>>. Acesso em: 08 de set. 2019.

OLIVEIRA, Rosy. **O Barulho da Terra**. Nem Kalunga nem camponeses. Rio de Janeiro, 2007. PPGSA/IFCS/UFRJ, D. Sc, Antropologia e Sociologia Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PALMARES, Fundação Cultural. <www.palmares.org.br>. Acesso em 03 de dez. 2019.

PALMARES, Fundação Cultural. <www.palmares.org.br>. Acesso em 22 de maio de 2021.

PASSOS, Márcia Maria Barros dos; ALBINO, Rayane da Cruz; FEITOSA-SILVA, Michele; OLIVEIRA, Danilo Ribeiro de. **A disseminação cultural das garrafadas no Brasil**: um paralelo entre medicina popular e legislação sanitária. Saúde debate vol.42 no.116 Rio de Janeiro Jan./Mar. 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-11042018000100248&script=sci_arttext>. Acesso em 07 de dez. 2020.

PEREIRA, Bernadeth Maria. A história da educação conjugada à história oral em imagem videográfica. In: **V Congresso Brasileiro de História da Educação**, de 09-12.11.2008. Livro de Resumos. Aracaju-SE: UFS; UNIT, 2008. Disponível em: <<https://sbhe.org.br/anais/v-congresso-brasileiro-de-historia-da-educacao/o-ensino-e-a-pesquisa-em-historia-da-educacao>>. Acesso em 21 de mar. 2019.

PEREIRA, Luciano. Desenvolvimento da Cultura. <https://adetuc.to.gov.br/desenvolvimento-da-cultura/comunidades-quilombolas/>. Acesso em 20 de jul. 2020.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Casa Civil - Subchefia para Assuntos Jurídicos. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 14 de set. 2020.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Secretaria-Geral/Subchefia para Assuntos Jurídicos. 2020. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10252.htm>. Acesso em 21 de nov. 2020.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, RJ. 1989.

PORTAL GELEDÉS. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/rota-escravo-alma-da-resistencia/>. Acesso em 07 de abril de 2020.

PORTAL GELEDÉS. Disponível no link: <<https://www.geledes.org.br/>>.

PORTELLI, Alessandro. O Que Faz A História Oral Diferente. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História**, n. 14, São Paulo, 1997. PDF. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233>>. Acesso em 25 de mar. 2019.

PRINS, Gwyn. **História Oral**. P. 164 -198. In BURKE, Peter (org.): A Escrita da História. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

RODRIGUES, Alvara Fernandes [81 anos]. [fev. nov. 2020]. Entrevistador: Maria Helena Borges. Barra da Aroeira, Santa Tereza, TO. 08 de fevereiro e 21 de novembro. 2020.

RODRIGUES, Hermínia Maria. [60 anos]. [fev.]. Entrevistador: Maria Helena Borges. Barra da Aroeira, Santa Tereza, TO. 08 de fev. 2020.

RODRIGUES, Salviana [54 anos]. [fev. nov. 2020]. Entrevistador: Maria Helena Borges. Barra da Aroeira, Santa Tereza, TO. 08 de fevereiro e 21 de novembro. 2020.

RODRIGUES, Maria de Fátima [51 anos]. [fev. nov. 2020]. Entrevistador: Maria Helena Borges. Barra da Aroeira, Santa Tereza, TO. 08 de fevereiro e 21 de novembro. 2020.

SALES, M.D.C; SARTOR, E. B; GENTILLI, R.M.L. **Etnobotânica e etnofarmacologia**: medicina tradicional e bioprospecção de fitoterápicos. Salus J Health SCi. 2015; 1(1): 17-26. Disponível em <<http://www.salusjournal.org/wp-content/plugins/download-attachments/includes/download.php?id=691>>. Acesso em 07 de abril de 2021.

SALGADO, Tathiana Rodrigues. **Atividades Comerciais Durante o Período Colonial em Goiás – Brasil**. Mercator (Fortaleza) vol.18 Fortaleza 2019 Epub Sep 09, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-22012019000100211>. Acesso em 8 de dez. 2020.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e Liberdade na Amazônia**: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano. In: 3º ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL. Florianópolis, 2007. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>>. Acesso em 02 de jul. 2020.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e Pesquisa**. São Paulo: Hacker Editora, 2001. 216.p.

SANTOS, Milton. **Por Uma Geografia Nova**: Da crítica da geografia a uma geografia crítica. 2004. 6ª edição, São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. (Coleção Milton Santos; 2).

SENADO FEDERAL. Constituição da República Federativa do Brasil 1988. Disponível em <https://www12.senado.leg.br/hpsenado>. Acesso em 21 de julho de 2020.

SILVA, Joseane Maia Santos. **Comunidades Quilombolas, Suas Lutas, Sonhos e Utopias**. 2016. Disponível em em <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/artigo-cqlutassu.pdf>. Acesso em 08 de março de 2019.

SILVA, Simone Rezende da. **A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola**. 2011. Revista Nera – Ano 14, Nº. 19 – Julho/Dezembro de 2011 – ISSN: 1806-6755.

SILVA, Simone Rezende da; NASCIMENTO, Lisangela Kati do. **Negros e territórios quilombolas no Brasil**. 2016. Disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/cedem/article/view/2339/1962>. Acesso em 26 de outubro de 2019.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

STF – Superior Tribunal Federal. **Teses e Fundamentos 2018**. PDF disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/publicacaoInformativoLivro/anexo/informativos2018.pdf>. Acesso em 06 de jul. 2020.

TEDESCO, João Carlos. **Memória e Cultura**: O coletivo, o individual, a oralidade e fragmentos de memórias de nonos. Porto Alegre: EST Edições, 2001.

TOCANTINS, Governo do Estado. Secretaria do Desenvolvimento da Agricultura e Pecuária. **Cartilha Projeto Estruturante Raio de Sol**. 2018.

TOCANTINS, Governo do Estado. Secretaria da Fazenda e Planejamento. **Diagnóstico da Dinâmica Social e Econômica do Estado do Tocantins**. Disponível em: http://zoneamento.sefaz.to.gov.br/Publicacoes_Tecnicas/Tocantins/TO_Diagnostico_Socioeconomico_ZEE/Relatorio_PopTradicionais_2016.pdf. Acesso em 04 de maio de 2020.

TOCANTINS, 2020. Agência de Desenvolvimento do Turismo, Cultura e Economia Criativa. Disponível em <https://adetuc.to.gov.br/>. Acesso em 13 de out. 2020.

TORQUATO, Gaudêncio. **Cultura Poder Comunicação e Imagem Fundamentos da Nova Empresa**. Editora Pioneira, 1991.

TRIUMPHO, Vera Regina Santos. **Coletivo Estadual de Educadores Negros - Compromissos com a educação das relações étnico-raciais**. 2004. Disponível

em:

<<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2272/2167>>. Acesso dia 20 de mar. 2018.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (UNB), 1995. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Paul-Vayne-Como-Se-Escreve-a-Historia.pdf>>. Acesso em 10 de mar. 2019.

APÊNDICE A

ROTEIRO HISTÓRICO PARA PAUTAS JORNALÍSTICAS SOBRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA REGIÃO AMAZÔNICA

INTRODUÇÃO

Dentro dos milhares de erros que construímos como uma sociedade estruturalmente racista, estão a cegueira para a cultura negra e a história sempre contada pelo olhar do colonizador. Estamos, talvez, finalmente começando a descobrir que o Brasil (e o mundo) guarda ricas histórias e culturas dos povos negros que negligenciamos durante séculos, fato que já pode ser percebido por meio das pesquisas e das divulgações pela comunidade científica e pela imprensa, através das reportagens e pautas inseridas nos noticiários brasileiros. Ainda é tímido, mas é um começo.

A proposta de roteiro se relaciona com a cobertura jornalística sobre as comunidades quilombolas na região Amazônica no âmbito histórico, seja em notícias factuais ou em forma de reportagens especiais ou documentários. Contudo, o roteiro pode ainda ser expandido para as áreas de cobertura sobre territórios, identidade, meio ambiente e produção agroecológica, uma vez que o contexto histórico pode incitar tais pautas relacionadas. Atualmente, as pautas noticiadas sobre as comunidades são relacionadas à titulação, ao turismo e à cultura afro-brasileira, através de costumes, culinária, histórias, música, dança, artesanato e outras atividades.

O roteiro é importante para fornecer ao jornalista uma base sobre o tema que vai noticiar. Mesmo que o processo histórico não seja utilizado no texto jornalístico a ser produzido, faz-se necessário o conhecimento prévio da formação dos quilombos nas diversas regiões do Brasil, pois o conhecimento histórico ajuda na compreensão do homem enquanto ser que constrói seu tempo, para compreender não apenas o passado, mas também para entender o presente e seus impactos no futuro.

Por meio da História, somos capazes de interpretar velhos episódios para descobrir, explorar e projetar novos sentidos que possam produzir perspectivas e atitudes que sejam relevantes na nossa formação e na atuação enquanto jornalistas. A História diz muito sobre a nossa identidade, crenças e sobre o modo como justificamos nossa prática profissional, mostra como os acontecimentos políticos, econômicos e didáticos interferiram na construção do sistema social que culminou no que somos hoje como país e como povo.

REPORTAGEM/NOTÍCIA

É de saber prático para o profissional de comunicação que a atividade jornalística basicamente consiste em adquirir informações sobre determinado assunto ou acontecimento, que realiza a interação verbal (entrevista) entre os indivíduos para transformá-las em noticiário e o resultado desse trabalho (escrito, filmado, televisionado) é veiculado por órgãos da imprensa, seja impressa, televisiva (TV), auditiva (rádios, podcasts) ou virtual (sites, blogs etc.).

A notícia é um gênero textual que tem como objetivo informar fatos do dia a dia relevantes para a sociedade. Pode-se dizer que a notícia tem a função social de relatar, descrever, de forma breve e objetiva, fatos, verdadeiros e importantes, que fogem do corriqueiro, da normalidade cotidiana, geralmente sem teor opinativo explícito, respondendo as indagações: Quem? O quê? Como? Quando? Onde? Por quê? O comunicador e pesquisador José Marques de Melo é um dos autores que indicamos para entender melhor o processo comunicacional (geralmente já explorado nos cursos de Jornalismo no Brasil).

QUILOMBOS

O Estado Brasileiro garantiu na Constituição Federal de 1988, no que foi disposto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), os direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos – à permanência definitiva em seus territórios, à reprodução física e cultural, afastados os constrangimentos e as ameaças. Terra é vida para os quilombolas, é identidade, é ressignificação, é reparação histórica pelo que foi a escravidão no Brasil, entretanto, as comunidades enfrentam violência, grilagem, invasões

dos territórios por mineradoras, pedreiras, sofrendo grandes impactos. Há ainda a luta por políticas públicas de desenvolvimento social, com ações de geração de renda, educação, saúde, entre outras.

Segundo a Fundação Cultural Palmares, existem, hoje, no Brasil, 2.791 comunidades quilombolas certificadas. Mas acredita-se que as comunidades remanescentes de quilombos possam chegar a 6 mil. Muitas delas ainda lutam pelo direito ao território, ao trabalho digno, à preservação de sua cultura e à inclusão social. O direito ao território foi adquirido a partir da Constituição Federal de 1988, entretanto, mais de 30 anos depois, segundo dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo (2020), apenas 9% das comunidades quilombolas vivem em áreas tituladas. São cerca de 1.700 processos tramitando no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra, sendo que 44% deles foram abertos há mais de 10 anos.

Desde 2019, a Fundação Cultural Palmares deixou de ser uma fonte de informação confiável, pois os assuntos relevantes não apenas sobre as comunidades quilombolas, mas especialmente para a comunidade negra brasileira, foram suprimidos (ou excluídos) pela nova gestão. Por este motivo, indicamos como fonte o site da Comissão Pró-Índio de São Paulo (endereço nas referências) e o Portal Geledés, que possuem acervos atualizados, tanto histórico quanto sobre as condições atuais das comunidades brasileiras.

Os pesquisadores são unânimes em dizer que os quilombos não eram comunidades formadas apenas por negros e negras fugidos da escravidão, mas também por negros e negras já libertos, índios, não negros que não tinham espaço na sociedade branca e patriarcal, ou seja, os quilombos eram um espaço de busca pela liberdade. Importante destacar ainda que não havia uniformidade nos antigos quilombos, sendo que cada um deles tinha uma formação específica, por isso a indicação de se conhecer o processo histórico da comunidade a ser noticiada.

Os quilombos podem ser rurais ou urbanos e, mesmo que em sua maioria sejam rurais, estados como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Goiás, Maranhão, Pará e Amazonas possuem, alguns já certificados, territórios em zonas urbanas. Os quilombos urbanos começaram a multiplicar-se no fim do

século XIX, em cidades como São Paulo (SP), Santos (SP), Rio de Janeiro (RJ) e Salvador (BA), onde era grande o número de escravos fugitivos, muitos deles vindos das zonas rurais.

A formação de quilombos não foi esporádica nem pontual em nosso país. Onde houve trabalho escravo, houve também a resistência a ele, muitas vezes sob a forma de formação de quilombos. Esses foram de vários tipos, pequenos, grandes, próximos às cidades ou bem distantes delas, variavam também na forma de organização e em sua origem. Contudo, mesmo sendo o quilombo o lugar da esperança da liberdade e da reconquista da dignidade, mesmo tendo relações com o que veio a ser o quilombo na África, não se pode deixar de dizer que o quilombo não é a África, e seus membros não serão africanos, e sim um novo tipo de brasileiros (SILVA; NASCIMENTO, 2016. p. 27).

ABORDAGENS

Entre as diversas possibilidades de roteiros, para além das leituras de teóricos e historiadores que pensam/estudam o tema, podemos incluir visitação a museus, destinos de história negra, sítios arqueológicos, experiências culinárias e espaços religiosos, proporcionando assim as vivências em quilombos e a oportunidade de conversas e contato com comunidades remanescentes de quilombos que resistem há séculos em seus territórios.

Importante ter em mente que essas comunidades são detentoras de características culturais peculiares que as distinguem umas das outras e da sociedade, onde a terra é usada para produção de alimentos necessários à sua sustentabilidade; é o local onde seus antepassados viveram e estão enterrados, estabelecendo, assim, o sentimento de pertencimento. Ouvi-los é essencial. Com questões semiestruturadas, o jornalista deve estar aberto para modificar o sentido inicial da pauta, uma vez que o aprendizado nesta escuta é maior que a teoria já estudada ou pensada ao formular as questões.

Para um maior aprofundamento neste assunto, indicamos o historiador Flávio dos Santos Gomes (referência no final deste texto).

METODOLOGIA E MÉTODO

Para as pautas relacionadas às comunidades quilombolas, indicamos a metodologia e o método da História Oral, pois conforme Portelli (1997), as fontes orais contam o lado psicológico emocional do povo, quanto não só ao que fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que, agora, pensa que fez. A história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento.

As narrativas são traduções dos registros das experiências retidas, contêm a força da tradição e muitas vezes relatam o poder das transformações. História e narrativa, tal qual História e memória, se alimentam. (DELGADO, 2018)

De acordo com Aróstegui (2006), no sentido metodológico mais direto, testemunhos, vestígios e relíquias podem e têm que ser observados. “Então se introduz o conceito de documento e entramos no mundo genérico das fontes das informações” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 480).

PROPOSTA

Título: Roteiro histórico para pautas jornalísticas sobre comunidades quilombolas na região Amazônica	
Autor: Maria Helena Borges	
Roteiro/Área:	História, cultura, titulação
Veículo	Jornalístico/imprensa
Região:	Amazônica
Resumo:	A proposta de roteiro se relaciona com a cobertura jornalística sobre as comunidades quilombolas na região Amazônica no âmbito histórico, seja em notícias factuais ou em forma de reportagens especiais ou documentários.

Objetivo:	Fornecer ao jornalista uma base sobre o tema que vai noticiar. Mesmo que o processo histórico não seja utilizado no texto jornalístico a ser produzido, acreditamos ser necessário o conhecimento prévio da formação dos quilombos nas diversas regiões do Brasil, especialmente na Região Amazônica.
Possibilidades de abordagens:	Entre as diversas possibilidades de roteiros, para além das leituras de teóricos e historiadores que pensam/estudam o tema, podemos incluir visitação a museus, destinos de história negra, sítios arqueológicos, experiências culinárias e espaços religiosos, proporcionando assim as vivências em quilombos e a oportunidade de conversas e contato com comunidades remanescentes de quilombos que resistem há séculos em seus territórios.

CRONOGRAMA DE ATIVIDADES

- 1° passo: conhecer o processo histórico da formação dos quilombos no Brasil e na Região Amazônica;
- 2° passo: conhecer o processo histórico de formação e reconhecer as peculiaridades individuais da comunidade a ser noticiada;
- 3° passo: formular as questões, com entrevistas semiestruturadas, a serem abordadas e definir quais serão as fontes a serem ouvidas, da comunidade quilombola e dos outros agentes envolvidos na realização da pauta;
- 4° passo: decidir com responsabilidade, após ouvir os envolvidos, quais pontos podem ser ressaltados na reportagem/notícia a ser divulgada para o público, que atualmente pode ter alcance mundial. Por isso, é fundamental ter sempre em mente que as atividades jornalísticas são consideradas documentos históricos, portanto, quem escreve/produz tem

responsabilidades, não apenas na história futura, mas principalmente na informação do presente.