



UNIVERSIDADE FEDERAL DO NORTE DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ARAGUAÍNA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE CULTURA E TERRITÓRIO

JOSIONE PEREIRA DA SILVEIRA

**Ô DE CASA, Ô DE FORA: SABERES E FAZERES DO LINDÔ E PAGODE  
NO QUILOMBO COCALINHO, SANTA FÉ DO ARAGUAIA (TO)**

Araguaína (TO)

2023

JOSIONE PEREIRA DA SILVEIRA

**Ô DE CASA, Ô DE FORA: SABERES E FAZERES DO LINDÔ E PAGODE  
NO QUILOMBO COCALINHO, SANTA FÉ DO ARAGUAIA (TO)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Estudos de Cultura e Território (PPGCult) – Mestrado Acadêmico da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Araguaína – TO, como requisito para obtenção de Título de Mestre em Estudos de Cultura e Território.

Linha de pesquisa: Paisagens, Narrativas e Linguagens. Orientadora Professora Dra. Rejane Cleide Medeiros de Almeida.

Araguaína (TO)

2023

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

---

- S587♦ Silveira, Josione Pereira da.  
Ô DE CASA, Ô DE FORA: SABERES E FAZERES DO LINDÔ E PAGODE  
NO QUILOMBO COCALINHO, SANTA FÉ DO ARAGUAIA (TO). / Josione  
Pereira da Silveira. – Araguaína, TO, 2023.  
104 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins –  
Câmpus Universitário de Araguaína - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em  
Estudo de Cultura e Território, 2023.
- Orientador: Rejane Cleide Medeiros de Almeida
1. Quilombo Cocalinho.. 2. Território quilombola.. 3. Saberes quilombolas..  
4. Pagode. Lindô.. I. Título

CDD 306

---

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).**

JOSIONE PEREIRA DA SILVEIRA

Data da defesa: Araguaína, 25 de Agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



REJANE CLEIDE MEDEIROS DE ALMEIDA

Data: 23/10/2023 17:39:56-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Rejane Cleide Medeiros de Almeida (UFNT)

Documento assinado digitalmente



DERNIVAL VENANCIO RAMOS JUNIOR

Data: 24/10/2023 16:07:23-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Dernival Venâncio Ramos Júnior (UFNT)

**Examinador Interno**

Documento assinado digitalmente



MARCUS FACCHIN BONILLA

Data: 24/10/2023 08:40:06-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Marcus Facchin Bonilla (UFNT)

**Examinador interno**

Documento assinado digitalmente



LILIAM CRISTINA BARROS COHEN

Data: 24/10/2023 17:28:56-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Liliam Cristina Barros Cohen (UFPA)

Examinadora externa

## RESUMO

A pesquisa tem por objetivo compreender como ocorre a produção dos saberes ancestrais no quilombo Cocalinho por meio da dança do lindô e da dança do pagode. Como metodologia foi utilizada a História Oral com a temática em história de vida. Para a coleta de dados utilizamos entrevistas semiestruturadas com seis interlocutores (as) guardiões (ãs) dessas duas expressões culturais. A dança do pagode e a dança do lindô são tradições ligadas à religiosidade do quilombo Cocalinho. São expressões culturais que acompanham os/as moradores/as do quilombo antes mesmo das migrações que culminaram na territorialidade do atual quilombo localizado no município de Santa Fé do Araguaia (TO). Pesquisas já realizadas e publicadas relatam que o quilombo tem encontrado dificuldades em preservar suas tradições ancestrais por conta de fatores como a perda de parte do território para latifundiários ao longo das décadas e a saída de moradores/as da comunidade que partiram para as cidades em busca de trabalho. O aporte teórico desta pesquisa e as análises das entrevistas com os (as) guardiões (ãs) dos saberes culturais da comunidade quilombola Cocalinho nos fizeram compreender suas territorialidades, suas memórias, seus modos de existir e suas poéticas imbricadas nas expressões culturais representadas pela dança do pagode e do lindô. Os resultados desta pesquisa apontaram que no quilombo Cocalinho as transformações culturais, econômicas e sociais ao longo das décadas contribuíram para a diminuição de práticas culturais antigas como o costume de assar bolo na pedra, as reisadas e a dança do pagode. Todavia a pesquisa também apontou que o quilombo Cocalinho ainda mantém forte a antiga tradição da dança do lindô.

**Palavras-chave:** Quilombo Cocalinho. Território quilombola. Saberes quilombolas. Pagode. Lindô.

## ABSTRACT

The research aims to understand how the production of ancestral knowledge occurs in Quilombo Cocalinho, through the lindô and pagode dances. As methodology was used the Oral History with the theme in history of life. For data collection, we used semi-structured interviews with six guardians of these two cultural expressions. The pagode dance and the lindô dance are traditions linked to the religiosity of the Cocalinho Quilombo. They are cultural expressions that accompany the residents of the quilombo even before the migrations that culminated in the territoriality of the current quilombo located in the municipality of Santa Fé do Araguaia (TO). Research already carried out and published reports that the quilombo has found difficult to preserve its ancestral traditions due to factors such as the loss of part of the territory to landowners over the decades and the departure of the community residents who left for the cities in Search of work. The theoretical contribution of this research and the analyzes of the interviews with the guardians of the cultural knowledge of the Cocalinho community made us understand their territorialities, their memories, their ways of existing and their poetics intertwined in the cultural expressions represented by the pagode and lindô dances. The results of this research showed that in the Quilombo Cocalinho the loss of territory, the culture, economy and social transformations over the last decades contributed to the decline of ancient cultural practices such as the custom of baking cakes on the stone, reisadas and the pagode dance. However, the research also pointed out that the Quilombo Cocalinho still maintains strongly the old tradition of the lindô dance.

**Keywords:** Cocalinho Quilombo. Quilombola Territory. Quilombola Knowledge. Pagode. Lindô.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Doralice Gomes da Silva .....	18
Figura 2 - Francisca Maria da Conceição .....	19
Figura 3 - Maria Aldenora Pereira da Silva.....	19
Figura 4 - Lúcia Maria Rodrigues .....	20
Figura 5 - Aleriano Pereira da Silva .....	20
Figura 6 - Maria Aparecida de Lima .....	21
Figura 7 - O Morro Sagrado ou Morro da Velha. Fotografia tirada a partir da perspectiva do centro do quilombo Cocalinho .....	33
Figura 8 - Mapa de Santa Fé do Araguaia .....	35
Figura 9 - Palmeiras babaçu em meio a pastos e cercas em uma das fazendas que circula o quilombo Cocalinho .....	36
Figura 10 - Mapa georreferenciado da localização do Quilombo Cocalinho (2020) .....	36
Figura 11 - Centro Cultural da Comunidade Cocalinho nas celebrações do Dia da Consciência Negra em 2021 .....	38
Figura 12 - Fonte de água preservada localizada no território do quilombo Cocalinho .....	40
Figura 13 - O olho d'água na atualidade .....	42
Figura 14 - Mapa da transformação ambiental desde 1970 no quilombo Cocalinho .....	43
Figura 15 - Escola antiga .....	51
Figura 16 - Escola atual .....	52
Figura 17 - Cartaz do Dia da Consciência Negra .....	70
Figura 18 - Passeata do Dia da Consciência Negra .....	71
Figura 19 - Mística de abertura das celebrações do Dia da Consciência Negra na Comunidade Cocalinho, 2021 .....	73
Figura 20 - Grupo de coreografia do Cocalinho.....	74
Figura 21 - Grupo de lindô de crianças do quilombo Cocalinho em 26 de maio de 2023 .....	76
Figura 22 - Grupo de veteranos do lindô na Celebração do Dia da Consciência Negra, 2022.. .....	77
Figura 23 - Grupo do lindô veterano na celebração do Dia da Consciência Negra, 2021 .....	80
Figura 24 - Tocadora da cabaça do grupo do pagode.....	88
Figura 25 - Cabaça usada como instrumento musical no quilombo Cocalinho .....	88
Figura 26 - Antigo Grupo do pagode em apresentação no Centro Cultural do quilombo Cocalinho.....	89

Figura 27 - Dança do pagode: Dia da Consciência Negra no Centro Cultural do Cocalinho...	91
Figura 28 - Violão elétrico/acústico que era executado pelo Zé Preto .....	92
Figura 29 - Amplificador utilizado pelo grupo de pagode nos eventos culturais.....	92



## **LISTA DE SIGLAS**

<b>CEIP</b>	Centro de Internação Provisória
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>SECIJUS/TO</b>	Secretaria de Cidadania e Justiça do Tocantins
<b>PPGCULT</b>	Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território
<b>PPP</b>	Projeto Político-Pedagógico
<b>SEDUC/TO</b>	Secretaria de Educação e Cultura do Tocantins
<b>IBAMA</b>	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
<b>UFNT</b>	Universidade Federal do Norte do Tocantins

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1.1. Trajetórias e construções históricas do pesquisador na relação com o tema em estudo</b> .....	10
<b>1.2. Sobre o Itinerário da pesquisa: trajetórias de interlocuções</b> .....	13
<b>2. PRESSUSPOSTOS TEÓRICOS: AS TEORIAS QUE DEMARCAM O TEMA EM ESTUDO</b> .....	22
<b>2.1 Das Romarias ao Quilombo Cocalinho: “A devoção ao padre Cícero levava os romeiros e romeiras deixar as terras secas do sertão nordestino e migrarem para as terras da Amazônia”</b> .....	29
<b>2.2 Processo de territorialização do Quilombo Cocalinho: “A terra era comum de todo mundo”</b> .....	40
<b>3. SENTIDOS E SIGNIFICADOS DE CULTURA</b> .....	46
<b>3.1 Produções de territorialidades: educação, eeligião e manifestações imateriais como perspectiva de identidade cultural</b> .....	48
<b>3.2. Festejos e danças tradicionais no Brasil e no Tocantins</b> .....	61
<b>4. SABERES E FAZERES CULTURAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA COCALINHO: “ERA UM FORROZIN AQUI, ACOLÁ E O LINDÔ TAMBÉM”</b> .....	65
<b>4.1 A Reisada: Voz de Deus, minha senhora, receba o Santo Reis</b> .....	65
<b>4.1.2 O Bolo de Puba ou Bolo na Pedra: “tradição na Semana Caçadeira que é antes da Semana Santa”</b> .....	66
<b>4.1.3 A Festa do Divino: “Rezava a madrugada toda aqueles benditos”</b> .....	66
<b>4.1.4 O Levantamento do Mastro: “Na última noite tinham uma tradição de levantar o mastro”</b> .....	68
<b>4.1.5 Celebrações do Dia da Consciência Negra: Perspectiva de afirmação da identidade do povo quilombola do Cocalinho</b> .....	69
<b>4.1.6 A Dança do Lindô no Quilombo Cocalinho: “É tudo bem ensaiadinho na hora de começar e na hora de encerrar”</b> .....	74
<b>4.1.7 A Dança do Pagode do Quilombo Cocalinho</b> .....	85
<b>5. Considerações finais</b> .....	98
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	101

## 1 INTRODUÇÃO

### 1. 1. Trajetórias e construções históricas do pesquisador na relação com o tema em estudo

Segundo conta minha mãe, fui gerado na fazenda da minha tia Albertina da Silveira e seu esposo Raimundo Lima no município de Couto Magalhães, antigo Goiás. Nasci em 07 de outubro de 1973 em uma casinha a poucos metros do Rio Araguaia na divisa com Conceição do Araguaia no estado do Pará. Na fazenda, meus pais viviam de favores pois eram recém-chegados do município de Tocantinópolis onde viviam na fazenda Bacaba na região do Bico do Papagaio. Quando meu pai abandonou minha mãe, em 1975, ela foi tentar a vida na sede do município. Na cidade, minha mãe conseguiu um trabalho na prefeitura por intermédio de um distante primo seu que, à época, havia sido eleito prefeito do município de Couto Magalhães.

Com ajuda de meu avô materno, o qual tinha uma fazenda na região de Couto Magalhães, minha mãe conseguiu construir nossa casa que, infelizmente, foi derrubada pela terrível enchente do Araguaia no ano de 1980. Aliás, a enchente destruiu toda a cidade e o prefeito tomou uma decisão delicada: transferir a sede do município para uma outra localidade, que estava a uma distância de 8 km da cidade completamente arruinada pelas águas barrentas do Rio Araguaia.

Desse período está na minha memória o dia em que minha mãe, eu e minha irmã com apenas 1 ano de idade nos dirigíamos em uma voadeira para Conceição do Araguaia no outro lado do rio. Na ocasião íamos levar minha irmã para uma consulta médica. Essa viagem ficou marcada para sempre em minha história de vida, pois a voadeira que nos conduzia navegava por cima da cidade em cujas ruas eu costumava brincar com meus amigos. Tudo submerso. O que podíamos enxergar era apenas os cumes altos de algumas pouquíssimas casas que resistiram àquele dilúvio e as copas de algumas mangueiras. Passamos por cima das mangueiras que nos deram muitas mangas doces e sombras. Naquele momento éramos como pássaros revoando sobre as árvores cujas folhas ainda estavam verdes naquele chuvoso março de 1980.

Na nova sede do município de Couto Magalhães, distante 10 km da antiga, iniciei minha vida escolar em uma escola improvisada feita com taboca. Anos depois, o novo Colégio Estadual Archângela Milhomem foi inaugurado. Lembro-me de como eu ficava lisonjeado e orgulhoso em estudar naquela escola linda e cheirosa com as gramas sempre aparadas, mas com avisos para não pisar nela. Para mim, a merenda era uma delícia. Um dia era mingau de milho, em outro, um tutu de feijão ou arroz feito com carne de soja picada.

Por volta de 1985 fui morar com meu pai em Xinguara no estado do Pará. Em Xinguara cursei parte do Ensino Fundamental. A partir de 1988 comecei a me interessar por música por intermédio do violão. Fui aprendendo por conta própria observando os tocadores de violão em igrejas protestantes. Lembro-me de que, com pouco tempo de prática de violão, eu já tinha a audácia e a coragem suficiente para tocar na igreja acompanhando outros tocadores.

Ainda no final da década de 1980 minha mãe, que morava em Couto Magalhães, decidiu ir embora para Luziânia Goiás cidade localizada no entorno de Brasília. Nessa época minha mãe se tornou servidora efetiva do estado de Goiás no cargo de auxiliar administrativa em uma escola do estado pois já havia terminado o curso de segundo grau com habilitação em magistério.

Em 1990 decidi passar um tempo com minha mãe em Luziânia onde terminei o Ensino Fundamental na Escola Estadual Josué Meireles. Esse período foi muito importante para minha formação musical. Em Brasília, me matriculei em um curso de guitarra da Artmed que era uma importante escola de música da capital federal. Lembro que eu tocava em uma igreja protestante e recebia uma colaboração em dinheiro que era o suficiente para pagar o transporte e as mensalidades da escola de música.

Em 1994 retornei para Xinguara onde me casei e trabalhei dando aulas de música dentro da informalidade. Mais tarde consegui um contrato de professor de música na Casa da Cultura de Xinguara ensinando violão e guitarra para jovens.

Em 1998 terminei meu segundo grau ao finalizar o curso técnico de magistério. No Sul do Pará, até meados dos anos 2000, havia um número insignificante de universidades onde pudéssemos continuar os estudos. Após concluir o curso técnico de magistério, assinei um contrato para trabalhar como professor da educação básica na zona urbana e na zona rural.

No começo dos anos 2000 finalizei um curso de inglês pela Escola Fisk ainda em Xinguara; em seguida comecei a trabalhar como professor de inglês no município.

Imbuído do tal “sonho americano” cometi a loucura de deixar tudo para trás, inclusive a família, e passar uma temporada nos Estados Unidos. O que seria apenas dois anos se transformou em quase seis. Seis longos anos em sua maioria vividos de forma ilegal. Nos Estados Unidos fiz curso de Inglês e trabalhei como jardineiro, pintor de residências e como músico tocando guitarra em bares e clubes em uma banda de bailes para público brasileiro e português na cidade de Mendon, Lowell, Boston e Framingham, todas no estado de Massachusetts.

De volta ao Brasil, em junho de 2010, eu e minha família nos mudamos para a cidade de Santa Fé do Araguaia, Tocantins onde me tornei professor de inglês na zona rural e professor

de música na sede do município. Em 2014, ingressei na primeira turma do recém-criado Curso de Educação do Campo – Códigos e Linguagens, Artes e Música, o qual concluí em 2017. Ainda nesse ano tomei posse do concurso para o cargo de Agente de Segurança Socioeducativo lotado no Centro de Internação Provisória (CEIP) na cidade de Santa Fé do Araguaia. Em 2021 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT).

Minhas experiências como educador em escolas rurais e minha formação acadêmica a partir da Pedagogia da Alternância do Curso de Licenciatura em Educação do Campo despertaram em mim o interesse pela cultura dos povos tradicionais. Durante as alternâncias entre o Tempo Universidade e o Tempo Comunidade tive a oportunidade de estabelecer relações entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento produzido por povos tradicionais como indígenas, pequenos agricultores e quilombolas. Essa aproximação despertou em mim o desejo de melhor entender os costumes festivos do quilombo Cocalinho por meio das danças do pagode e do lindô, e conhecer a luta da comunidade pelo reconhecimento do seu território. Esse desejo de maior compreensão da cultura e da territorialidade do quilombo Cocalinho tem relação direta com a proposta do PPGCULT que fundamenta os estudos de cultura e território a partir do olhar interdisciplinar.

A justificativa para a escolha do tema desta pesquisa está relacionada à minha formação em Licenciatura em Educação do Campo com habilitação em Artes e Música, e à minha história de vida. As licenciaturas em educação do campo são cursos sensibilizados com as questões sociais e culturais de povos tradicionais que vivem no campo e das comunidades quilombolas que vivem em quilombos rurais. Este tema despertou em mim o desejo de conhecer os saberes culturais imateriais por meio do Pagode e do Lindô que são danças tradicionais do quilombo Cocalinho fortemente ligadas à ancestralidade do quilombo.

Os povos tradicionais, como os quilombolas, em muitos casos têm suas formas de existência subjugadas pelos padrões de existência das classes sociais hegemônicas. A presente pesquisa se apresenta enquanto perspectiva dos estudos de território, da ancestralidade e dos saberes e fazeres culturais de um povo quilombola.

Vencidas as etapas dos processos de seleção para o ingresso no PPGCULT, por conta das restrições da pandemia da Covid-19, iniciamos o mestrado de forma remota em uma quarta-feira do dia 15 de novembro de 2021 com a disciplina Cultura, Território e Interdisciplinaridade. No dia 16 tivemos a disciplina Metodologia da Pesquisa em Cultura e Território. Para a finalização da disciplina Cultura, Território e Interdisciplinaridade produzimos um artigo com a temática sobre os povos tradicionais e o paradigma neoliberal. Para a disciplina Metodologia da Pesquisa em Cultura e Território, reelaboramos o nosso projeto de pesquisa a partir das

leituras e discussões realizadas durante as aulas. Em Práticas Culturais, Linguagens Comunicacionais e Narrativas elaboramos um Resumo Expandido a partir das leituras propostas e das discussões realizadas já no formato presencial no Campus de Araguaína. De forma híbrida, vencemos a disciplina Tópicos Especiais: Raça e Gênero produzindo um artigo que versava sobre a cultura afro-brasileira a partir das discussões e leituras propostas. Ao vencermos, com satisfação, todas as disciplinas e mediante as leituras e discussões interdisciplinares realizadas ao longo das aulas, obtivemos o aporte teórico que dialogasse com o objetivo desta pesquisa.

## **1.2. Sobre o Itinerário da pesquisa: trajetórias de interlocuções**

A pesquisa tem por objetivo geral compreender como ocorrem os saberes ancestrais no quilombo Cocalinho por meio da dança do lindô e a dança do pagode. Os objetivos específicos se constituíram em: compreender como as produções culturais por meio da dança do lindô e dança do pagode se relacionam com o território e a ancestralidade do quilombo Cocalinho; entender como a dança do lindô e pagode se relacionam com as novas gerações do quilombo Cocalinho; perceber as possíveis causas e efeitos das transformações culturais no quilombo Cocalinho ao longo das últimas décadas.

Ressaltamos que o desenvolvimento desta pesquisa possibilita contribuir com a área de estudos e produções acadêmicas do PPGCULT a partir da temática Cultura e Território Quilombola. No geral, os territórios quilombolas ao longo de décadas vêm sofrendo interferências das forças hegemônicas as quais provocam processos de desterritorializações quase sempre forçado e violento como afirma Haesbaert (2004).

Entendemos que este estudo também colabora diretamente com o quilombo Cocalinho em relação ao reconhecimento e preservação de sua cultura.

O aporte teórico para esta pesquisa conta com autores como Freire (1997), Thompson (1998), Little (2004), Munanga e Gomes (2006), Almeida (2008), Santos (2009), Walsh (2009), Antônio Bispo dos Santos (2015), Hall (2016), Almeida e Souza (2017), Silva (2019), Haesbaert (2021), dentre outros.

As literaturas produzidas sobre o quilombo Cocalinho relatam que as transformações ocorridas ao longo das décadas, como a perda de território para os empresários do agronegócio, têm influência direta no desinteresse dos mais jovens pelas tradições culturais do quilombo. Por conta da perda territorial muitos moradores foram viver em cidades em busca de trabalho.

Os resultados da pesquisa indicam que o território do quilombo Cocalinho e suas territorialidades estão intimamente ligados aos movimentos dos corpos durante as danças e nas letras das cantigas que fazem parte do cancioneiro do Lindô e Pagode. Os resultados apontaram ainda que as transformações culturais, econômicas e sociais ao longo das décadas contribuíram para que algumas expressões culturais tradicionais do quilombo Cocalinho sofressem uma redução de suas práticas como foi o caso do antigo costume de assar bolo na pedra durante a Semana Santa, as Reisadas e a Dança do Pagode.

A metodologia utilizada na pesquisa foi a História Oral o qual nos mobilizamos a partir do pensamento de Thompson (1992) o qual afirma que a História Oral é tão antiga que se confunde com a própria história. Ela remete ao estudo com um dado grupo social que carrega em si sentimentos, comportamentos e emoções dos sujeitos participantes. A História Oral colabora na produção de conhecimento, pois em muitos casos, as subjetividades dos colaboradores podem passar despercebidas dos dados científicos de pesquisas rígidas apenas de cunho quantitativo.

Camargo (1994) também corrobora com os estudos sobre a História Oral ressaltando que ela é um método de investigação que traz à tona elementos importantes para compreendermos um dado fenômeno social que muitas vezes escapa da observação e da percepção de um pesquisador desatento.

A História Oral com temática na História de Vida foi utilizada na presente pesquisa enquanto metodologia pois compreendemos que as narrativas dos mais velhos, considerados os guardiões/ãs dos saberes culturais da comunidade Cocalinho, constituem-se em elementos fundamentais para apresentar os dados da realidade e suas análises.

A abordagem história de vida é a articulação da história coletiva com a história individual. A partir dela podemos compreender a história de remanescentes do quilombo Cocalinho em suas particularidades e em suas relações com o território no qual estão inseridos. Almeida (2008) em seus estudos sobre comunidades tradicionais, como os quilombolas, entende que suas territorialidades são específicas onde remanescentes de quilombos possuem suas maneiras peculiares de existir assegurando suas reproduções físicas e sociais e, de um jeito próprio, constroem socialmente seus territórios permeados de conflitos em relação às diferentes forças antagônicas como latifundiários e o próprio Estado.

As histórias de vida dos guardiões e guardiãs dos saberes culturais antigos do quilombo Cocalinho, como o Lindô e o Pagode, são contadas a partir de suas lembranças individuais e coletivas. Pollack (1989, p. 15) destaca que:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividade de tamanhos diferentes [...]. (POLLACK, 1989, p. 15).

Suas memórias perpassam os tempos difíceis das grandes jornadas em lombos de cavalos, mulas e em caminhões paus de arara que cortavam o chão nordestino em direção ao então norte goiano.

Na história de suas vidas, os guardiões dos saberes ancestrais do Cocalinho contam à sua maneira suas relações com a dança do pagode e a dança do lindô e como esses costumes vêm sofrendo interferências por conta de avanços ou transformações sociais, econômicas, tecnológicas e culturais ao longo das décadas. Sendo uma técnica de coleta de dados, a História de Vida permite aos guardiões/ãs dos saberes culturais da comunidade Cocalinho contarem suas histórias e dos seus ancestrais. Souza (2002, p.3), entende que:

O entendimento construído sobre a história de vida como um relato oral ou escrito, recolhido através de entrevista ou de diários pessoais, objetiva compreender uma vida, ou parte dela, [...] para desvelar e/ou reconstituir processos históricos [...] vividos pelos sujeitos em diferentes contextos. (SOUZA, 2002, p. 3).

É na busca dessas narrativas e memórias que o pesquisador se auto reconhece e melhor conhece os sujeitos de sua pesquisa e seus contextos. O autor, também afirma que:

A utilização do termo História de Vida corresponde a uma denominação genérica em formação e em investigação, visto que se revela como pertinente para a autocompreensão do que somos, das aprendizagens que construímos ao longo da vida, das nossas experiências e de um processo de conhecimento de si e dos significados que atribuímos aos diferentes fenômenos que mobilizam e tecem a nossa vida individual/coletiva. (SOUZA, 2002, p. 6).

É por meio da história de vida que podemos ser capazes de conhecer e registrar fatos ou realidades antes desconhecidas em diferentes contextos como é o caso do Pagode do Cocalinho. Pudemos perceber, nas memórias dos mais velhos, que há um sentimento nostálgico uma vez que as danças de pagode e as rodas de Lindô eram mais intensas e mais praticadas no passado em comparação com os dias atuais.

Em seus relatos, nossos/as interlocutores/as destacam momentos de muita emoção quando narram com tristeza a partida dos velhos dançarinos de Pagode, os músicos que foram embora do quilombo e os músicos já falecidos. No caso do Pagode existe a necessidade de tocadores de instrumentos musicais como a cabaça, violão e de um cantor para entoar as cantigas. Na dança do lindô praticado no quilombo Cocalinho não há necessidade de



instrumentos musicais além do batuque dos pés e das mãos dos participantes ou brincantes como se costuma dizer.

Ressaltamos que o Pagode praticado no quilombo Cocalinho não estabelece referências estéticas ou musicais com o pagode carioca consagrado por vários grupos que fizeram muito sucesso em nível nacional especialmente nos anos de 1990 como o grupo Raça Negra, Katinguelê, Fundo de Quintal, Molejo dentre outros. O Pagode do quilombo Cocalinho é uma dança com muito sapateado e pisadas em que se formam dois paredões ou duas filas: uma de homens e outra de mulheres. Os dançarinos sapateiam formando pares enquanto os músicos executam o repertório separados dos dançarinos.

As memórias com informações de eventos significativos do passado possibilitam entendermos as relações e as experiências dos nossos interlocutores com a dança do lindô e a dança do pagode. A partir desta metodologia realizamos seis (06) entrevistas semiestruturadas sendo cinco (05) mulheres e um (01) homem. Nossos entrevistados/as têm faixa etária entre 48 e 87 anos de idade sendo alguns ex-praticantes da dança do pagode e dança do lindô e outros que ainda dançam atualmente. São dançarinos guardiões das tradições ancestrais do quilombo Cocalinho que transmitem esses saberes ancestrais às novas gerações. A dança do pagode e a do lindô são expressões culturais ligadas ao território, à religiosidade e à ancestralidade dos moradores do quilombo Cocalinho desde muito antes da chegada das primeiras famílias ao Tocantins vindos do nordeste brasileiro.

A hipótese para esta pesquisa surge a partir de relatos orais de moradores/as da comunidade que contam que o quilombo Cocalinho tem encontrado dificuldades em manter no tempo e no espaço alguns costumes antigos como por exemplo a dança do pagode. Crianças e jovens, segundo relatos, têm demonstrado mais interesse em relação à dança do lindô em detrimento à dança do pagode. A partir dessa hipótese buscamos responder a problemática que culminou nas transformações culturais e diminuição de práticas culturais ancestrais no quilombo Cocalinho.

Quanto aos procedimentos metodológicos foram utilizadas entrevistas semiestruturadas que ocorreram entre os meses de maio e novembro de 2022 e março a maio de 2023. Como critério para a transcrição das entrevistas optamos em transcrever as narrativas dos entrevistados/as de forma literal e assim tentamos ser mais fiéis possíveis em registrar suas narrativas. Suas peculiaridades linguísticas estão evidentes nas narrativas e nas letras cantadas das cantigas do Lindô e do Pagode. Das seis (06) entrevistas, quatro (04) foram realizadas nas residências dos/das nossos/as interlocutores/as no quilombo Cocalinho e duas (02) foram realizadas na Escola Municipal Emanuel localizada no quilombo.

As entrevistas semiestruturadas levam em consideração as poéticas e as subjetividades dos entrevistados. Queiroz (1987) destaca que o relato oral tem sido a maior fonte de preservação e transmissão dos saberes durante vários séculos. Por ser uma forma flexível de produção do conhecimento, apesar de ter um roteiro previamente estabelecido, é uma metodologia que permite ao entrevistador fugir de padrões tradicionais. Nessa fuga, temos espaço para irmos além das perguntas e respostas, pois temos a liberdade de manter um diálogo natural com nossos/as interlocutores/as. Dessa forma, aproximamo-nos do pensamento de Paulo Freire (1997) o qual assevera que a construção do conhecimento é intermediada pela autonomia, pelo diálogo, pela palavra e pelo respeito à palavra do outro.

Para analisarmos os dados da realidade a partir das narrativas utilizamos como ferramentas de análise as transcrições das seis (06) entrevistas as quais pudemos fazer comparações das informações. As análises de cada narrativa foram realizadas observando os eventos chaves que colaboraram para o desenvolvimento desta pesquisa. Ao fazermos as análises comparativas das narrativas gravadas durante as entrevistas pudemos desvelar semelhanças, diferenças e padrões de experiências do/das entrevistado/das bem como suas perspectivas do passado e do presente em relação a dança do pagode e a dança do lindô. Nossos interlocutores/as foram entrevistados individualmente.

Ao recorrermos às análises contextuais compreendemos as influências sociais políticas e históricas que permeiam as narrativas dos nossos interlocutores/as e assim entendermos as experiências individuais e coletivas dos guardiões dos saberes ancestrais do quilombo Cocalinho. Para obtermos conhecimento mais amplo da temática da pesquisa, além das entrevistas gravadas e transcritas, recorreremos à literatura, como livros, artigos, dissertações e teses de doutorado. Todas essas ferramentas de análises objetivaram a validação e um enriquecimento das informações sobre o objetivo deste trabalho.

No primeiro capítulo está elencado a teoria que envolve o tema abordando a problemática que envolve as questões territoriais dos quilombolas e da comunidade quilombola Cocalinho. No segundo capítulo analisamos os aspectos históricos culturais dos afro-brasileiros que têm enorme influência na atual cultura geral do Brasil. Por fim, no terceiro capítulo são analisados os saberes culturais por meio da dança do lindô e da dança do pagode bem como suas relações com a ancestralidade a partir das histórias de vida contadas pelos/as guardiões/ãs dos costumes antigos da comunidade quilombola Cocalinho. Santos (2007) salienta que:

Os saberes culturais são marcados por uma cultura corporal simbólica, que traz um acúmulo de conhecimento produzido por várias gerações; conhecimentos que expressam as formas de viver e compreender o mundo, as representações, valores sociais, éticas e estéticas (SANTOS, 2007, p. 38).

Enquanto interlocutores/as desta pesquisa apresentamos a seguir os/as “guardiões/ãs das expressões culturais da comunidade Cocalinho”.

Iniciamos com Dona Doralice Gomes da Silva, ou Dona Dora (Figura 1) que tem 84 anos. Nasceu em Nova York, Maranhão. Seus pais nasceram em Jerumenha, Piauí, cidade fundada em 1676. Dona Dora é irmã da saudosa Dona Juscelina, matriarca da comunidade quilombola de Muricilândia/TO que fica bem próximo da comunidade Cocalinho. Dona Dora é uma das matriarcas do quilombo Cocalinho onde vive desde os anos de 1970. Ela nos conta que na região onde vivia no Maranhão, não conhecia o Lindô nem o Pagode. No Maranhão, ela conhecia a dança “Pisa na Fulô”.

**Figura 1** - Doralice Gomes da Silva



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Na Figura 2, temos Dona Francisca Maria da Conceição, ou Dona Chica do Zé Preto, que tem 87 anos de idade. Nasceu em São Domingos do Maranhão. Ela e sua família foram uns dos primeiros moradores do Cocalinho. É filha de Domingo Pereira de Sousa e Maria Raimunda da Conceição. Juntamente com seu esposo Zé Preto trouxeram o costume de dançar o Pagode e o Lindô pro Cocalinho sendo responsáveis por ensinar crianças e jovens do quilombo. Dona Chica do Zé Preto também é uma das matriarcas da comunidade. Chegou à comunidade no final dos anos de 1960 com seu esposo. Seu esposo, o saudoso Zé Preto, era o tocador de violão e cantador do grupo do Pagode do quilombo Cocalinho.

**Figura 2** - Francisca Maria da Conceição



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Maria Aldenora Pereira da Silva (Figura 3), 54 anos de idade, é dançarina do Lindô e tocava a cabaça nas ocasiões da dança do pagode. É filha da Dona Chica e do Zé Preto. Chegou ao Cocalinho com 2 anos de idade. Na atualidade faz parte do grupo de veterano do Lindô.

**Figura 3** - Maria Aldenora Pereira da Silva



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Maria Aldenora Pereira da Silva é dançarina do grupo de veteranos do Lindô. Na atualidade tem 54 anos de idade. É filha da Dona Chica e do Zé Preto. Veio para o Cocalinho

quando tinha apenas 2 anos de idade juntamente com seus pais que migraram do Nordeste. Desde criança vive na comunidade Cocalinho e aprendeu dançar o Lindô observando seus pais dançando.

**Figura 4** - Lúcia Maria Rodrigues



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Lúcia Maria Rodrigues ou Dona Lúcia (Figura 4) tem 75 anos de idade. É de Caxias no Maranhão. Chegou no quilombo Cocalinho em 1974. É uma das guardiãs da tradicional dança do pagode do Cocalinho. Dona Lúcia era uma dançarina do grupo principal do Pagode, mas em suas narrativas nos conta que atualmente não dança mais por causa da idade avançada que a impossibilita de realizar os movimentos bruscos da dança.

**Figura 5** - Aleriano Pereira da Silva



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Aleriano Pereira da Silva (Figura 5) tem 48 anos de idade. Também é filho da Dona Chica e do Zé Preto. É dançarino de Lindô e vive na comunidade desde criança. Faz parte do grupo de veteranos do Lindô. Nasceu em Araguaína - TO e vive na comunidade Cocalinho desde sempre. Nos conta que, antigamente, moças e rapazes viam o momento da dança do lindô como uma oportunidade de paquera. Salienta que sente um imenso orgulho de ser dançarino do Lindô.

**Figura 6 - Maria Aparecida de Lima**



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Maria Aparecida de Lima ou Irmã Lima (Figura 6), 56 anos de idade. Natural de Araguaína. Também vive na comunidade Cocalinho desde criança. Atualmente é diretora da Escola Municipal Emanuel localizada na comunidade a poucos metros do Centro Cultural. A Escola Municipal Emanuel, apesar de não ser uma escola quilombola com pedagogia própria, cumpre um importante papel na preservação dos costumes da comunidade. A Escola Emanuel juntamente com a Associação de Moradores do Quilombo Cocalinho promove importantes ações culturais no Centro Cultural da comunidade em ocasiões de festejos e celebrações.

## **2. PRESSUSPOSTOS TEÓRICOS: AS TEORIAS QUE DEMARCAM O TEMA EM ESTUDO**

Os povos tradicionais, como os quilombolas, são povos que buscam firmar suas representações culturais dentro de seus próprios espaços territoriais. Não obstante, existe uma luta histórica pela demarcação de seus territórios em contraposição aos cercamentos impostos pelas forças contrárias que vêm acelerando drasticamente os processos capitalistas nos campos por meio dos grandes empreendimentos do agronegócio que ameaçam os territórios quilombolas. Os remanescentes quilombolas, em sua grande maioria, ainda não têm seus territórios demarcados e titulados, mesmo que este direito esteja previsto em Lei.

A não demarcação e a não titulação das terras quilombolas provocam a perda de terras comunais para os grandes empreendedores capitalistas. Com a perda territorial, conseqüentemente se perde a cultura e a identidade o que corrobora com o pensamento de Almeida (2008) quando assevera que a noção de território tem ligação direta com a cultura e a identidade.

Os quilombolas são povos que comungam valores e costumes e, nesse processo coletivo, firmam-se no autorreconhecimento de pertença a um grupo que compartilha os fazeres e saberes bem como o uso consciente dos recursos naturais comuns ao grupo. Nesse sentido, a luta dos povos tradicionais, como o caso dos quilombolas, é uma luta de quebra do paradigma dominante. É uma luta contra as privatizações dos bens comuns à coletividade, como água, terra e florestas elementos estes de suma importância para a preservação dos seus costumes.

Para Boaventura de Sousa Santos (2002), o paradigma dominante constitui um modelo epistemológico global que tem base no racionalismo científico nascido no século XVI. É o paradigma que não leva muito em consideração as epistemologias fora dos seus princípios racionais positivistas. É o paradigma inspirador da economia neoliberal e da cultura global que tenciona, pressiona e ameaça mitigar os territórios, as identidades, as tradições e a cultura dos povos tradicionais.

Santos (2002) sugere que a pós-modernidade proclama uma outra forma de se fazer ciência a partir do reconhecimento dos saberes tradicionais que, por muitos séculos, foram negligenciados pelo modelo positivista. O autor salienta que caminhamos para uma emancipação voltada ao desenvolvimento humano a partir do reconhecimento da consciência da necessidade da produção do conhecimento a partir do local sem o rigor científico e sem o processo discriminatório da ciência positivista. Apesar de o conhecimento racional ter trazido grandes avanços tecnológicos para a humanidade, trouxe também a subjugação e a dominação de povos tradicionais.

Na visão do paradigma neoliberal, os territórios tradicionais são tidos como lugares atrasados e que precisam se “modernizar”. Walsh (2009) corrobora com as reflexões destacando que, o que se pretende mesmo é anular a maneira com que as comunidades tradicionais veem o mundo, anulando, assim, suas filosofias, seus costumes, suas cosmovisões e suas religiosidades.

O pensamento colonizador do paradigma neoliberal não leva muito em consideração o território, os costumes, as representações dos povos tradicionais. Com o avanço da racionalidade neoliberal no meio rural, avançou também o sentimento de apropriação dos bens comuns dos povos tradicionais como florestas, rios e lagos para os transformarem em meras mercadorias. Little (2004) salienta que os povos tradicionais são grupos distintos que historicamente mostraram formas sustentáveis de uso dos recursos naturais, mas na atualidade enfrentam graves problemas territoriais. Ainda para Little (2004), o território dos povos tradicionais fundamenta-se em décadas ou séculos de ocupação efetiva o que caracteriza um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O autor salienta que ainda que seus territórios tenham ficado de fora do regime formal de propriedade da terra no Brasil colônia, no império e em parte da república; as reivindicações de suas terras são legítimas.

A questão da territorialidade dos povos tradicionais vai além dos aspectos formais das leis que regem o regime de propriedade no Brasil. Little (2004, p. 263) assevera que “[...] outro elemento fundamental dos territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos”. Para o autor, “[...] a identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado” (2004, p. 263).

Corroborando com Little, Haesbaert (2021) salienta que os povos tradicionais são povos que constroem seus territórios com abordagens epistêmicas diferentes do modelo de matriz europeia propagadas pelas classes dominantes. O autor ainda argumenta que cada povo tradicional possui uma relação própria com a terra ou o meio natural e que seus territórios são definidos e construídos a partir da resistência contra as forças paradigmáticas neoliberais. Haesbaert (2021) assevera que os povos tradicionais eram considerados invisíveis até que seus territórios foram “descobertos” por exploradores e neles despertaram desejos econômicos.

A racionalidade capitalista não considera a noção de trabalho fora das suas epistemologias. Com esse pensamento, as atividades realizadas em comunidades tradicionais — como a agricultura tradicional, a caça, o extrativismo e a coleta de frutas na floresta — são interpretadas como atividades insignificantes para a economia capitalista. Não obstante, Little



(2004) alega que a existência de um território social não implica dizer que toda propriedade seja coletiva ou que não haja alguma forma de propriedade individualizada. Segundo o autor:

O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, a missão de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos. (BANDEIRA, 1991, p. 8, *apud* LITTLE, 2004, p. 262).

O autor ainda alega que cada comunidade possui suas próprias regras territoriais. Outro aspecto a se considerar é o costume dos povos tradicionais em produzir meios de subsistência utilizando-se dos seus territórios como sistemas de uso comum. Almeida (2008) também contribui para esse debate sobre a noção de terra comum destacando que essa é acionada como elemento de identidade indissociável do território.

As comunidades tradicionais geralmente fixam suas moradas à beira de rios ou córregos usando o território coletivamente para plantação e rodízios de roças, pastagens para os animais, coleta de frutas nas matas, caça e pesca.

Por seus desígnios peculiares, o acesso à terra para o exercício das atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes, do povo ou da Aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade [...]. (ALMEIDA, 2008, p. 134).

O uso comum do território pelas comunidades tradicionais é algo muito antigo. As cercas são usadas quando há a necessidade de proteger as plantações dos animais silvestres e domésticos. Esse é um costume bastante diferente dos cercamentos promovidos pela concepção capitalista na qual a terra, a água, as florestas e os rios são coisificados e negociados.

Os territórios quilombolas foram formados antes e depois da Lei de abolição da escravatura. São territórios tidos como espaços da prática da liberdade em resposta à desumanização imposta pelas forças hegemônicas. Antes da abolição oficial, os quilombos eram meros territórios de fuga e refúgio dos escravizados. Abdias Nascimento (1980) assevera que no quilombo Palmares, por exemplo, os negros viviam e plantavam produtos agrícolas diversificados através do uso comum da terra e o trabalho coletivo. O autor ainda comenta que era comum os moradores fazerem trocas de produtos com indígenas vizinhos do quilombo. No geral os quilombos tinham suas próprias regras o que contrariava as regras do Estado vigente da época o qual não aceitava uma sociedade separada do governo central.

Little (2004) citando Carneiro (1996) e Freitas (1973), relata que os territórios quilombolas surgiram a partir da fuga dos escravos das *plantations* e dos engenhos; não

obstante, Abdias Nascimento (1980) assevera que o território quilombola não significa lugar de escravos fugidos tal qual as definições convencionais. Para o autor o quilombo significa reunião fraterna e livre, encontro, solidariedade e comunhão existencial. Haesbaert (1999) entende que a identidade territorial é uma identidade social definida, fundamentalmente, dentro de uma relação de apropriação no campo das ideias e na realidade concreta.

O território quilombola teve seu reconhecimento a partir do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, cujo art. 2º dita:

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

Bem antes do Decreto nº 4.887/2003 ser promulgado, a Constituição da República de 1988, por meio de lutas reivindicatórias de movimentos negros e políticos progressistas, promulgou a titulação dos territórios quilombolas. O artigo 68 da constituição diz que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988).

Little (2004) destaca que, apesar da Constituição de 1988 ter reconhecido formalmente as comunidades quilombolas, demorou sete anos para que a primeira comunidade quilombola tivesse seu território reconhecido. Contribuindo com esse debate, Almeida (2008) chama a atenção ao fato de que, apesar dos legisladores terem incorporado a expressão “populações tradicionais” na legislação e criado o Conselho Nacional de Populações Tradicionais no âmbito do Ibama em 1992; isto não significou que as reivindicações dos movimentos sociais ou povos tradicionais foram acatadas ou que os conflitos e as tensões em torno da apropriação e do uso comum dos recursos naturais foram resolvidos.

O uso comum do território pelos quilombolas se dá a partir de regras próprias. Para Little (2004), cada quilombo possui regras específicas e variadas para o acesso aos recursos comuns dentro do território e, embora o produto do trabalho possa ser individual ou familiar, o acesso aos recursos naturais na comunidade se dá de forma coletiva.

Os regimes de propriedade dos quilombos, as diversas ‘terras de preto’ e as comunidades cafuzas possuem diferenças marcantes em relação aos povos indígenas, mas ainda se mantém na ampla categoria de formas de propriedade comum. (LITTLE, 2004, p. 263).

Mesmo com a pressão das forças hegemônicas, a comunidade tradicional detém o controle do seu território relativamente. Almeida (2008) relata que o costume do uso comum da terra em comunidades quilombolas é algo obsoleto e irrelevante para as forças hegemônicas. O autor destaca que:

Consideram que se trata de formas atrasadas, inexoravelmente condenadas ao desaparecimento, ou meros vestígios do passado, puramente medievais, que continuam a recair sobre os camponeses, subjugando-os. Neste enfoque, referem-se às terras de uso comum e a este estrato da camada camponesa que eles correspondem, como formas residuais ou 'sobrevivências' de um modo de produção desaparecido [...] impedindo que sejam colocados no mercado e transacionados livremente (ALMEIDA, 2008, p. 136).

Nessa concepção capitalista, está o pensamento de que os bens comuns fora da lógica do capital são grandes “desperdícios”. Para Thompson (1998, p. 21), o processo capitalista e a conduta não econômica, que tem base nos costumes, estão em conflito:

[...] um conflito consciente e ativo, como que em uma resistência aos novos padrões de consumo, às inovações, técnicas ou a racionalização do trabalho que ameaçam desintegrar os costumes e, algumas vezes, também a organização familiar dos papéis produtivos. (THOMPSON, 1998, p. 21).

Nos quilombos, o processo de produção no território se dá a partir da autonomia das famílias e de acordo com as regras de cada comunidade. Cada família tem o direito privado de um pedaço do território para a plantação de roças. O controle sobre a terra quilombola se faz grupalmente e é exercido pela coletividade sendo os recursos naturais pertencentes à comunidade em geral de modo que não exista escassez socialmente provocada. (BANDEIRA, 1991 *apud* LITTLE, 2004). O direito privado das famílias se dá por meio do respeito aos costumes e não das leis oficiais.

As áreas da comunidade que não possuem restrições para o acesso ou retirada de recursos (florestas, campos abertos, rios, córregos, lagos etc.) são comuns a todo grupo. Esse sentimento de uso comum dos recursos naturais de forma consciente e responsável garante a sobrevivência das futuras gerações na comunidade. No quilombo, há o sentimento de pertença e respeito ao território e às regras estabelecidas nele além de uma preocupação com a preservação do bem comum.

Almeida (2008) afirma que comunidades tradicionais quilombolas têm suas territorialidades específicas onde remanescentes de quilombos possuem suas maneiras peculiares de existir. Desse modo, asseguram suas reproduções físicas e sociais construindo

socialmente seus territórios de um jeito particular a partir de seus próprios conflitos em relação às diferentes forças antagônicas.

O termo “quilombo” recebe títulos também como “terras de preto”, “terras de santo”, “terras da igreja”, “terras de irmandade”, “terras soltas ou abertas”. Almeida (2008, p. 146-147) ao se referir às denominadas “terras de preto”, destaca:

Tal denominação compreende aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também com seções feitas pelo Estado a tais famílias, mediante a prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-la e sem delas se apoderarem individualmente.

O autor ainda destaca que:

A expressão 'terra de preto' alcança também aqueles domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração que permaneceram em isolamento relativo mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos. (ALMEIDA, 2008, p. 148).

Almeida (2008) destaca que existem terras de preto conquistadas por prestação de serviço militar, como na guerra da Balaiada. O pagamento constituía-se em alforriamento e entrega de terras, mas ao “chefe dos bandos”. Para o autor, o significado da expressão “terra de preto” se refere à desagregação dos extensos domínios territoriais da igreja.

A desorganização das fazendas de algodão, a partir da segunda década do século XIX, levou por exemplo, no Maranhão, a que imensas extensões exploradas por ordens religiosas (jesuítas e depois carmelitas, mercedários) fossem abandonadas ou entregues a moradores, agregados e índios destribalizados e submetidos a uma condição de acamponesamento, que ali já cultivavam. (p. 149).

Ainda sobre o tema em destaque, Almeida (2008, p. 149), chama a atenção para o fato de que, nesses domínios, assim como em outros modelos com fundamentos históricos semelhantes, “[...] passaram a prevalecer formas de uso comum, mesmo após as autoridades eclesiásticas terem interferido e entregue formalmente essas terras à administração do Estado, em finais do século XIX.” O autor ainda argumenta que as chamadas “terras de santo” se referiam ao uso comum, ao nível da imaginação dos moradores onde um santo aparece representado como proprietário legítimo a despeito das formalidades legais. São porções de terras que abrangem extensões disponíveis para a pequena produção em contraposição às grandes propriedades. “Nem sempre abrigam formas de uso comum da terra e respondem também pela denominação de ‘patrimônio’, abrangendo [...] povoados e camponeses

encravados dentro de grandes propriedades que permanentemente ameaçam intrusar seus domínios”. (ALMEIDA, 2008, p. 149). O autor também chama a atenção para o fato de que havia as “terras da igreja”. Inicialmente, as autoridades diocesanas recebiam dos camponeses que cultivavam as terras do patrimônio contribuições anuais definidas como renda.

As chamadas “terras de irmandade” constituíam, também, a forma de apossamento em antigos domínios da igreja de ordens religiosas como os mocambos e terras de pobres. Não obstante, a política que regulariza as terras quilombolas é algo muito recente na história do Brasil.

No art. 2º do Decreto nº 4.887/2003,<sup>1</sup> os remanescentes dos quilombos são os que têm a mesma trajetória histórica, relações territoriais específicas e ancestralidade negra relacionada à opressão sofrida na história. Essas características devem ser confirmadas com a autodefinição pela comunidade, inclusive aquelas pessoas com outras ancestralidades no quilombo, mas que sofreram opressão. Ainda no mesmo decreto está asseverado que os territórios quilombolas são terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos utilizadas pela comunidade para garantir o seu sustento físico, social, econômico e cultural.

O território dos quilombolas é o que garante a existência desses remanescentes. Os membros da comunidade são parte integrante do seu território. No quilombo, o território pertence a todos. A comunidade pertence ao território e o território à comunidade o que leva à prática do uso dos recursos naturais da terra de forma comum.

Os quilombolas são grupos étnicos de camponeses que têm seus modos de existir ligados a um território por meio do seu uso prático ou simbólico. Desse modo, para uma comunidade quilombola, o território é o elemento principal ou essencial para a manutenção de sua existência, sua cultura e sua identidade. Para Almeida (2008), o uso comum de terras é algo frequentemente ignorado na estrutura agrária brasileira. O autor salienta que:

Analicamente, elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. (ALMEIDA, 2008, p. 133).

---

<sup>1</sup> O Decreto nº 4.887/2003 regulamenta os procedimentos para a regularização, a demarcação e a titulação dos territórios quilombolas. A titulação das terras se dá pela abertura do processo que é feito pelo Incra, a pedido da comunidade quilombola interessada. Para dar início ao processo de titulação, a comunidade quilombola tem que possuir previamente o seu registro na Fundação Cultural Palmares. É um processo burocrático que depende muito da vontade política.

Almeida (2008, p. 137) ainda chama a atenção: “Em suma, consideram que a expansão capitalista no campo, necessariamente libera aquelas terras ao mercado e a apropriação individual provocando uma transformação radical das estruturas que condicionam o seu uso”. Para o referido autor, “[...] um primeiro esforço no sentido de um registro sistemático destas extensões de uso comum é muito recente e data de julho de 1986.” (p. 138).

Nos tradicionais quilombos rurais, o processo de produção no território se dá a partir da autonomia das famílias, e cada comunidade tem suas regras. Cada família tem o direito de um pedacinho de terra dentro do território como área de roça, moradia, quintal, etc. O direito privado das famílias se dá a partir do respeito aos costumes ou das regras locais, e não por meio de uma lei. As áreas da comunidade que não possuem restrições para o acesso ou para a retirada de recursos são áreas comuns a toda comunidade, como florestas, campos abertos, rios, fontes de água etc.

No Brasil, em termos gerais, as terras dos remanescentes quilombolas representam apenas 0,15% do imenso território nacional. Com essa porção mínima de território podemos assertivamente desmitificar a ideia disseminada pelas forças capitalistas de que as terras quilombolas são empecilhos para o desenvolvimento agrário do Brasil. Little (2004) afirma que, o fato de existirem outros territórios dentro da hegemonia do Estado-nação, isto representa um desafio para a ideologia territorial do próprio Estado constituindo assim uma contradição à sua noção de soberania. E isso pode estar imbricado na dificuldade do Estado brasileiro em reconhecer os territórios quilombolas. Dados recentes do IBGE no ano de 2022 revelaram que no Brasil há 1.327.802 quilombolas; deste total, 12.881 quilombolas estão distribuídos em 32 municípios do estado do Tocantins. Dentre estes municípios está Santa Fé do Araguaia onde se localiza o quilombo Cocalinho com o total de 671 residentes autos declarados quilombolas.

## **2.1 Das Romarias ao Quilombo Cocalinho: “A devoção ao padre Cícero levava os romeiros e romeiras deixarem as terras secas do sertão nordestino e migrarem para as terras da Amazônia”**

*Aqui tudo era mata. Depois que fizeram a estrada pro Cocal Grande e pra Santa Fé, mas tudo era mata. Depois cobriram as casas de cavaco de loro [...], coisa bonita as paredes de barro.* (Francisca Maria da Conceição. Entrevista oral, 2022).

As primeiras ocupações por povos não indígenas no antigo norte goiano, atual estado do Tocantins foram a partir do final do século XVI com a interiorização do país promovida pelos bandeirantes que partiam de São Paulo objetivando explorar minérios e aprisionar

indígenas e os inseriram em trabalhos forçados (NETO e SOUSA, 2022). Os autores contam que durante este período, através de navegações pelos rios Araguaia e Tocantins, padres jesuítas também adentravam no território do norte goiano em busca de catequisar indígenas. Silva (2018) argumenta que também havia grande contingente de tropeiros vindos principalmente de São Paulo que traziam notícias, comercializavam e faziam transportes de bens em terras goianas.

Na região do estado do Tocantins no século XIX a concentração de vilarejos se encontrava exclusivamente no sudeste do estado por conta da exploração de minérios, especialmente o ouro; não obstante, a mineração no antigo norte goiano não foi intensa quando se comparada à mineração em Minas Gerais, por exemplo.

O ciclo do ouro em terras goianas durou apenas 50 anos, mas, a exemplo das minas encontradas em outras regiões brasileiras, trouxe para o território todo tipo de gente em busca dos metais preciosos, favorecendo o surgimento de vários arraiais. Diferentemente do ouro descoberto em Minas Gerais, os metais preciosos no território goiano eram do tipo aluvional, cujas fontes esgotaram-se rapidamente. Tal fato, aliado às dificuldades inerentes do território, fazia com que os núcleos populacionais sempre se deslocassem para outras regiões em busca de novas fontes. (SILVA, 2018, p. 28).

Neste período, no extremo norte do estado do antigo Goiás, se encontravam os povos indígenas como Krahô e os Karajás e apenas duas cidades às margens do Rio Tocantins como Boa Vista a atual Tocantinópolis e São João das Duas Barras. Por volta de 1876 desponta na região, às margens do Rio Lontra, um povoado de nome Livre-nos Deus, que hoje é Araguaína.

As migrações que culminaram na criação do território do quilombo Cocalinho são frutos do imaginário religioso atribuído ao Padre Cícero o qual pregava que romeiros nordestinos deveriam procurar as bandeiras verdes. As profecias do Padre Cícero inspiraram a beata Antônia Barros a qual encorajou e liderou os primeiros romeiros que chegaram à região do Pé do Morro que fica próximo ao território da comunidade Cocalinho.

A romeira Antônia Barros de Sousa com garra e resistência liderou a missão ao morro para encontrar o Santo Cruzeiro posteriormente conhecido como Morro da Velha em sua menção, este se localizaria nas bandeiras verdes, guiada por padre Cícero e ela deveria encontrá-lo e ali fixar moradia juntamente com os demais romeiros e romeiras. (NETO e SOUSA, 2022, p. 8).

Em 1952, ao chegarem no lugarejo conhecido pelo nome de Livre-nos Deus, os autores narram que:

Após o período de chuvas, a beata começa, juntamente com os romeiros, um momento espiritual e em seguida reúne um grupo de homens para começarem a abrir as picadas na mata, sempre sobre a orientação que segundo ela era dada pelo seu guia espiritual

Padre Cícero. Os homens abriam as picadas até certo ponto e o grupo levantava acampamento e iam até o final da picada em geral às margens de córregos e rios. (NETO e SOUSA, 2022, p. 9).

Os autores relatam que, assim que chegaram na região do morro sagrado diante a imensidão de terras devolutas, os romeiros fizeram a partilha das terras para o plantio de roças comunitárias. Segundo moradores do quilombo Cocalinho, no passado distante, o quilombo utilizava uma vasta quantidade de terra para plantação de roças, para a caça e pesca; no entanto atualmente o que resta são os pequenos quintais das moradias onde moradores costumam plantar hortaliças e alguns pés de mandiocas como afirma Silva (2019).

Vieira (2001) afirma que as bandeiras verdes se referiam às profecias proferidas por Padre Cícero o qual pregava que no fim dos tempos os romeiros deveriam procurar as bandeiras verdes em referência às matas da região amazônica a fim de se livrarem das catástrofes que o fim do mundo traria.

[...] sem localização exata, mas com um rumo, rumo ao sol poente e próximo aos Grandes Rios, as bandeiras verdes são locais onde as matas nunca secam e a água nunca acaba; um lugar inexplorado, ideal para a construção da nova vida destinada por Deus e guiada por Padre Cícero”. (NETO e SOUSA, 2022, p.2).

A devoção ao padre Cícero levava os romeiros e romeiras a se sentirem encorajadores a deixar as terras secas do sertão nordestino e migrarem para as terras da Amazônia.

Neto e Sousa (2022) argumentam que essa crença nas bandeiras verdes era forte principalmente nos estados do Maranhão e do Piauí que “numa Geografia mística o espaço é percebido por esses romeiros e romeiras num componente religioso no qual se reveste processos migratórios rumo à Amazônia: A busca das bandeiras verdes na romaria”. (NETO e SOUSA, 2022, p. 2).

Os primeiros habitantes do território do Cocalinho chegaram à região entre o final da década de 1950 e o início dos anos de 1960 impulsionados pela esperança e fé de encontrar uma terra fértil. Nos anos que se seguiram, foram chegando outros moradores como Dona Lúcia, ex-dançarina do Pagode. Em uma de suas narrativas, Dona Lúcia contou que:

*Quando cheguei aqui encontrei muita fartura. Vi muita coisa que tinha muito tempo que eu tinha visto no Maranhão por causa da pouca chuva [...]. Eu me admirei que eu cheguei no dia 2 de março e no dia 3 de março eu estava dentro de uma roça pegando num cacho de arroz. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022).*

Dona Lúcia narra que seu esposo veio para o Cocalinho primeiro e que ela havia ficado no Maranhão cuidando de sua sogra que estava velha e doente.



*Aqui só era mata. Tinha muito córrego. Tinha roça pra lá e pra cá. Nós pegava tatu no terreiro de casa. No inverno nós não precisava sair pra pegar água porque toda casa estourava um olho d'água [...]. Nós passava era semana pra ir numa casa e não ia porque era chuva noite e dia. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022).*

As famílias de migrantes enfrentaram imensas dificuldades para chegar na região do Cocalinho. Nossa interlocutora, Francisca Maria da Conceição (ou Dona Chica) narra em entrevista os transtornos pelos quais sua família passou durante a longa jornada do interior do Maranhão até à comunidade Cocalinho:

*Eu não gosto nem de lembrar. Foi um sofrimento grande. Quando foi pra nós chegar aqui lotaram um carro pra vim deixar nós aqui. Meu marido fretou um carro pra vi deixar nós aqui. Eu, essa família minha, meu pai mais minha mãe, um cunhado, mais a família; nós era muita gente. Era num caminhão. Quando nós chegamos na Barra do Corda o caminhão estragou (dizendo eles, o motorista mais outro). Aí se bateram, se bateram aí arrumaram, aí nós saímos. Quando chegamos não sei nem aonde foi, o caminhão pegou fogo. Só via gente descer no chão e cair no mato. Era nós com menino e corria naquele fole e os homens jogando terra sem nenhum pingo d'água. Aí jogaram terra, jogaram terra até quando o fogo acalmou. Quando chegamos numa moradia pra cá do Barra do Corda, aí eles disseram 'agora nós vamo demorar aqui, vamo levar o caminhão pro conserto, aí nós segue a viagem. Aí meu marido de tolo, pegou o dinheiro e entregou logo pra eles, aí eles foram pra oficina, de lá mesmo eles voltaram pra trás e deixaram nós lá. A valença é que lá era um barracão grande e fiquemo lá no barracão. Aí o povo dizia: 'rapaz, vamos lá falar com o prefeito que ele manda deixar vocês'. Aí reunimo aquele horror de gente [...]. Corremo lá pra casa do prefeito [...]. A valença é que o prefeito mandou deixar nós em outra cidade e deu dinheiro pra nós comprar o que comer. Chegemo lá tinha outro barracão de uma muié e a muié deu o barracão pra nós ficar lá. Daí ficamo uns cinco dia. Aí um morador de lá disse: 'rapaz vamo na casa do prefeito que ele manda deixar vocês no lugar fulano'. Aí juntava aquele montão de gente, em vez de ir somente os homens disse: 'não, é pra ir é tudo'. E assim fizemo. Daí chegemo no sertão [...]. Meu irmão que tinha ido buscar nós morava aqui. Arrumaram uma casa pra nós ficar e os home ia ganhar dinheiro derrubando roça pros outros. Os morador de lá, nós e as muié, ia pra roça trabalhar, apanhar arroz, feijão e fava [...]. Sei que nessa luta nós passou lá um mês, daí meu irmão chegou lá [...]'. (Francisca Maria da Conceição. Entrevista oral, 2022).*

O povoamento da região também é fruto das intensas migrações realizadas para o Norte do Brasil nas décadas de 1930, 1940 e 1950. Essas migrações eram apoiadas pelo Estado brasileiro, o qual entendia que a região amazônica era atrasada e precisava ser desenvolvida. Para isso, o governo se utilizou de intensas propagandas com o objetivo de estimular as migrações para o Norte do País.

Oliveira (2018), em sua tese de doutorado — intitulada *Pegos a Laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim* — destaca que os migrantes vindos do Maranhão, que formaram a comunidade Cocalinho, foram também atraídos pelas extensas áreas de terras devolutas entre o Vale do Araguaia-Tocantins. Ao chegarem, formaram pequenas roças e exploraram recursos naturais da região.

Em relação aos migrantes romeiros imbuídos de fé, esperança e confiança nas visões da beata Antônia Tapuia, migraram em busca da tão sonhada terra prometida que apontava para o Noroeste do Tocantins próximo à divisa com o estado do Pará onde haveria um morro sagrado (Figura 7).

**Figura 7** - O Morro Sagrado ou Morro da Velha. Fotografia tirada a partir da perspectiva do centro do quilombo Cocalinho



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

Oliveira (2018, p. 140) relata:

A saga dos romeiros do Morro Santo acabou se espalhando por toda região a partir da história da beata Antônia, tornando-se motivo de atração daqueles que, de alguma maneira, tinham relação com o movimento messiânico. Nesse caso, a romaria passa a ser um fator de mobilização, perceptível quando observamos a trajetória dos pioneiros da comunidade de Cocalim e a devoção destes em relação ao Padroeiro Padre Cícero Romão Batista. O movimento dos romeiros para a região começou com uma senhora que afirmava ter sido orientada por Padre Cícero Romão Batista do Juazeiro do Norte-CE. Segundo relatos dos moradores, o Santo Padre teria se comunicado como uma beata que morava na cidade de Filadélfia-TO e dito a ela para ir procurar um Morro Santo, situado próximo ao Rio Araguaia, local onde

deveria viver com a sua família. A história da beata Antônia Barros de Sousa, ou Antônia Tapuia, como ficou conhecida na região, espalhou-se por toda a cidade de Filadélfia, divisa da região nordeste do estado do Tocantins com o sudeste do Maranhão. Essa área era predominantemente ocupada por uma população rural que vivia como agregada nas grandes fazendas de gado [...]. Eram meeiros, arrendatários e agregados oriundos de um campesinato negro que vivia nas fazendas de gado da região. (OLIVEIRA, 2018, p. 140)

Oliveira (2018) ainda assevera que grande parte dos pioneiros do povoamento da comunidade Cocalinho só conhecia a região a partir de relatos de garimpeiros nordestinos que por lá passavam em busca de ouro e que, ao chegarem no Nordeste, levavam consigo histórias de um mundo desconhecido e de muitas terras sem donos.

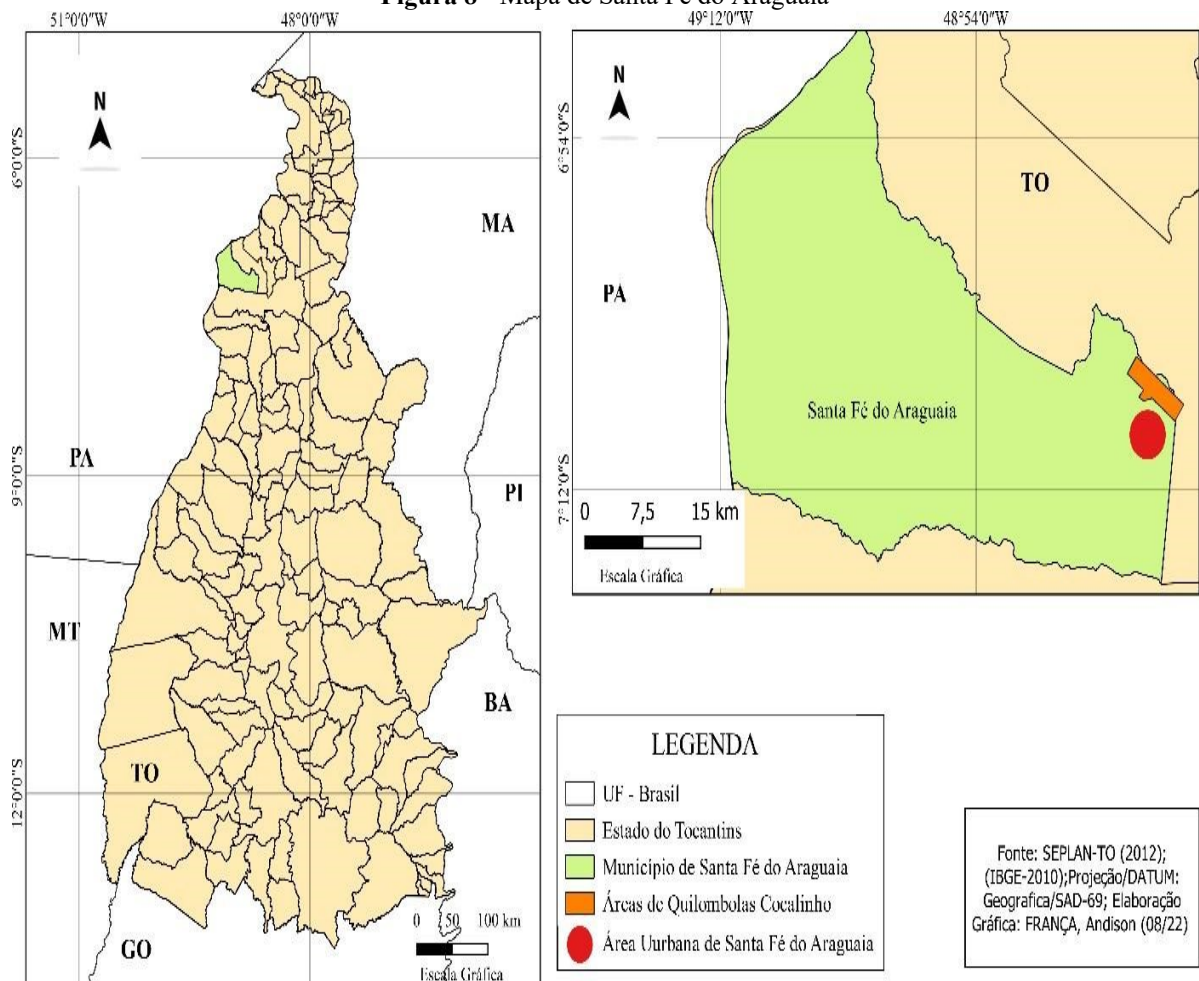
A migração dos romeiros resultou na fundação de quatro comunidades de remanescentes quilombolas: Aragominas (mais conhecida como Pé do Morro em alusão ao Morro da Velha); Baviera, Dona Juscelina, e Cocalinho. Entre esses dois quilombos — Dona Juscelina e Cocalinho — além do elo de cunho religioso e migratório que os unem desde os tempos dos primeiros romeiros que lá chegaram, há também o elo familiar. O elo de que trato diz respeito às duas irmãs consanguíneas: a saudosa Dona Juscelina matriarca do quilombo que leva o seu próprio nome localizado em Muricilândia/TO e a Dona Doralice uma das matriarcas do quilombo Cocalinho localizado no município de Santa Fé do Araguaia/TO. Apenas 07 km separam as sedes dos respectivos municípios. Na entrevista em colaboração com esta pesquisa, Dona Doralice ou Dona Dora como é mais conhecida na comunidade relatou:

*Quando viemos eu fiquei em Gurupi. Naquele tempo eu morava com um rapaz lá. Depois que eu peguei barriga ele disse: 'você vai para Muricilândia para a casa dos seus pais que depois eu vou'. Até hoje ele não veio. A menina nasceu, a menina casou, a menina morreu e ele nunca apareceu. O nome do rapaz era Cincinato Souza dos Reis, mas de vagabundo só tinha aquele. Depois eu me casei com o Francisco que era viúvo de 8 meses e eu nunca tinha visto ele. Acertamos o casamento e depois de 3 sábados nós casamos e vivemos até o dia em que ele morreu. (Doralice Gomes da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Assim, se deu o processo de ocupação do quilombo e a produção das suas territorialidades, em especial a partir da chegada dos romeiros das bandeiras verdes.

Para apresentar a localização do Quilombo Cocalinho apresentamos abaixo o mapa com a sua localização no município de Santa Fé do Araguaia no Noroeste do estado do Tocantins.

**Figura 8 - Mapa de Santa Fé do Araguaia**



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Em 2006, a comunidade Cocalinho teve seu reconhecimento a partir da Fundação Cultural Palmares e, em 2015, foi aprovado o laudo antropológico<sup>2</sup>; não obstante, ultimamente acontece uma luta desses quilombolas pela demarcação do seu território.

O termo “Cocalinho” — ou “Cocalim”, tal qual os moradores o chamam — é oriundo das palmeiras babaçus muito comuns no Norte do estado do Tocantins. Essas palmeiras produzem uma castanha de alto teor calórico utilizada pelos moradores da região como alimento, todavia, as palmeiras babaçus na região do quilombo Cocalinho tiveram uma diminuição drástica nas últimas décadas por conta dos desmatamentos.

<sup>2</sup> O laudo antropológico é elaborado por um servidor público habilitado em antropologia ligado a uma instituição de pesquisa através de licitação. O relatório caracteriza a comunidade em assuntos como: A história da comunidade, a organização social, o que a comunidade produz e a sua cultura. No final de todo o processo a presidência do Inbra publica uma portaria reconhecendo e declarando os limites do território quilombola expedindo também o título das terras e nome da associação que representa a comunidade de forma legal.

**Figura 9** - Palmeiras babaçus em meio a pastos e cercas em uma das fazendas que circula o quilombo Cocalinho

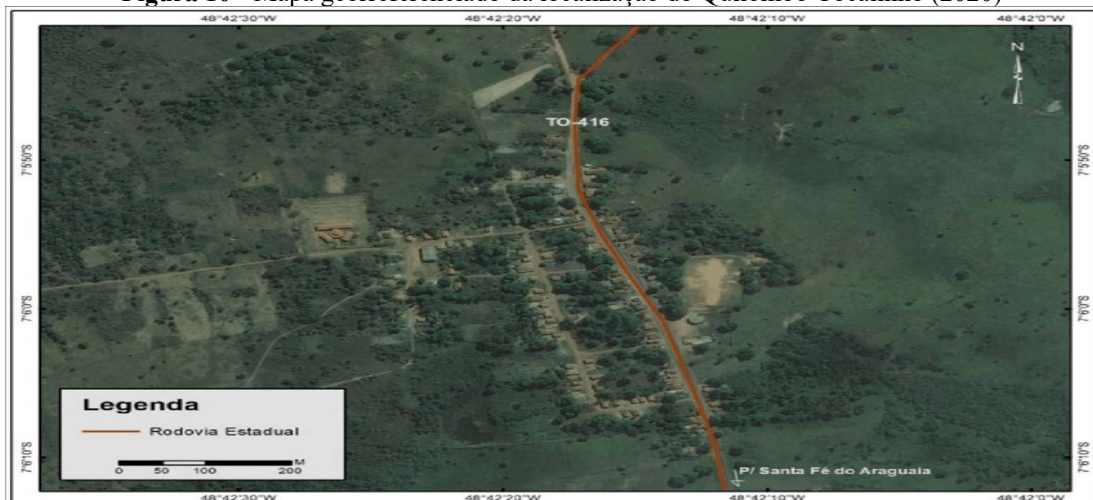


**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

Os moradores mais antigos também utilizavam as palhas do babaçu para cobrirem suas casas e amenizarem o forte calor que faz na região principalmente nos meses de maio a outubro que coincidem com o período de seca ou período de poucas chuvas. Não obstante, recentemente os moradores têm modificado as estruturas e a estética das antigas casas, trocando as taipas e as coberturas de palhas de babaçus por casas de tijolos e telhas de barro.

Os babaçus da comunidade Cocalinho, tão abundantes no passado, atualmente se encontram ameaçados por conta dos cercamentos e desmatamentos na região provocados pela política do agronegócio por meio da pecuária extensiva, das imensas plantações de seringueiras e das áreas de plantações de capim para a criação do gado que circundam a comunidade.

**Figura 10** - Mapa georreferenciado da localização do Quilombo Cocalinho (2020)



**Fonte:** Google Earth. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/figure/Figura-3-Imagem-de-satelite-da-area-onde-vive-a-comunidade-de-Cocalinho-Fonte-Google\\_fig1\\_347309596](https://www.researchgate.net/figure/Figura-3-Imagem-de-satelite-da-area-onde-vive-a-comunidade-de-Cocalinho-Fonte-Google_fig1_347309596)>.

A área urbana do quilombo Cocalinho é atravessada pela TO-416 sendo a principal rua do quilombo. A comunidade possui uma escola municipal que foi inaugurada em 2015 substituindo uma antiga escola. A nova escola oferta a educação básica desde a creche até o Ensino Médio o qual é uma extensão da Escola Estadual Anaídes Brito Miranda. A escola atende as 129 famílias que vivem atualmente no quilombo. Há também o Centro Cultural no qual funciona a sede da Associação dos Moradores onde acontecem os eventos culturais como as celebrações em comemoração ao Dia da Consciência Negra em 20 de novembro e as reuniões para discutir as questões referentes ao quilombo.

A ex-presidente da Associação de Moradores do quilombo Cocalinho Maria do Espírito Santo conta que, quando a comunidade Cocalinho estava em processo de reconhecimento através da Fundação Palmares, houve muita resistência por parte dos moradores mais antigos pois estes acreditavam que o fato de se tornar quilombolas significaria o retorno à escravidão. Muitos moradores não gostavam de ser chamados quilombolas.

Quando a comunidade Cocalinho passou a receber o título de Quilombo pela Fundação Palmares, houve a necessidade de se criar a Associação dos Moradores. Na época da criação da Associação entrou em cena o protagonismo feminino por meio da quilombola Maria do Espírito Santo que teve papel fundamental na conscientização dos moradores da comunidade pela importância do quilombo ser reconhecido oficialmente e pela importância da criação de uma associação para discutir e decidir sobre as demandas dos moradores. Grande parte dos moradores do Cocalinho era contrária à criação da associação.

Nas primeiras reuniões lideradas por Maria do Espírito Santo para a criação da associação, pouquíssimos moradores compareceram. Para convencer a comunidade da importância do reconhecimento do quilombo e a criação da associação, Maria do Espírito Santo fez um importante trabalho de visita em cada residência do quilombo para tentar convencer os moradores da necessidade da comunidade receber o título de Quilombo e ter uma Associação de Moradores.

Depois de muitas visitas, conversas e constantes reuniões, os moradores aceitaram a fundação da Associação dos Moradores a qual foi fundada no ano de 2006 sendo Maria do Espírito Santo escolhida para ser a primeira presidente. Com o reconhecimento e a criação da Associação dos Moradores o quilombo Cocalinho conseguiu recursos para melhorar a qualidade de vida dos seus habitantes colaborando assim para o sentimento de coesão existencial e cultural da comunidade.

Uma das conquistas após a criação da Associação dos Moradores foi a construção do

Centro Cultural Quilombola de Cocalinho. A Associação dos Moradores realiza votação entre os associados para a escolha de um novo presidente a cada 2 anos com direito a uma reeleição. Atualmente há mais de 200 moradores associados.

**Figura 11** - Centro Cultural da Comunidade Cocalinho nas celebrações do Dia da Consciência Negra em 2021



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2021.

As celebrações do Dia da Consciência Negra no quilombo Cocalinho são realizadas a partir de ações culturais idealizadas por mulheres e homens quilombolas no esforço de manter seus saberes e fazeres ancestrais no tempo e no espaço.

O quilombo Cocalinho é um território marcado por tensões ao longo de décadas. Essas tensões são marcadas por invasões das terras quilombolas e ameaças de morte ao longo da história o que é evidenciado no relato da Dona Doralice:

*Aqui teve muito conflito. Aqui teve um homem que não nasceu aqui, mas nasceu no Maranhão [...]. O primeiro habitante que chegou aqui foi o seu Antônio o pai da Maria das Graças depois veio o Rock cunhado do Zé Preto. Quando o Zé preto chegou, foi o tempo que o Zeca Barros foi prefeito e colocou ele como representante daqui. Ele como representante foi um homem. Tinha um trator já pronto para destruir as casas daqui do Cocalinho. O Zé preto organizou aqui uma turma foram lá onde o trator estava. Chegou uma turma de homem liderado pelo Zé Preto levantaram as arma para o rumo dos tratorista que correram, mas fizeram eles voltar pra pegar o trator e irem embora pra não mais voltar. (Doralice Gomes da Silva. Entrevista oral, 2022).*

A narrativa de Dona Doralice nos remete aos relatos de Thompson (1998) o qual narra os conflitos entre camponeses ingleses contra as nascentes forças capitalistas que, imbuídas de

intensos desejos por lucros, invadiam e cercavam terras pilhando recursos que eram de uso comum transformando radicalmente os costumes comunitários praticados por vários séculos. Os camponeses que utilizavam as terras de forma comum extraíam madeira, caçavam e pescavam; mas à medida que o capitalismo avançava pelos campos, os camponeses viram-se privados dessas fontes de recursos comuns. (THOMPSON, 1998).

Thompson (1998) argumenta que essas transformações não foram ocorridas de forma pacífica. O autor discorre que os camponeses se revoltavam contra os cercamentos promovidos pelos patrícios quebrando cercas e pondo fogo em propriedades privadas. Para o autor, o que motivou essas transformações foi o crescimento do mercado e o crescimento das cidades na Inglaterra. Thompson (1998) nos conta que o primeiro processo de cercamento na Inglaterra foi no ano de 1706 quando um proprietário quis cercar uma floresta e um pasto que eram terras comuns. Thompson (1998) narra que os comúneros resistiam a esses cercamentos também por meio de petições, protestos e reivindicações no parlamento; todavia, os ricos patrícios faziam de tudo e se esforçavam ao máximo para levar suas intenções de cercamento às altas cortes, pois tinham consciência de que, com essa prática, seus desejos seriam atendidos. Essas transformações ocorridas na Inglaterra, que aos poucos foram transformando aquilo que era comum em coisas privadas, foram intensas ao longo do período entre os séculos XII ao XVIII.

Antes dos cercamentos os recursos naturais eram de uso coletivo. Com o avanço do capitalismo nos campos da Inglaterra houve uma transformação forçada na estrutura social quando pessoas que tinham seus próprios meios de sobrevivência, pelo uso comum do território, passaram a ser proletarizadas nas fábricas das cidades. Nos campos, a propriedade privada foi se alargando juntamente com a economia de mercado apoiada por legislações e novas práticas concentradas em trabalhos assalariados. Assim o avanço do mercado capitalista, o crescimento das cidades, das indústrias e difusões de leis fizeram desarticular os costumes antigos daquele país.

O comum é um dado espaço explorado por um determinado grupo ou comunidade específica; dessa forma, suas próprias regras de exploração não são comuns a outro grupo ou comunidade. Thompson (1998), ao narrar a história desses conflitos que envolviam os cercamentos na Inglaterra, destaca que os plebeus ou os mais pobres almejavam o uso comum das terras. Já os patrícios, que eram os mais ricos, almejavam o lucro que ia além da subsistência e, assim, aos poucos iam destruindo os aspectos comunais e culturais dos plebeus costumes esses que vinham desde o tempo do feudalismo.

Com a perda do território os plebeus camponeses se viam obrigados a se aventurar pelas cidades em busca de trabalho nas fábricas. Aos poucos os patrícios iam transformando os



espaços públicos e comuns em espaços privados ou coisificados e essa conquista era apoiada pelo próprio Estado por meio de legislações. Não obstante, os plebeus não aceitavam passivamente essas transformações impostas pelos patrícios. Havia acordos entre patrícios e plebeus, mas estes acordos quase sempre favoreciam os patrícios.

A relação que fazemos com os fatos ocorridos na Inglaterra são aproximações sobre como o capitalismo transformou e transforma tudo em mercadoria. Desse modo, os costumes comuns das comunidades tradicionais são atingidos pela exploração das terras a partir das invasões dos seus territórios. Assim ocorre com o quilombo Cocalinho que tem perdido parte do território para o agronegócio usando os espaços que já foram comuns em espaços a serviço do capital.

## 2.2 Processo de territorialização do Quilombo Cocalinho: “A terra era comum de todo mundo”

A comunidade quilombola de Cocalinho ao longo dos anos tem perdido parte do seu território para as forças capitalistas do agronegócio. Os moradores perderam consideravelmente seus espaços de bens comuns como terra, fontes de água, córregos e florestas. A figura a seguir mostra uma fonte de água a qual antigos moradores do Cocalinho usavam para lavar roupas e tomar banho. A fonte é um bem comum da comunidade Cocalinho e se encontra na divisa do patrimônio do quilombo com uma fazenda vizinha. Na atualidade a fonte se encontra preservada. Moradores do quilombo narram que constantemente o gado do fazendeiro vizinho adentram na fonte causando muita sujeira.

**Figura 12** - Fonte de água preservada localizada no território do quilombo Cocalinho



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

A remanescente do quilombo Cocalinho Silva (2019) ressalta que os conflitos com os fazendeiros foram um enorme problema enfrentado pela comunidade ao longo do tempo e que os quilombolas perderam grandes espaços de seu território onde desenvolviam suas agriculturas. Por conta desta problemática muitos moradores da comunidade, a maioria jovens, migraram para as cidades por conta das poucas terras restantes e que não mais atendiam às necessidades do quilombo. Silva (2019) ainda assevera que a demarcação do território do quilombo Cocalinho teria uma enorme importância na preservação dos saberes culturais. Nesse sentido, a perda de território pode ter influenciado a perda de costumes antigos no quilombo Cocalinho como os Festejos do Divino, as Reisadas e a Dança do Pagode. Um dado antropológico de 2015 apontou que a comunidade quilombola Cocalinho havia perdido 700 ha do seu território para os grandes latifundiários. A terra era um espaço comum onde se plantava roças comunitárias.

*Aqui nos arredores era cheio de mata. Nós criava porcos no meio da rua. Não tinha gado. Nossa criação só era os porcos. O arroz era plantado nas baixada. Plantava arroz, mandioca, milho, feijão e fava. As roça era feita nas clareiras das mata. Da entrada da comunidade até o centro e havia muita mandioca plantada. As roça era feita nas abertura da mata. Tinha muita fartura. A terra era comum, de todo mundo. Hoje não tem mais fartura. Só tem pasto e muito pouco babaçu. (Doralice Gomes da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Na terra comum havia rotatividade de culturas para o solo descansar. A rotatividade de culturas era possível pois as terras comuns eram vastas. Devido à perda dessas terras os sistemas de rotatividades já não eram mais possíveis e o que era comum, aos poucos foi se tornando privado por conta do avanço do latifúndio. Hoje, a comunidade Cocalinho vive ilhada por um mar de monoculturas e pastos cercados.

*Do outro lado tinha uma mata. Era mata até chegar na fazenda Novo Horizonte. [...] Depois que o Antônio Gaiola foi vereador ele abriu a rua de trás. Aqui foi crescendo, mas quando nós chegemo aqui era cheio de mato. Tinha um olho d'água<sup>3</sup> aqui embaixo que ainda hoje tem, mas ninguém bebe mais água de lá por conta da encanação feita nas casa. Mas a mata era aqui do lado. Quando chegemo aqui tinha muito babaçu. Nós usava o babaçu para fazer óleo e cobrir as casa com as paías. Do louro nós tirava os cavaco para cobrir algumas casa. Tinha poucas casa coberta de louro, mas a maioria era coberta de paia de babaçu. (Doralice Gomes da Silva. Entrevista oral, 2022).*

---

<sup>3</sup> O olho d'água relatado por Dona Doralice ainda existe, mas não com o vigor de décadas atrás. Segundo moradores da comunidade este olho d'água formava um poço onde no passado os moradores utilizavam sua água apenas para consumo. Para lavar roupas utilizavam o córrego da Tia Rosa que fica em outra direção. Na atualidade, por conta dos cercamentos, o olho d'água é uma propriedade da fazenda Ipê que é uma das fazendas que circulam a comunidade. O olho d'água está localizado em um dos pastos da fazenda dentro de uma pequena faixa de floresta que, por força de lei, protege o manancial.

**Figura 13** - O olho d'água na atualidade

**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2022.

Silva (2019) ressalta que hoje em dia a comunidade possui uma pequena área onde os moradores fizeram suas casas e, no quintal de suas casas, alguns moradores plantam mandioca e outros plantam em pequenas porções de terra que restaram, mas que não abarcam todas as famílias do quilombo.

Os cercamentos na Inglaterra do século XVIII foram impulsionados pelo desenvolvimento do capitalismo industrial que almejava grandes espaços de terras para a criação de ovelhas para a produção de lã e assim desenvolver as indústrias têxteis localizadas nas cidades. Os cercamentos promovidos pelos poderes hegemônicos responsáveis pela perda de território da comunidade Cocalinho são fruto das pretensões capitalistas do agronegócio que obrigam os moradores agricultores a procurar outros meios de sobrevivência nas cidades.

A comunidade quilombola Cocalinho, assim como outras comunidades remanescentes de quilombos pelo Brasil afora, luta pela demarcação de seu território.

É importante conhecer como se dá a luta pela demarcação do território quilombola e mostrar para a sociedade o quanto sofremos com a violação dos nossos direitos e de como a cultura vai se perdendo aos poucos porque cada vez mais as terras quilombolas estão sendo invadidas por fazendeiros. Como moradora e quilombola, observo que a cultura da comunidade está sendo esquecida pelos próprios membros da comunidade. (SILVA, 2019, p. 14).

Como já dito anteriormente, a ocupação do território do quilombo Cocalinho iniciou na década de 1950.

Assim que chegaram perceberam que era um lugar bom para viver porque era rico em água e terra boa para a produção agrícola. Na época a comunidade usou uma área considerável de terras [...]. A produção de cada família a cada ano ocorria em locais diferentes para que a vegetação nativa da terra que recebeu o plantio no ano anterior crescesse novamente. (SILVA, 2019, p. 17).

Em entrevista, Dona Doralice nos contou que:

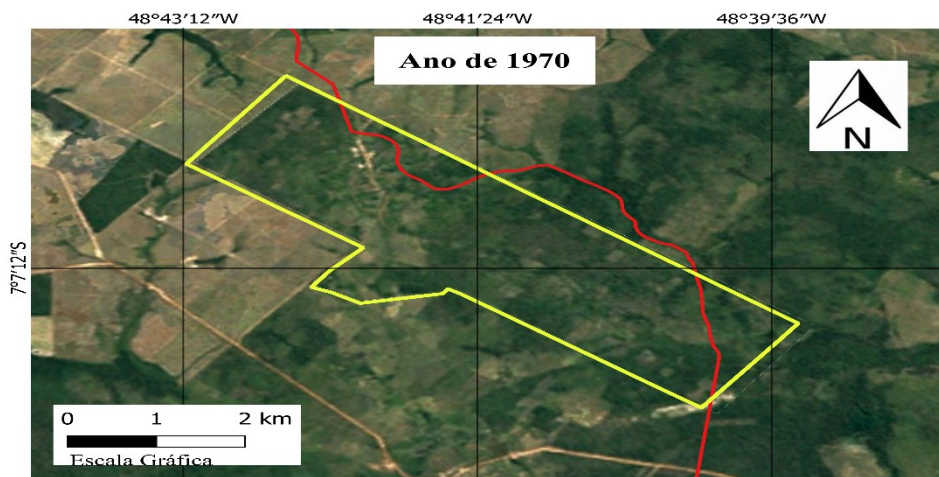
*Meus pais vieram do Maranhão em 1956 para morar em Cristalândia antigo Goiás. Eu vim para cá em 1958 e meus pais ainda morava em Cristalândia. Depois vieram para Muricilândia. Eu morei em Muricilândia quando me casei. Depois atravessamos o Rio Murici e viemos para a Mata Azul<sup>4</sup>. Quando eu cheguei aqui não tinha estrada. (Doralice Gomes da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Para uma comunidade quilombola o bem comum não é uma mercadoria a ser comercializada. O território para esses povos é o seu bem comum maior. É o lugar de suas histórias, seus festejos, suas identidades, suas culturas, suas ancestralidades e suas tradições.

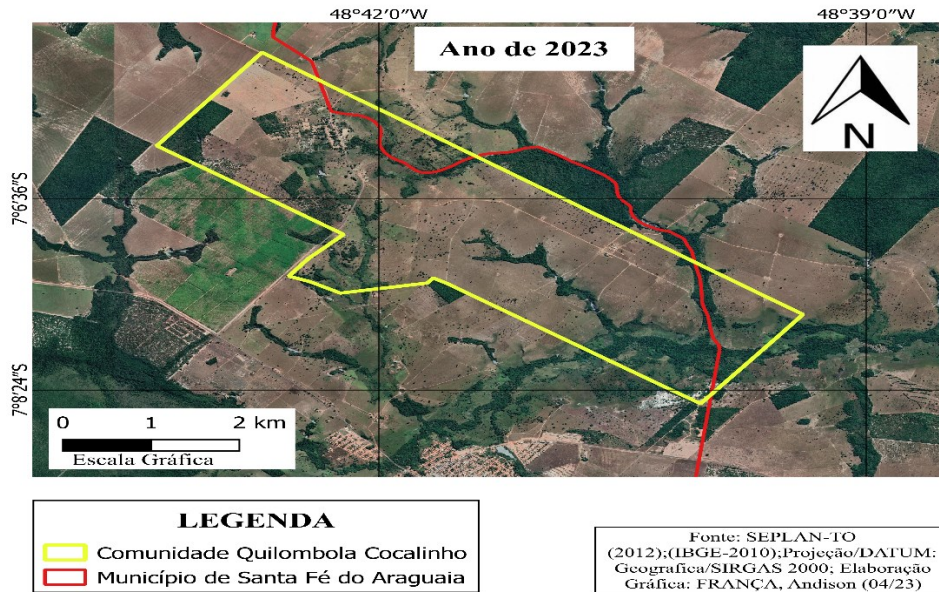
O bem comum, como a água, a cada dia vem sendo envenenado por defensivos agrícolas por meio de pulverizações feitas com uso de aviões nas grandes lavouras de soja e nas grandes plantações de seringueiras nas proximidades da comunidade Cocalinho.

A imagem abaixo mostra a transformação ambiental desde os anos de 1970 na região do quilombo Cocalinho.

**Figura 14** - Mapa da transformação ambiental desde 1970 no quilombo Cocalinho



<sup>4</sup> A Mata Azul atualmente é uma região ou um projeto do assentamento rural localizado no município de Muricilândia/TO localizado a cerca de 11km da Comunidade Cocalinho. Atualmente existem cerca de 150 famílias assentadas na Mata Azul.



**Fonte:** Seplan/TO (2012); IBGE (2010).

As florestas, como bem comum do Cocalinho, sofreram uma redução drástica ao longo dos anos por conta das derrubadas de árvores para a plantação de capim ocasionando mudanças territoriais e culturais dos quilombolas como o costume de explorar responsavelmente os recursos no interior das florestas.

Cultura e território são termos indissociáveis (ALMEIDA 2008). A cultura é construída através das relações estabelecidas dentro de um dado território sendo o território uma fonte de identificação cultural e referência simbólica como afirma Haesbaert (2009). O território se constitui em um espaço geográfico onde acontecem as práticas culturais de uma dada comunidade. Esta relação entre cultura e território é algo dinâmico e está diretamente ligada aos bens comuns da natureza, a história, ao clima dentre outros aspectos que são específicos de um território. Desse modo se percebe a importância do território para a identidade cultural de uma comunidade tradicional como o caso do quilombo Cocalinho. Suas danças e seus festejos estão intimamente ligados às suas territorialidades.

As danças tradicionais como o Lindô e o Pagode têm fortes relações com o território do quilombo Cocalinho. Essas danças são inspiradas ou influenciadas pelas paisagens, pelo cotidiano e pela geografia do território da comunidade.

Haesbaert (2009) entende que um território tradicional não é apenas percebido como mero espaço geográfico, mas um espaço fundamental para a identidade cultural onde se tecem laços identitários. As cantigas do Pagode e do Lindô ecoam costumes de um passado distante onde a relação com a natureza era mais intensa. São cantigas que ecoam um tempo onde a caça e plantio de roças comunitárias eram abundantes. Cantigas que reverberam tempos antigos onde

não havia cercas impostas pelo capital; cantigas que ecoam tempos de vasto território, de matas virgens e rios livres de venenos; são cantigas que memorizam tempos das florestas cheias de animais, das fontes de águas que não secavam, das brincadeiras e do cotidiano dos moradores do Cocalinho; são cantigas entoadas pelas vozes dos dançarinos do Lindô e dos cantadores do Pagode que ecoam um tempo de longas festanças animadas sem as interferências dos aparatos tecnológicos atuais os quais também têm colaborado para as transformações culturais do quilombo Cocalinho.

O pulso firme e forte da batida dos pés ao chão durante a dança do pagode e do lindô simboliza a luta pela demarcação do território da comunidade quilombola Cocalinho. Ao dançarem, os quilombolas expressam sua cultura e sua história através do movimento de seus corpos evidenciando assim suas concepções de existência.

### 3. SENTIDOS E SIGNIFICADOS DE CULTURA

Em sua literalidade, a palavra cultura é de origem latina e se refere às atividades agrícolas derivando do verbo *colere* que significa “cultivar”, ou seja, cultivar a terra.

Com o passar do tempo o significado de cultura foi-se modificando passando a designar ou representar os diferentes modos de viver das distintas sociedades. Essas diferenças entre culturas de sociedades distintas, em muitos casos, são marcadas por conflitos onde uma determinada cultura tende a sobrepor-se à cultura do outro gerando assim outras formas de culturas em um processo de negociação ou negação da diferença. Uma cultura é expressa em variadas formas como no linguajar de um povo, na gastronomia, na religião, nos vestuários, na música, na dança.

Santos (2006) nos diz que o desenvolvimento humano é marcado pelos contatos conflitantes entre diferentes tipos de organização social e pela forma de apropriação dos recursos naturais que transformam os espaços de vivências. Nesse sentido, constatamos o choque entre diferentes saberes marcados por interesses desiguais. Os indivíduos de diferentes culturas são identificados a partir de algumas características como o jeito de se vestir, o jeito de agir, o tipo de comida que come, o jeito de falar.

Hall (2016) salienta que a cultura, nos últimos anos, passou a relacionar-se a um contexto mais próximo das ciências sociais referindo-se ao modo de viver de um povo, de uma comunidade ou de um grupo social. A cultura também passou a ser entendida como os valores compartilhados por um determinado grupo social (HALL, 2016).

A cultura é fruto da interação de povos, comunidades, indivíduos mesmo que cada participante tenha suas particularidades em suas representações.

As interações existentes dentro de uma dada cultura estão ligadas às necessidades de cada membro de uma comunidade em se enquadrar no ambiente social. Nessas interações, os significados são adquiridos e reproduzidos a partir do contato diário entre os atores sociais dentro da comunidade, tal qual afirma Haesbaert (2009): “todo grupo se define essencialmente pelas ligações que estabelece no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território [...] onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais.” (p. 93).

A cultura, no âmbito de uma comunidade quilombola, é a maneira como os comuns se constituem e resistem às forças capitalistas, contudo, William (2019) corrobora com o debate destacando que as pessoas negras ao assumir sua cultura considerada “inferior” pelas forças hegemônicas, se tornam ainda mais inferiorizadas. Essas forças, para Walsh (2009), buscam

de forma arbitrária homogeneizar as diferenças a partir da política multiculturalista inspirada nas ideias neoliberais com seu falso discurso de inclusão que, no fundo, neutraliza o real significado das diferenças.

Em uma comunidade quilombola a cultura permite aos sujeitos a convivência em um complexo campo de possibilidades de relações sociais por meio de símbolos, signos, significados, práticas e valores. Suas identidades culturais acontecem a partir de suas identificações com o território, com os valores e os costumes inseridos na comunidade onde códigos são comungados dando sentido às regras que conduzem as relações sociais no quilombo.

A cultura quilombola é oriunda das tradições ancestrais imbricadas na música, na dança, na religiosidade, na culinária, nos festejos, na medicina natural, no trato com a natureza. São tradições culturais que passam de geração a geração. Embora haja transformações de costumes ao longo dos anos nos quilombos, no geral existe uma preocupação em manter as tradições culturais ancestrais mesmo com as constantes fragmentações de identidades (Hall, 2005) nas últimas décadas.

A cultura é o que caracteriza a conduta e a forma de os indivíduos existirem em um determinado território, tanto na esfera individual como na coletiva. Para Hall (2016) a cultura já não pode ser considerada apenas como um conjunto de coisas, mas também como um local crítico da ação onde às relações de poder estão ali imbricadas. O autor alega que a cultura é um conceito complexo nas ciências humanas e sociais e nos últimos anos se refere ao modo de viver de um povo.

Thompson (1998) nos alerta que o termo cultura, com sua invocação confortável de um consenso, pode tirar nossa atenção das contradições sociais, fraudes e oposições existentes em uma cultura. O autor ainda comenta que “[...] uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena conflituosa [...]” (THOMPSON, 1998, p. 17).

Caldas (2008) argumenta:

Um estudo sobre cultura necessariamente precisa considerar o sistema econômico da sociedade, o processo histórico e a organização política do Estado. Se deixássemos de lado esses elementos, seguramente teríamos uma concepção idealista, histórica e abstrata da cultura. E, o que é pior: perceberíamos de forma apenas superficial os fatores que realmente determinam a formação cultural de uma sociedade. (p. 38-39).

Thompson (1998) contribui com os estudos sobre o tema ao se referir à cultura como um feixe emaranhado. Sendo a cultura uma reunião de várias atividades e atributos, poderemos



correr o risco de cometer o erro de ocultar distinções e não analisar os componentes de uma cultura com mais cuidado. Esses componentes a que o autor se refere são os ritos, os modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia e a transmissão do costume para as gerações posteriores.

Outrossim, as classes dominantes com sua hegemonia econômica e cultural, além de invadir para impor seus costumes e para dominar (FREIRE 1997), por vezes coopta expressões culturais das classes consideradas subalternas e se apropriam de elementos culturais populares, como ocorreu com o samba e a capoeira.

Hall (2016) entende que não podemos ignorar as relações de poder quando refletimos sobre cultura. O poder exercido pelas forças capitalistas sobre os modos de mulheres e homens negros existirem no Brasil já perdura por longos séculos.

Foram mais de 350 anos de escravização do povo negro no Brasil, com reflexos bem nítidos na organização social, política e cultural do país até os dias atuais. Todas as manifestações culturais negras em algum momento da história foram proibidas. A capoeira, o samba e o candomblé foram criminalizados e duramente perseguidos mesmo depois da abolição [...]. Mulheres e homens negros foram submetidos a torturas físicas e psicológicas, privados de seus modos de ser e existir, transformados em objetos sexuais, apartados de suas famílias. (WILLIAM, 2019, p. 42).

Este preconceito cultural em relação à maneira dos negros e negras existirem tem impacto direto na desigualdade social que impera no Brasil ainda nos dias de hoje.

As desigualdades enfrentadas pelos afro-brasileiros são manifestadas em diversas formas no que tange ao acesso à saúde, à educação e à justiça.

### **3.1 Produções de territorialidades: educação, religião e manifestações imateriais como perspectiva de identidade cultural**

Ao ser invadida pelos europeus, a América passa por um intenso tráfico de pessoas negras trazidas da África de forma desumana dentro dos porões dos chamados navios negreiros que por aqui chegavam.

Convencidos de sua superioridade, os europeus tinham a priori o mundo negro, apesar das riquezas que dele tirava. A ignorância em relação à história antiga dos negros, as diferenças culturais, os preconceitos étnicos entre duas sociedades que se confrontam pela primeira vez, tudo isso mais as necessidades econômicas da exploração predispuseram o espírito europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões intelectuais. (MUNANGA, 2009, p. 24).

Esse pensamento que reflete ainda hoje fez proliferar, sob a concepção europeia, a ideia de que o negro deveria ser “civilizados”. “No máximo, foram reconhecidos nele os dons artísticos ligados à sua sensibilidade de animal superior. Tal clima de alienação atingirá profundamente o negro [...]. Na sequência, perde a confiança em suas possibilidades e nas de sua raça. [...] (MUNANGA, 2009, p. 24).

O autor comenta que os missionários, decepcionados ao verem negros se recusando a se converter ao cristianismo, justificavam-se afirmando que os negros só seriam salvos da sua natureza pecaminosa por meio da escravidão. Desse modo não houve nenhum problema moral entre os europeus dos séculos XVI e XVII, pois na doutrina cristã não se deve temer a escravidão do homem pelo homem, e sim sua submissão às forças do mal. (MUNANGA, 2009, p. 29). O autor postula que até mesmo para muitos renomados filósofos iluministas os negros eram selvagens e preguiçosos e por isso viviam na miséria.

Com essas teorias sobre as características físicas e morais do negro patenteia-se a legitimação e a justificativa de duas instituições: a escravidão e a colonização. Numa época em que a ciência se tornava um verdadeiro objeto de culto, a teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial. (MUNANGA, 2009, p. 33).

Nos processos educacionais do Brasil ao longo dos séculos, as qualidades humanas dos negros foram retiradas. A educação brasileira não caracterizava os negros em suas individualidades e nem mesmo os diferenciava uns dos outros.

[...] para os filhos negros a única possibilidade é o aprendizado do colonizador [...]. A maior parte das crianças estão nas ruas. [...], a memória de educação não é de seu povo; a história que eles ensinam é outra; os ancestrais africanos são substituídos por gauleses e francos de cabelos loiros e olhos azuis; os livros estudados lhes falam de um mundo totalmente estranho, da neve e do inverno que nunca viu, da história e da geografia das metrópoles; o mestre e a escola representam um universo muito diferente daquele que sempre o circundou. (MUNANGA, 2009, p. 35).

Em Freire (1997) a educação imposta pelos opressores tem por objetivo desumanizar os educandos distanciando-os de sua cultura. À medida que o processo de desumanização avança, os oprimidos se tornam divididos e enfraquecidos.

A educação quilombola acontece de modo formal e informal. Na educação informal os conhecimentos e os costumes do quilombo são repassados aos mais jovens pelos mais velhos. Os mais jovens aprendem com os mais velhos, na maioria das vezes, a partir da observação. Esse costume antigo fica evidente no relato das memórias de uma de nossas entrevistadas.

*Eu via meus pais brincando Lindô na sexta-feira da paixão. Toda sexta-feira da paixão, eu era criança, mas eu observava que juntava aquele tanto de gente da*

*comunidade. Naquele tempo era pouca gente aqui, aí meu avô por parte da minha mãe, festejava o São Domingo de Gusmão que hoje é o padroeiro aqui da comunidade. Na época era São Domingo do Jordão [...]; não era Gusmão. Depois os padres que estudaram disseram que não era São domingo de Jordão [...]. Meu avô quando era vivo festejava; inclusive foi ele que trouxe do Maranhão pra cá o santo. Daí ele ficou festejando. A gente foi crescendo e vendo aqueles festejos todo ano. O dia do santo pra nós é dia 04 de agosto. Hoje mudaram para o dia 08 o dia do Santo Gusmão. Devido o padre falar que era Santo Gusmão a gente aceitou, mas na época deles era São Domingo do Jordão. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

A partir da observação também aprendem sobre medicina natural, aprendem plantar, colher e tocar instrumentos musicais; as crianças aprendem brincadeiras com outras crianças e com adolescentes mais experientes. Dessa forma uma comunidade quilombola tem em seu território um campo fértil para processos educativos de forma integral.

No geral, em uma comunidade quilombola, os mais velhos são os guardiões dos saberes e fazeres culturais sendo responsáveis de ensinar os mais novos informalmente a partir do cotidiano e formalmente através de escolas que ofertam a educação básica. A esse respeito, nossa interlocutora e diretora da Escola Municipal Emanuel Maria Aparecida de Lima, relata que:

*Esses dois últimos anos ficamos parados com as ações culturais devido à situação da COVID-19, mas estamos querendo voltar à ativa novamente. Temos um grupo de Lindô mirim e um grupo de adulto que se apresentam. Inclusive temos um convite para apresentar em Muricilândia agora no dia 13 de maio. Está um pouco difícil, pois como ficamos um tempo parado, agora que estamos começando a voltar à ativa [...] Esse ano, em nome de Jesus vamos voltar ao nosso trabalho como a gente tem sempre feito. (Maria Aparecida de Lima. Entrevista oral, 2022).*

A educação formal quilombola tem em seus princípios o respeito e o reconhecimento da cultura dos afro-brasileiros. São espaços educacionais onde as manifestações culturais dos negros são valorizadas, praticadas e repassadas aos estudantes por meio de conteúdos educacionais que dialogam com a comunidade local. Ao longo do ano letivo, as escolas quilombolas promovem ações culturais que envolvem os estudantes da educação básica com a comunidade. Essas ações objetivam a manutenção dos saberes e fazeres culturais na comunidade frente às transformações ou à hibridização dos costumes acelerados pela globalização e pelos avanços tecnológicos das últimas décadas.

As escolas quilombolas localizadas no campo surgiram a partir do desejo dos remanescentes quilombolas de permanecerem em suas próprias comunidades sem ter que sair para estudar. Não obstante, observamos que, no geral, as escolas localizadas nos quilombos rurais ainda estão amplamente atreladas aos ditames de uma educação tradicional e descontextualizada.

Embora a Lei nº 9.394/1996 alterada pela Lei nº 10.639/2003 estabeleça algumas diretrizes educacionais — como a inclusão, de forma obrigatória, da temática História e Cultura Afro-Brasileiro — observamos que o modelo tradicional de ensino ainda trata essa temática de forma superficial.

A busca por uma pedagogia própria, uma boa infraestrutura, corpo docente e currículos contextualizados, constitui-se um grande desafio enfrentado pelas comunidades quilombolas. Nossa interlocutora, diretora da escola da comunidade Cocalinho, relatou em entrevista:

*Nós não temos ainda nossa própria proposta pedagógica da educação quilombola. Nós ainda seguimos a proposta do Estado que já vem pronta. Esta proposta pouco contempla a nossa localidade, às nossas vivências, ou seja, nós não temos autonomia. Nós seguimos o regimento interno ainda com os conteúdos programáticos já inseridos. Inclusive nós temos aqui um professor e vereador que já foi presidente da Associação que esses dias esteve em Palmas solicitando ao secretário estadual que seja criada uma escola quilombola de referência aqui no Cocalinho que seria muito importante para o Tocantins. A solicitação é que tenhamos uma escola que siga nossas próprias propostas pedagógicas e nossos valores. Na escola funciona o fundamental do primeiro ano ao quinto ano e a creche. Tem também uma extensão do ensino médio. Aqui na nossa escola contemplam desde a creche até o ensino médio; o município com a creche até o nono ano e o ensino médio como uma extensão do Estado [...]. É uma escola que nossos alunos ficam aqui e só sai quando vão para uma faculdade. Inclusive nós temos vários alunos que fazem diferenciados cursos na UFT. Tem vários alunos já formados e outros ainda cursando lá. (Maria Aparecida de Lima. Entrevista oral, 2022).*

A escola quilombola, calcada no compromisso de uma educação problematizadora, deve estar fortemente ligada ao território, à cultura e à história da comunidade. Sendo assim, seu Projeto Político-Pedagógico (PPP) anual deve estar de acordo com a realidade cultural e social do quilombo.

Nas Figuras 15 e 16 temos a antiga escola municipal da comunidade Cocalinho e o novo prédio da instituição inaugurado em 2015.

**Figura 15** - Escola antiga



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

**Figura 16** - Escola atual

**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Segundo dados recentes, o Brasil possui cerca de 5 mil comunidades de remanescentes quilombolas e cerca de 2.300 escolas quilombolas localizadas em quilombos; porém, a grande maioria ainda não possui autonomia para o desenvolvimento da própria pedagogia.

Um levantamento de 2019 aponta que no estado do Tocantins existem apenas duas escolas quilombolas propriamente ditas. Uma delas localiza-se no município de Mateiros; a outra, na Chapada da Natividade. Segundo dados da Secretaria de Educação do Tocantins (Seduc/TO), essas duas escolas trabalham com os mesmos conteúdos disciplinares das escolas tradicionais. Todavia, possuem, em suas grades curriculares, temas que envolvem características próprias das duas comunidades os quais são trabalhados por meio de duas disciplinas: Saberes e Fazeres Quilombolas e Cultura Quilombola.

O Parecer nº 16/2012 do Conselho Nacional de Educação e do Conselho da Educação Básica afirmam que a Educação Quilombola será desenvolvida em escolas próprias que requerem pedagogia própria em respeito à cultura de cada comunidade além da formação específica para os professores observados os princípios da educação básica do Brasil.

Munanga (2009, p. 35) comenta que “quando pode fugir do analfabetismo, o negro aprende a língua do colonizador o que permite interferir na vida social, nos guichês da administração, na burocracia, na magistratura, na tecnologia, etc.”.

A ação da ideologia europeia atuou no campo psicológico pela conversão do negro ao cristianismo. Essa evangelização a serviço da colonização contribuiu de forma eficaz para destruir os valores espirituais e culturais dos negros considerados pagãos. Dessa forma, a sabedoria dos ancestrais negros foi considerada um sinal de paganismo e primitividade (MUNANGA, 2009). Para o autor:

Os missionários executaram verdadeira caça aos feiticeiros, aos bruxos e aos artistas. Muitos objetos de arte e da cultura material foram confiscados pela força. Grande parte deles foi queimada, outra contribuiu para formar e enriquecer os grandes museus metropolitanos, como o Musée de l'Homme, de Paris; o British Museum, de Londres; o Musée Royal de Afrique Central, de Tervuren, Bélgica etc (p. 36).

Homens e mulheres negras foram humilhadas em todos os lugares onde houve confronto ou choque de culturas durante o processo de colonização. Isso ocorreu na África, na Ásia, nas américas, nos campos e nas cidades.

No entanto, nem todas as populações negras na África foram totalmente alienadas e sujeitadas ao jugo dos colonizadores. Felizmente continuaram a praticar uma espécie de resistência passiva, funcionando como um bastão, no qual o patrimônio cultural legado dos ancestrais continuou a ser transmitido de geração a geração. Guardou sua língua e sua arte. (MUNANGA, 2009, p. 44).

O autor ressalta que os negros passaram séculos admirando e imitando os opressores brancos, inclusive chegando a acreditar que de fato eram inferiores.

Essa visão fatalista de muitos negros remete ao pensamento de Freire (1997) quando afirma que os oprimidos têm uma atração irresistível pelos estilos de vida dos opressores o que evidencia seu sentimento de desvalia. Todavia, os negros nem sempre aceitavam a subjugação social e cultural de forma passiva. Bem mais tarde, a tomada de consciência social e cultural por parte dos negros se aflorou no chamado renascimento negro<sup>5</sup>.

A política neoliberal, comungada com a racionalidade capitalista, invade territórios quilombolas subjugando e discriminando veementemente suas religiões de matrizes africanas. Ao longo da história homens e mulheres negras lutaram contra a opressão e a discriminação de suas culturas.

Eles forjaram formas elaboradas de lidar com a vida, com o corpo, assim como expressões musicais múltiplas. Construíram uma estética corporal que está impregnada na cultura do povo brasileiro. Por meio da resistência política, da religião, da arte, da música, da dança e da sensibilidade para com a ecologia o negro produz, participa e vivencia a cultura afro-brasileira. Nos gestos, nos cultos, na expressão linguística, na música, no jeito de ser e viver do brasileiro encontramos a forte presença negra, mesmo que nem todos os brasileiros a reconheçam enquanto tal. (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 139).

---

<sup>5</sup> O renascimento negro foi um movimento cultural nascido no bairro Harlem em Nova York no ano de 1920 por negros e negras que formavam uma elite intelectual afro-americana. Nesse movimento, que marca o retorno da valorização dos costumes dos negros ex-escravos, artistas e intelectuais negros desenvolveram produtos culturais no âmbito da literatura, da música e do teatro a partir de peças teatrais cujos temas se relacionavam aos negros.

Os autores salientam que todos os grupos sociais, em diferentes épocas, construíram formas de se relacionar com o mundo desconhecido para entender o enigma da vida e da morte e o sentido da vida.

Cada grupo produz sua cultura de acordo com suas necessidades e possibilidades, portanto não há como considerar uma expressão cultural superior ou inferior, melhor ou pior do que a outra, o mesmo se aplica à religiosidade. Essa dinâmica própria da cultura acontece de formas variadas, de acordo com o grupo cultural, contexto histórico, político e social em que se vive. Isso pode nos ajudar a entender o porquê de tantas expressões religiosas no mundo (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 140).

Os autores ainda colaboram com a seguinte afirmação:

Os povos ditos dominantes e dominados, ao se encontrarem (ou 'se chocarem') passam por mudanças culturais que afetam a todos, de variadas formas. Porém, é muito comum pensarmos que somente os ditos 'dominados' ou 'colonizados' recebem interferências dos outros grupos, ou modificam seus costumes, crenças e valores em função do contexto de opressão. [...] O processo cultural é dinâmico e a força da matriz religiosa é um fator muito importante na construção das identidades culturais. (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 140).

Munanga e Gomes (2006) nos contam que algumas tradições religiosas de matriz africana se tornaram mais conhecidas do que outras. No Brasil, as culturas religiosas de matriz africana de maior expressão entre os negros são o candomblé, a umbanda e o congado.

Antônio Bispo dos Santos (2015) comenta que, para os europeus cristãos — responsáveis pelos grandes empreendimentos navais do século XV e XVI e pelo início da exploração comercial e cultural da Ásia e das Américas — os negros não tinham alma. Os negros eram apenas coisas. O autor acrescenta que esse pensamento foi impulsionado com a bula papal do papa Nicolau V em 1455 a qual liberava os cristãos para escravizar todos os povos considerados pagãos, como os negros.

Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam os seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus servos, reinos e propriedades. (Bula Romanus Pontifex, Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455 *apud* SANTOS, 2015, p. 28).

Antônio Bispo dos Santos (2015) aborda que, do ponto de vista da Bíblia, o trabalho surgiu como uma espécie de castigo aos homens e que, a partir desse pensamento, podemos entender o caráter ou os fundamentos ideológicos da prática da escravidão no Brasil. O autor discorre que o modelo de sociedade imposto pelas forças hegemônicas na história do Brasil

subjuga o negro e sua cultura. Santos destaca que a hegemonia cristã monoteísta promoveu a opressão e o extermínio cultural das matrizes religiosas africanas, indígenas e quilombolas.

Freire (1997) entende que o opressor oprime a partir da proliferação da visão falsa de Deus. Para o autor os opressores inculcam mitos no imaginário dos oprimidos que, inocentemente, passam a acreditar que sua situação social nada é mais do que a vontade de Deus e que nada podem fazer para mudar essa realidade. O autor destaca que os livros didáticos trazem a ideia de que os africanos se tornaram escravizados porque os indígenas não aceitavam a escravidão. Tal pensamento tenta mostrar, equivocadamente, que os africanos eram dóceis; mas na realidade não era bem isso uma vez que os povos africanos se rebelavam contra a escravidão.

Antônio Bispo dos Santos (2015) narra que a religião monoteísta cristã estava a serviço das forças hegemônicas e foi fundamental para a origem da escravidão negra nas Américas e na Ásia.

Munanga e Gomes (2006) contam que o candomblé recebe nomes diferentes, dependendo das tradições locais: “candomblé” na Bahia; “xangô” em Pernambuco e Alagoas; “tambor de mina” no Maranhão e no Pará e “batuque” no Rio Grande do Sul.

Falando sobre a umbanda, os autores relatam que é uma manifestação cultural religiosa nascida no Brasil com fortes influências das tradições africanas, espíritas e católicas.

Desde o início, as religiões afro-brasileiras formaram-se em sincretismos, na fusão de diferentes elementos culturais com o catolicismo, e, em grau menor, com religiões indígenas. Com a umbanda, acrescentaram-se à vertente africana as contribuições do espiritismo kardecista francês, especialmente a ideia de comunicação com os espíritos dos mortos através do transe, com a finalidade de se praticar a caridade entre os dois mundos, na construção de uma paz eterna. (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 142).

São divindades da umbanda: Iemanjá, Ogum e Oxalá. Munanga e Gomes narram que, há alguns anos,

[...] o candomblé era considerado como uma religião de negros e mulatos, mais frequente, sobretudo, na Bahia e em Pernambuco entre os reduzidos grupos de descendentes de escravos localizados em diferentes locais do país. A partir dos anos 60 do século XX, as pessoas de origem não africana começaram a professar o candomblé. Assim, o candomblé deixou de ser uma religião exclusiva do segmento negro, passando a ser uma religião de todos aqueles que se identificam com seus rituais, normas e cultos (2006, p. 143).

Estas religiões de matrizes africanas, inicialmente praticadas apenas pelos negros, são estigmatizadas pelo preconceito religioso que impera no Brasil embora o candomblé tenha adquirido, nas últimas décadas, muitos adeptos entre pessoas brancas. William (2019)



argumenta que aqueles que acreditam que não existe racismo no Brasil são aqueles que nunca sofreram qualquer discriminação por conta de sua pele. O autor ainda ressalta que “boa parte dos brancos não querem nem ouvir falar de racismo, muito menos admiti-lo como um problema que seus antepassados criaram e eles seguem sustentando e do qual se beneficiam”. (p. 41).

Antônio Bispo dos Santos (2015), ao comparar as religiões de matriz africana com as experiências de um culto religioso em templos cristãos monoteístas, relata que os fiéis (cidadãos) ficam sentados de forma vertical, direcionados para a frente do altar (tribunal do júri), de onde um pregador (juiz), que fala em nome de Deus (da justiça), dita as normas estáticas escritas na Bíblia (código legal), exige ou cobra dos fiéis (cidadãos) comportamentos e ações voltadas para Deus (justiça), alerta que Deus (justiça) punirá os desobedientes e anuncia as possíveis sentenças. O autor relata sobre o caso das experiências culturais praticadas pelos povos de culturas religiosas não cristãs:

Nos terreiros dos povos pagãos politeístas (nas festas), as filhas e filhos de santo (pessoas da comunidade) se organizam circularmente no centro do terreiro (salão de festas) através de quem as deusas e deuses se manifestam, compartilhando a sabedoria da ancestralidade e a força viva da natureza de acordo com a situação de cada pessoa da comunidade. (SANTOS, 2015, p. 40).

Bispo dos Santos (2015) ainda assevera que, sob a ótica da Bíblia, o trabalho é concebido como um castigo aos pecadores. De acordo com essa concepção, a partir do momento em que o homem pecou no jardim do Éden, Deus o castigou obrigando-o a trabalhar. Além de castigar o homem Deus também proferiu um castigo à própria Terra dizendo que, a partir daquele momento, iria produzir espinhos.

Antônio Bispo dos Santos (2015) afirma que a realidade é diferente daquilo que dizem as literaturas dos livros didáticos. Para o autor os afrodescendentes do Brasil não aceitavam a escravidão ou a perda de suas manifestações culturais de forma pacífica. Não estavam conscientes de que eram naturalmente inferiores nem conformados com isso.

No Brasil, houve diversos levantes de negros escravizados contra seus opressores. Os negros defenderam sua cultura ou suas manifestações culturais e lutaram contra a invasão, a expropriação e a subjugação cultural; também lutaram contra a substituição de sua cultura pela imposição da cultura hegemônica.

É sabido que o povo da África, ao chegar ao Brasil, imediatamente se rebelou contra os colonizadores, deles escapando de várias maneiras: adentrando-se pelas matas virgens, reconstituindo os seus modos de vida em grupos comunitários contra colonizadores, formando comunidades em parceria com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes ocupando um território fixo. (SANTOS, 2015, p. 48).

Os processos que levaram a escravização dos negros no Brasil estão diretamente ligados à crescente produção de cana-de-açúcar no período em que o país foi colônia de Portugal. A produção açucareira foi a responsável pelo grande contingente de escravizados trazidos da África.

Os portugueses estabeleceram-se inicialmente na região da Senegâmbia, na Alta Guiné, construindo, antes do século XVII, o forte de Arguim, principal base do comércio de escravos. Fizeram contato com vários reinos dessa região, entre eles Jalofo, Mali, Songai, Tacur e Futa Jalom. (MATTOS, 2008, p. 210).

À medida que esses escravizados chegavam ao Brasil eram levados aos estabelecimentos comerciais para serem vendidos como meras mercadorias.

Os traficantes baianos buscavam os escravos na região ocidental da África, em especial na Costa da Mina, em troca do tabaco produzido na Bahia e os vendiam para os senhores de engenhos ou reexportavam para Pernambuco, Maranhão e para as áreas mineradoras. Na segunda metade do século XVII, no Rio de Janeiro, os escravos eram comercializados no Valongo, um local especial para a venda de escravos recém-chegados da África. Outros africanos eram levados em comboios para cidades do interior ou comprados por tropeiros de São Paulo e Minas Gerais. (MATTOS, 2008, p. 212).

Ao refletirmos sobre as transformações culturais ocorridas, por conta dos processos econômicos globalizantes, percebemos que o sistema neoliberal nega a preservação territorial e cultural dos quilombolas; aliás, pelo que nos parece, os remanescentes quilombolas são vistos por esse modelo econômico atual como um “problema” ou “empecilho” ao que se chama de “desenvolvimento”.

O que bem caracteriza essa atitude, por exemplo, é a falta de interesse do Estado em titular os territórios pertencentes aos remanescentes de quilombo que têm direitos legais sobre a posse de seus territórios. Esse é o caso da comunidade quilombola Cocalinho que luta há vários anos pela demarcação do seu território. Segundo Silva (2019) as transformações culturais ou perdas de costumes ancestrais do quilombo acontecem por conta da perda ou da falta da demarcação do território.

A cultura dos povos afrodescendentes no Brasil influenciou ou contribuiu bastante para os aspectos gerais dos nossos costumes, cultura e tradições. Seja na dança, na música, no idioma ou na culinária a cultura dos ex-escravizados influencia diretamente a cultura nacional, mesmo que setores conservadores possam se incomodar com isso.

Na música brasileira está presente elementos das tradições musicais africanas como o Maracatu, Enredos de Carnaval, Samba e Pagode.

Nas expressões culturais da comunidade quilombola Cocalinho a dança do lindô e a dança do pagode têm influências diretas das batucadas e dos padrões rítmicos africanos. São influências percebidas nos sapateados e nas pisadas executadas nos movimentos dos dançarinos do Pagode e Lindô. A respeito das danças e batuques africanos, assinala MATTOS (2008):

Alguns traços comuns foram notados como o acompanhamento da dança com canto e palmas, à disposição dos participantes em pares ou sozinhos, formando um círculo e se encaminhando em direção ao seu centro no momento da troca dos pares. Dessa forma, o batuque praticado no Brasil seria originário de uma dança chamada 'batuco', praticada pelos povos de Ambriz, do Congo e nos territórios em torno de Luanda. (MATTOS, 2008, p. 178).

Diversos negros de diferentes nações se juntavam para se divertir e compartilhar expressões culturais. Esses encontros de batuques muitas vezes eram incentivados pelos grandes proprietários de terras, pois dessa forma, os proprietários evitavam descontentamentos dos seus escravos. Todavia o poder público não via essas reuniões de batuques com bons olhos. O Estado brasileiro da época reprimia veementemente essas reuniões culturais dos negros. (MATTOS, 2008).

Os negros escravizados no Brasil viam nas batucadas e nas irmandades religiosas um momento para expressar e comungar sentimentos com escravizados de outras regiões.

Sobre a importância das irmandades religiosas e das batucadas para a cultura dos negros escravizados e desumanizados, Mattos (2008) assevera:

A partir da condição social e da convivência com outros grupos foi possível criar novas formas de se expressar culturalmente. Por isso as irmandades são tão importantes quanto qualquer outra forma de expressão, pois permitiram o encontro de africanos que queriam manifestar aquelas que se tornaram também as suas crenças e compartilhar as suas visões de mundo. Todo ano as irmandades realizavam uma festa em homenagem ao santo padroeiro. Era uma ocasião importante para a reunião entre negros, escravos, libertos, africano e crioulos. Essa festa compreendia missas, sermões e procissões. Mas ela não acabava aí, havia música, danças, comidas, desfiles de reis e rainhas ao som de batuques. (MATTOS, 2008, p. 167).

O papel das irmandades e das batucadas foi de suma importância para os negros escravizados e libertos, pois ao comungar costumes, os negros se sentiam um pouco aliviados da desumanidade extrema imposta pelos poderes hegemônicos que os haviam arrancado do seio de suas famílias desde os tempos da África. Nesses encontros, escravizados e libertos se sentiam encorajados para o enfrentamento da opressão com a prática da capoeira a qual era uma luta travestida de brincadeira de roda. A capoeira se constitui em uma luta recheada de golpes de pés, mãos e cabeça como forma de defesa e enfrentamento das condições desumanas em que viviam.

Nesses momentos de curtas alegrias, através das irmandades e das batucadas era possível criar arranjos familiares a partir do compartilhamento de lembranças, gestos, músicas e pensamentos.

No âmbito das irmandades, os africanos encontraram nos irmãos associados os seus parentes de ‘nação’ e construíram um novo tipo de família simbólica, já que a de origem havia sido desmantelada. Ainda no continente africano a escravidão e a diáspora impossibilitaram a continuidade de famílias, mas não destruíram as experiências desses africanos. As ideias de parentesco e de organizações em torno de grupos, mesmo que estes tinham sido recriados em ‘nações’, foram reaproveitadas pelos africanos no Brasil. (MATTOS, 2008, p. 167).

Os batuques eram o momento de os negros, tanto os escravos como os libertos, lembrarem-se de suas ancestralidades africanas e seus costumes antigos. Eram festas realizadas de forma solidária onde, além da diversão, comungavam suas tristezas e suas angústias do dia a dia da dura condição de escravizado. Eram festas que aconteciam nas ruas e nos guetos das cidades, mas sempre sob os olhares atentos e preocupados dos senhores proprietários de terras que temiam rebeliões. Em seus batuques, os negros utilizavam instrumentos musicais ligados às suas ancestralidades como tambores, chocalhos, atabaques e outros.

Outros escravos eram artistas, músicos, escultores e pintores. Tocavam em bandas públicas das irmandades e nas missas nas igrejas, confeccionavam altares e imagens de santos em madeira e pintavam os prédios públicos, residenciais e religiosos. Muitos escravos sabiam tocar vários instrumentos musicais, sobretudo aquele de origem ou influência africana. Eles fabricavam seus instrumentos, entre eles tambores (tocados em festas, rituais religiosos e na prática da capoeira), marimbas feitas de cuia ou cabaça, viola de Angola (uma espécie de alaúde de arco) e urucungo ou rícongô, que provavelmente deu origem ao berimbau. (MATTOS, 2008, p. 112).

No quilombo Cocalinho, a cabaça é um instrumento fundamental para marcar o ritmo do Pagode. Para incrementar a sonoridade do ritmo o tocador ou a tocadora de cabaça põe dentro alguns grãos de milho, feijão, arroz ou mesmo pequenas pedras o que ajuda na harmonia rítmica produzida pelo violão, pelos sapateados dos homens e pelas pisadas das mulheres durante a dança. Maria Aldenora Pereira da Silva tocadora de cabaça do grupo de Pagode narrou em entrevista que a cabaça pode ser de qualquer tamanho. Segundo a entrevistada o ritmo pode ser executado balançando e batendo a mão tanto no corpo como na boca da cabaça.

Entre os afrodescendentes, os negros libertos gozavam de uma relativa liberdade como assevera Mattos (2008, p. 174): “Os libertos conseguiam constituir família e ter uma boa situação financeira para adquiriram bens como imóveis, joias e até mesmo escravos, deixando ainda para seus herdeiros quantias em dinheiro”.

Mattos (2008) ainda assevera que em algumas cidades como Recife, Salvador e São Luís havia os cantos de trabalho onde se encontravam os chamados escravos de ganho. Divididos em “nações”, cada grupo no seu canto (canto dos jejes, canto dos angolas etc.), ficava esperando alguma contratação de seus serviços.

Na culinária brasileira temos influências dos costumes africanos na tradicional feijoada que era feita a partir de restos ou sobras da fartura da mesa dos senhores donos de tudo. Temos também pratos como o vatapá, o baião de dois, o acarajé, a cocada, o angu, o quibebe e a rabada. Temos uma enorme influência africana nos temperos como o óleo de dendê, o óleo de coco e a pimenta malagueta. A cultura de mulheres e homens afro-brasileiros influenciou também o uso e a fabricação de instrumentos musicais de origens africanas.

As contribuições dos negros na cultura geral brasileira também se destacam na influência linguística, na religiosidade, nas artes visuais, na arquitetura e na dança. Na língua portuguesa a cultura negra tem forte influência pela inserção de inúmeras palavras ao nosso vocabulário cotidiano como muvuca, tanga, zumbi, angu, dendê, canjica, capanga, cacimba, jiló, cuíca, caçamba, acarajé, vatapá, moqueca, quiabo, fubá, zabumba, quenga, macumba, bunda, berimbau e muitas outras (MUNANGA, 2006).

Da cultura religiosa afro destaca-se o candomblé, a umbanda e a macumba que são partes do patrimônio cultural do Brasil. Antônio Bispo dos Santos (2015) comentam que as manifestações culturais de matriz euro cristã monoteísta trabalham o coletivo de maneira segmentada enquanto as manifestações culturais dos afros-pindorâmicos politeístas trabalham os indivíduos de forma integrada.

O quilombo Cocalinho possui três segmentos religiosos na atualidade: evangélicos, umbandistas e católicos. Os católicos são a maioria. O padroeiro da cidade é São Domingos de Gusmão cuja imagem foi trazida pelos primeiros habitantes do quilombo. Segundo Silva (2019) as celebrações católicas no passado eram realizadas em um barracão de palha que também era usado como escola.

Atualmente no quilombo Cocalinho tem uma igreja católica, duas igrejas evangélicas e um centro de umbanda. Os centros de umbanda já tiveram maior expressão na comunidade no passado; mas por conta do aumento das igrejas evangélicas aumentaram também os níveis de preconceitos às práticas umbandistas o que culminou com a drástica diminuição dessa prática religiosa no quilombo Cocalinho.

A inserção de novas tecnologias da comunicação e o advento da globalização econômica e cultural têm influenciado a diminuição de práticas culturais religiosas tradicionais no quilombo Cocalinho. O desinteresse pelos saberes antigos parece ser maior entre os mais jovens

por estes serem mais abertos à agregação aos novos valores culturais e à desagregação de antigos costumes. Em uma de suas narrativas, Dona Dora (2022) comenta que na atualidade os jovens católicos do Cocalinho não têm paciência nem mesmo pra rezar os terços da igreja. Há também um desinteresse pela tradicional dança do pagode do quilombo a qual era muito praticada em época de festejos religiosos católicos, todavia aos poucos sua importância vem diminuindo.

### **3.2. Festejos e danças tradicionais no Brasil e no Tocantins**

As danças e festejos tradicionais no Brasil são expressões culturais que são transmitidas de gerações às gerações e no geral são associadas às celebrações ligadas à religiosidade popular. O termo religiosidade popular é comumente utilizado para designar manifestações religiosas que se diferenciam dos cânones das religiões ditas oficiais. O termo também é muito divulgado como sendo tradições religiosas que mistura catolicismo, espiritismo, religiosidade afro e os costumes religiosos indígenas. Assim, o culto aos santos católicos em muitos casos é associado às divindades afros, às romarias e as peregrinações.

A autora Carvalho Messias (2010) em sua tese de doutorado intitulada “As Festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – Tocantins”, comenta que no Tocantins e no restante do Brasil a religiosidade popular é entendida como a religião praticada por pessoas com baixo poder aquisitivo sendo essas pessoas a maioria mestiços e negros. O autor Riolando Azzi (1987, p.66) ao se referir sobre as manifestações religiosas no Brasil escravocrata ressalta que as festas religiosas populares tinham um caráter de um protesto simbólico contra a opressão dos senhores proprietários de seus próprios corpos. O autor assinala que:

Nesse universo profundamente sacral, típico da sociedade colonial, as festas religiosas multiplicavam-se com muita frequência. Essas celebrações constituíam uma forma de restabelecer a confiança na vida diante de tantas inseguranças geradas pela fragilidade dos instrumentos humanos para enfrentar os obstáculos da natureza. Mas, sobretudo, eram um elemento fundamental para que despontasse e florescessem a esperança na vida no imenso território transformado num vasto campo de concentração humana mediante o sistema escravocrata vigente. (AZZI, 1987, p. 66).

As danças bem como os festejos tradicionais são de suma importância na preservação dos costumes de uma comunidade quilombola. Elas são importantes na preservação da identidade cultural pois refletem os costumes, a história, às territorialidades, as simbologias e os saberes dos quilombolas.

Ao venerar seus santos, os afro-brasileiros realizavam romarias, procissões, acendiam fogueiras em seus quintais, dançavam e se divertiam a noite toda. Durante o Brasil colônia a organização das festas populares eram feitas pelas irmandades.

As festas nasceram das formas de culto externo, geralmente à uma divindade protetora das plantações em tempos e locais distintos. No entanto com o advento do cristianismo, tais solenidades foram ressignificadas: A igreja determinou datas que fossem dedicadas ao culto divino, considerando os dias de festa os quais formavam em seu conjunto, o ano eclesiástico. (MESSIAS, 2010, p. 47).

Mary Del Priore (2000, p. 10) em sua obra “Festas e Utopias no Brasil Colonial” argumenta que:

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegrias durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda exutórias à violência contida e as paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A Alegria da festa ajuda às populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças. (PRIORE, 2000, p. 10).

No geral, as danças tradicionais são praticadas a partir de uso de símbolos que caracterizam a comunidade como vestimentas próprias, adereços que fazem parte dos saberes ancestrais, o uso de saias rodadas, de tambores, de instrumentos musicais artesanais como o caso da cabaça, rabeca de buriti, etc. As danças e os festejos tradicionais carregam em si a tradição, as crenças, valores culturais e o modo de interpretar o mundo de um povo.

No Brasil as primeiras manifestações culturais de dança foram praticadas pelos indígenas espalhados por todo o território. Com os invasores europeus que por aqui chegaram em 1500, aos poucos foram acrescentados elementos de suas danças e festas como o próprio carnaval. Com os negros africanos escravizados no Brasil, foram acrescentados novos elementos rítmicos e musicais. Pinto (2001) elenca que essas manifestações culturais com evidentes traços africanos são muito mais que fenômenos meramente acústicos.

A capoeira é um misto de dança com luta e surgiu das brincadeiras corporais dos negros escravizados como um elemento de resistência à opressão imposta pelos colonizadores portugueses. Ela surge como auxílio às fugas e como forma de defesa dos constantes atos de violência cometidos contra seus corpos. Ela representa uma forma de garantir aos escravizados os direitos a seus próprios corpos, a seus próprios movimentos e suas lutas por liberdade. A

capoeira era praticada inicialmente nas senzalas; posteriormente, começou a ser praticada nos quilombos. Conforme Munanga e Gomes (2006):

Os escravizados, nos dias e momentos de folga, nos terreiros das casas-grandes, nas senzalas ou na porta dos mercados, enquanto esperavam para que este se abrisse, costumavam formar círculos e jogavam a capoeira sem, no entanto, ela ser identificada como luta, mas, sim, como uma brincadeira ou jogo. (MUNANGA E GOMES, 2006, p. 155).

A festas ou danças populares brasileiras têm forte influência do catolicismo trazido pelos colonizadores portugueses que aqui chegaram mesclando com os costumes dos povos africanos e os povos indígenas como é o caso da Festa do Divino Espírito Santo, Festa do São João, Carnaval. A Festa do Divino é uma das festas tradicionais mais antigas celebrada em honra ao Espírito Santo considerado pelos católicos como sendo um dos componentes da Santíssima Trindade.

No estado do Tocantins as festas e celebrações tradicionais refletem as crenças e os costumes antigos das comunidades. Das festas tradicionais existentes no estado se destacam a Festa do Divino Espírito Santo a qual é realizada no mês de maio ou junho. A Festa do Divino inclui missas, procissões, danças e comida.

As Cavalhadas acontecem em algumas regiões do Tocantins. Há também a Festa do Peixe e a Festa de São João realizada em junho. Tradicionalmente a Festa Junina é celebrada com danças, fogueiras, música e comidas típicas. Das danças típicas praticadas no estado do Tocantins se destacam as Congadas, danças tradicionais indígenas, a dança Maculelê, a Reisada, o Lindô e o Pagode. Na comunidade quilombola Cocalinho se destacam os tradicionais festejos de São Domingo Gusmão padroeiro, Reisadas, e as danças do Lindô e do Pagode.

A dança Súcia ou Suça é uma das danças típicas do estado do Tocantins. É uma dança tradicional do estado celebrada durante os festejos do Divino Espírito Santo em municípios como Natividade e Monte do Carmo.

A Súcia é uma dança tradicional reconhecida como patrimônio nacional sendo praticada em círculo o que lembra a estética da dança do Lindô, porém na Súcia, o ritmo das músicas tem um pulso mais acelerado em relação às músicas, tanto do Lindô como do Pagode ambos praticados no quilombo Cocalinho. Enquanto a estética musical do Lindô no quilombo Cocalinho é baseada no canto coletivo sem acompanhamento de instrumentos musicais, a Súcia se configura com acompanhamento de instrumentos musicais como tambores, tamborim, viola, pandeiro, cuíca sendo no geral instrumentos construídos artesanalmente. A dança do Pagode da comunidade Cocalinho não é uma dança praticada em círculo e sim a partir da formação de dois



paredões distintos: de um lado mulheres e do outro homens.

O Pagode do quilombo Cocalinho é acompanhado com voz e violão e uma cabaça grande ou uma cabaça pequena. As três formas de danças tradicionais das comunidades do Tocantins como a Súcia da região de Natividades e Monte do Carmo e o Lindô e o Pagode no território do Cocalinho, são formas musicais e danças intimamente ligadas ao catolicismo popular. No quilombo Cocalinho durante a dança do pagode o músico tocador de violão e a tocadora de cabaça não dançam. Diferentemente, os músicos tocadores das cantigas da súcia costumam entrar na roda para cair na folia.

#### 4. SABERES E FAZERES CULTURAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA COCALINHO: “ERA UM FORROZIN AQUI, ACOLÁ E O LINDÔ TAMBÉM”

*Sempre nós divertia na minha infância jogando uma bolinha. Era um forrozin aqui acolá e o Lindô também. Esse Lindô foi passado de papai pra fio [...]. Eu achava bom demais. Nos meus 15 e 16 anos não perdia um forró [...]. Hoje eu me sinto bem demais, num sabe. Sou feliz aqui. Aqui que eu nasci e me criei. Construí minha família aqui, também. [...] Eu acho bom demais aqui. Eu tenho um amor pelo Cocalinho (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).*

##### 4.1 A Reisada: Voz de Deus, minha senhora, receba o Santo Reis

No quilombo Cocalinho a Reisada é celebrada entre 25 de dezembro a 6 de janeiro. No Cocalinho as Reisadas, diferentemente da maior parte do Brasil, são realizadas no período noturno.

*A Reisada nossa é realizada à noite [...]. Começava às 07h da noite a cantar nas casas. A gente chega nas casas, as pessoas que estão acordadas apagam a luz aí fica tudo no escuro e fecha a porta. Aí canta aquelas cantigas de reis até chegar a hora de pedir cantando para os moradores acender a luz. Aí o dono da casa acende a luz e sai para receber a folia do Santo que está ali fora na varanda. (Maria Aldenora Pereira da Silva. Entrevista oral, 2023).*

Segundo uma das nossas interlocutoras a Reisada no quilombo Cocalinho já não acontece porque não tem cantores e nem os tocadores. Em entrevista, Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) comenta que o fato das igrejas evangélicas terem aumentado na comunidade ao longo dos anos contribuiu para a diminuição das práticas culturais religiosas ligadas ao catolicismo popular e suas interfaces no interior da comunidade. Nossa interlocutora comenta que ainda hoje em dia os católicos são a grande maioria no quilombo Cocalinho.

Maria Aldenora Pereira da Silva (2022) relata que antigas tradições religiosas diminuíram na comunidade porque os guardiões desses costumes e também do costume da dança do pagode já faleceram. A entrevistada ainda relata que as pessoas mais novas do quilombo não se interessam por esses saberes antigos. Para a nossa interlocutora, a última Reisada no quilombo Cocalinho foi há mais ou menos sete anos o que colaborou também com a drástica diminuição da prática da dança do pagode. Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) conta que o Pagode era praticado juntamente com as Reisadas. Primeiro fazia o rito da Reisada e em seguida formava-se os paredões de mulheres e homens para o Pagode. Os mesmos foliões que faziam as Reisadas eram os mesmos do Pagode. Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) canta uma das cantigas das reisadas que eram entoadas acompanhada de violão e rabeca:

Ô de casa, ô de fora  
 Voz de Deus minha senhora  
 Voz de Deus minha senhora

Receba o Santo Reis  
 Que anda tirando esmola  
 Que anda tirando esmola  
 E não é por necessidade  
 Não é por necessidade

É cumprindo uma promessa  
 Pois o tempo é chegado  
 Pois o tempo é chegado

#### **4.1.2 O Bolo de Puba ou Bolo na Pedra: “tradição na Semana Caçadeira que é antes da Semana Santa”**

No quilombo Cocalinho também há uma tradição ancestral chamada de Bolo de Puba ou Bolo na Pedra. É um costume realizado durante a Semana Santa que, para driblar as proibições de comer certos alimentos como carnes, tinha se o costume de fazer um bolo de mandioca. A massa da mandioca era enrolada em folhas verdes de bananeira para depois ser colocada sobre uma pedra superaquecida por lenhas para assar. Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) nos conta que ainda há essa tradição no quilombo Cocalinho, no entanto não tem mais ligação com os aspectos religiosos como no passado. Atualmente essa prática cultural ancestral é realizada apenas como uma forma de demonstração para as pessoas curiosas ou estudantes do quilombo.

*Antes era uma tradição. Quando entrava a Semana Caçadeira, que é a semana que a gente começa a procurar as coisas para a Semana Santa, a gente não fazia nada; aí a gente começava a juntar as coisas para comer durante a Semana Santa porque não podia trabalhar. Botava a mandioca de molho para fazer a puba; aí botava no Sol para secar e fazia com óleo de coco babaçu. Fazia o leite de coco babaçu para molhar e amassar a puba. Deixava a pedra esquentando lá no fogo, aí pegava uma folha de banana e forrava a pedra e espalhava a massa; daí pegava outra folha e jogava por cima e deixava assando mais ou menos uma meia hora e depois ia lá e virava o bolo e deixava lá mais meia hora. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

A Entrevistada conta que a tradição do Bolo de Puba na Pedra era feita na quarta-feira da Semana Santa. A prática de assar o bolo na pedra não mais acontece na Semana Santa, porém o quilombo Cocalinho ainda tem o antigo costume de não comer carne durante este período.

#### **4.1.3 A Festa do Divino: “rezava a madrugada toda aqueles benditos”**

A Festa do Divino no quilombo Cocalinho é comemorada durante o dia diferentemente

da Festa da Reisada celebrada à noite. Nossa interlocutora ao relatar sobre a celebração da Festa do Divino na comunidade Cocalinho narra que:

*Começa de manhã às 8 horas saindo da Casa de Rancharia que é a casa da pessoa dona da promessa que faz um banquete e que dá o café da manhã para os foliões aí, antes de sair, canta na casa e depois vai saindo cantando nas outras casas acompanhadas por um violão e um tambor. Quando dá 11 horas, param pro almoço. Quando termina o almoço torna pegar a jornada de novo cantando.* (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).

Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) narrou que a Festa do Divino costumava ser durante três dias seguidos entre os meses de maio a junho. A entrevistada ressalta que “no dia do Divino tem aqueles festejos, aquelas festas, aqueles banquetes com comida para todo mundo. No dia do Divino tem o terço e os agradecimentos para o Santo”. Narra ainda que a Festa do Divino não está sendo celebrada no quilombo ultimamente. Dona Doralice (2022) narrou com tristeza que na atualidade os jovens do Cocalinho não têm paciência de rezar o terço ao ponto de até inventarem desculpas para não participar da reza.

Em suas narrativas, Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) relatou que a tradicional Festa do São João não é mais tão comemorada no quilombo na atualidade, no entanto alguns moradores ainda mantém a antiga tradição de fazer fogueiras em frente suas casas.

Nossa entrevistada comenta que tradições como a Festa do Divino e as Reisadas foram sendo esquecidas pelos mais jovens, assim como ela mesmo. Conta que, depois que a comunidade passou a ser reconhecida como um Quilombo, houve um certo interesse dos mais jovens em resgatar esses costumes ancestrais; todavia, as pessoas mais velhas praticantes desses saberes, por conta da idade avançada, se encontravam debilitadas e não conseguiam repassar estes costumes às novas gerações e nem mesmo conseguiam lembrar das letras das cantigas.

Nossa interlocutora ainda relatou que muitos moradores aparentavam não mais gostar dos costumes das Reisadas ou não davam mais valor a este saber cultural no quilombo Cocalinho. Este desinteresse pelos costumes antigos também foi notado na monografia de Railma Barroso de Sousa (2022) intitulada “A Dança do Lindô: registro e memória no povoado Folha Grossa – Tocantinópolis (TO)”. A autora relata em sua monografia que a prática da tradicional dança do lindô no povoado Folha Grossa tem diminuído drasticamente nos últimos anos por falta de interesse dos moradores. Com a perda de identidade em relação a estes antigos costumes, práticas culturais como a Dança do Pagode, Reisadas e a Festa do Divino estão diminuindo no quilombo Cocalinho.

Desde quando os moradores do Cocalinho passaram a ser reconhecidos como

remanescente quilombolas pela Fundação Palmares, a comunidade, liderada pela Associação dos Moradores tem feito esforços para conseguir conscientizar toda população do quilombo sobre a importância de manter viva os saberes culturais. Num desses esforços em manter viva a cultura local, a Associação dos Moradores, mediante um acordo com a empresa de energia que pretendia usar o espaço territorial do Cocalinho para a instalação de torres de transmissão de alta tensão de energia elétrica; o quilombo conseguiu recursos para a construção do Centro Cultural e assim promover, periodicamente, ações culturais para a afirmação dos saberes e fazeres do quilombo.

No acordo firmado com a empresa de energia elétrica a Associação dos Moradores do quilombo exigiu que todos os trabalhadores que seriam contratados pela empresa para a construção do Centro Cultural fossem moradores do Cocalinho. O Centro Cultural teve sua inauguração entre os dias 04 e 05 de junho de 2008. Na inauguração houve apresentações culturais e exposição do artesanato local. Apesar do renascimento do interesse pela cultura local algumas práticas culturais antigas, como é o caso das Reisadas e a Dança do Pagode foram perdendo a importância no quilombo.

#### **4.1.4 O Levantamento do Mastro: “Na última noite tinham uma tradição de levantar o mastro”**

Anualmente a Igreja Católica realiza o festejo para celebração do Padroeiro São Domingos de Gusmão que é um evento cultural tradicional do quilombo Cocalinho. Oliveira (2018) relata que os festejos do padroeiro na comunidade já foram mais intensos no passado, pois tinham mais elementos ritualísticos do que hoje em dia. Nossa entrevistada memoriza que:

*Todo festejo dele eram nove noites de novena e com rezas. Na última noite eles também tinham uma tradição de levantar o mastro. Eles pegavam aquele pauzão grande e enfiava no chão com um santo na bandeira, aí ficava toda a noite ali rezando. Quando completava a nona noite eles derrubavam aquele mastro e saiam na rua com aquele pau nas costas, [...] andavam só um pouco daí voltavam pra lá. Aí nos dias eles serviam bolo, faziam aqueles banquetes para as pessoas convidadas. Era o bolo de puba, bolo de polvilho e café porque naquele tempo não tinha muita coisa. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

Segundo Oliveira (2018), no ritual de levantamento do mastro, as mulheres entoavam uma cantiga enquanto os homens se encarregavam de hastear a bandeira com a representação do padroeiro. Durante a cerimônia de hasteamento da bandeira, as mulheres cantavam:

Que mastro é aquele que vai se levantando  
É o senhor de todos os santos que está se festejando

Viva, oh viva  
Segura a bandeira  
Não deixa cair no chão

Nossa interlocutora reclama que: “tem muitos aqui [...], esses meninos aí de 20 e 25 anos que nunca nem ouviu falar em levantamento do mastro. Ouviram falar agora pois agora tem a professora aqui da escola que leciona uma matéria e dá aula sobre isso.” (MARIA ALDENORA PEREIRA DA SILVA, INTERLOCUTORA, 2023). Na Escola Municipal Emanuel há uma professora moradora do quilombo Cocalinho que leciona uma disciplina sobre a cultura do quilombo há mais ou menos 4 anos numa tentativa de manter viva a identidade cultural da comunidade.

#### **4.1.5 Celebrações do Dia da Consciência Negra: Perspectiva de afirmação da identidade do povo quilombola do Cocalinho**

O Dia da Consciência Negra no Brasil, comemorado em 20 de novembro, acontece várias ações que objetivam combater o preconceito contra mulheres e homens negros, fato tão presente no país. É o dia de reacender os debates sobre a necessidade de mitigação dos preconceitos raciais que põem os afrodescendentes à margem da sociedade brasileira, deixando-os em desvantagem em todos os aspectos sociais. Representa a luta dos afrodescendentes brasileiros contra o preconceito às suas culturas, identidades e representações. Representa a luta contra a opressão e a invasão de territórios quilombolas por parte dos grandes latifundiários apoiados pela política neoliberal. Também consiste na luta em favor da demarcação do território quilombola.

O Dia da Consciência Negra foi instituído pela Lei nº 10.639/2003, no governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Foi acordado que o Dia da Consciência Negra corresponderia à data do assassinato de Zumbi dos Palmares, em 20 de novembro de 1695. Zumbi liderou, por vários anos, o Quilombo dos Palmares, enfrentando as forças hegemônicas de sua época em várias batalhas travadas em defesa do território e da liberdade dos quilombolas.

No quilombo Cocalinho, o Dia da Consciência Negra é festejado todos os anos. O ano de 2021 foi marcado pelo retorno das celebrações depois de 2 anos sem comemorações devido às restrições decorrentes da pandemia da Covid-19.

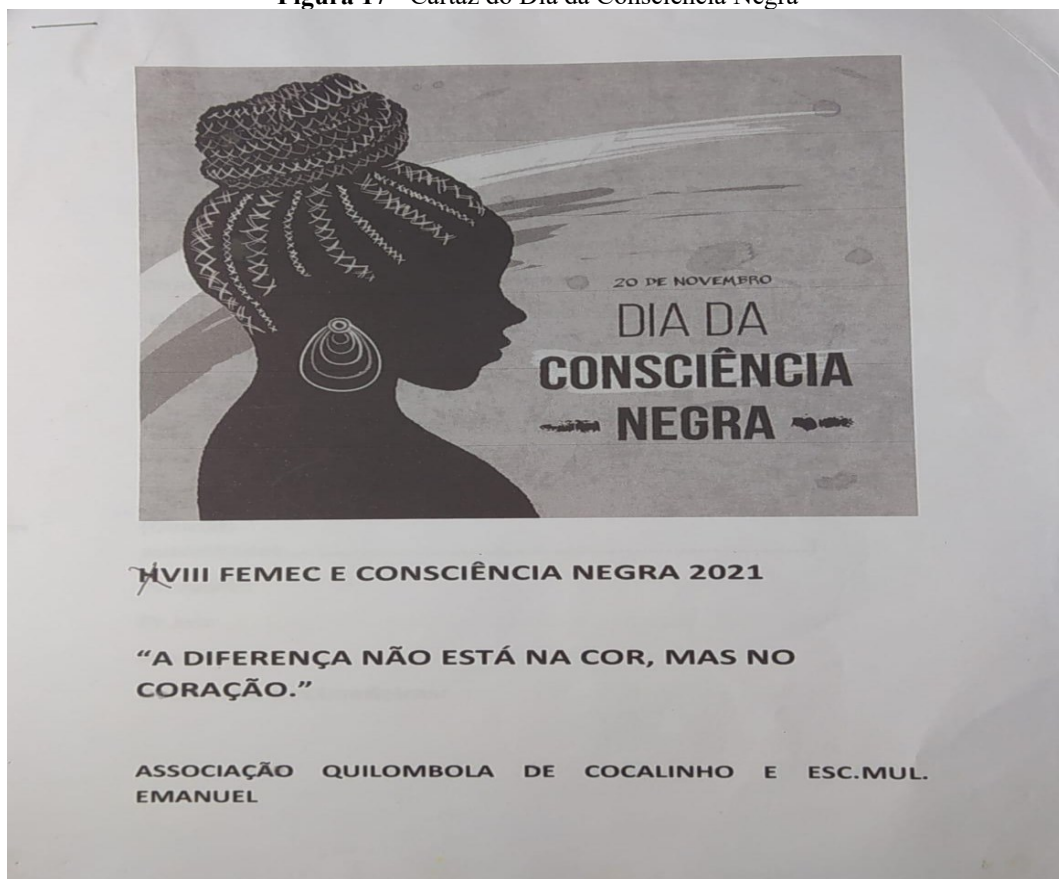
A celebração de 2021 deu-se em um sábado de chuva fina que não atrapalhou as atividades realizadas. A passeata de início da programação estava prevista para as 17h, mas ocorreu por volta das 17h35min. A direção da festividade ficou a cargo da Associação dos

Quilombolas e da Escola Municipal Emanuel. Em entrevista, a diretora da escola Emanuel, Maria Aparecida de Lima, relata que:

*No PPP da escola 2022 tem ações voltadas para a cultura e a pesquisa em relação às nossas raízes. Está exposto as ações culturais nos painéis da escola. Nós sempre temos ações como o 20 de novembro que é o Dia da Consciência Negra; ações que lembram os costumes que temos durante a Semana Santa a qual as pessoas costumam fazer o bolo assado na pedra, na sexta-feira se dança a dança do lindô que é uma das danças culturais da comunidade também. Nós estamos sempre trabalhando para que os nossos alunos mantenham as nossas raízes. (Maria Aparecida de Lima. Entrevista oral, 2022).*

A Figura 17 traz a imagem do cartaz de divulgação das festividades do dia.

**Figura 17** - Cartaz do Dia da Consciência Negra



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

A passeata foi acompanhada por um pequeno trio elétrico que ia na frente da multidão. Com um microfone sem fio em mãos, Maria do Espírito Santo, ex-presidente da Associação dos Moradores do Cocalinho, prestava homenagens às matriarcas e condolências aos moradores já falecidos.

**Figura 18** - Passeata do Dia da Consciência Negra



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

*Vamos homenagear o saudoso Edmar. O compadre Edmarzinho foi uma pessoa que foi da Associação, era da comunidade, era uma pessoa muito querida, engraçada, carismática que muito nos alegrou com suas brincadeiras. Triste partida foi a sua. Nossa comunidade não esqueceu você. Você continua presente nos nossos corações. Vamos dar uma salva de palmas à família que está aqui [...]. (Maria do Espírito Santo, 2021).*

Os caminhantes pararam em frente à duas residências próximas uma da outra prestando homenagens.

*A nossa mensagem para duas famílias aqui presente [...] Nós estamos aqui com os nossos corações partidos pensando na nossa irmã Divina Lúcia que nos deixou e ela muito nos contagiou com suas gargalhadas. Uma pessoa alegre [...] e, aproveitando também, vamos homenagear a família do irmão Paulo Neves. Homem de bem, família maravilhosa, mas que o coronavírus nos tirou [...]. (Maria do Espírito Santo, 2021).*

Houve também uma parada em frente à casa de uma das matriarcas da comunidade, Dona Maria José da Conceição ou Mulher do Rock que estava ali sentada em uma cadeira de rodas em frente à sua residência.

*Mulher guerreira. Uma das primeiras mulheres a chegar aqui na comunidade. Matriarca que por muitas e muitas vezes intercedeu, defendeu essa comunidade através dos seus terços longos. Quantas e quantas vezes que nós jovens reclamávamos que os terços dela era demorado que faltava não acabar. Mas isso, tia, nós só temos a agradecer a senhora [...]. Com 97 anos temos orgulho de ter a senhora aqui na nossa comunidade [...]. (Maria do Espírito Santo, 2021).*

A passeata seguiu assim: prestando homenagens. Quando os caminhantes pararam em frente à casa de outra matriarca, apesar da idade avançada, Dona Doralice ou Dona Dora cantou com muito entusiasmo e potência vocal a música “Salve a Princesa Isabel” cujo tema era a libertação dos escravizados, sendo acompanhada em unísono pelos caminhantes presentes.



Liberdade! Abre as asas sobre nós...  
 Salve a princesa Isabel  
 Deu liberdade a todos  
 Foi no dia 13 de maio  
 Preto não é mais lacaio  
 Preto não tem mais senhor  
 Foi no dia 13 de maio  
 Preto não é mais lacaio  
 Preto não tem mais senhor  
 Desde o dia em que a princesa assinou  
 A Lei Áurea concedendo abolição  
 Preto teve o direito de ser cidadão  
 Hoje o preto pode ser doutor  
 Deputado e senador  
 Não há mais preconceito de cor!

Ao terminar o seu canto Dona Dora é aplaudida pela multidão e, em seguida, é homenageada pela locutora que liderava os caminhantes:

*Dona Dora é batalhadora. Criou seus filhos e seus netos trabalhando de doméstica nas casas [...] lavando e passando roupas. Dona Dora por muitos chamados de Tia Dora ou Mãe Dora foi uma parteira de mão cheia. Ajudou as mulheres dessa comunidade a terem os seus filhos. Ela fazia isso com muito orgulho. Teve um papel importantíssimo para o Cocalinho ser reconhecido como remanescente de quilombo [...]. (Maria do Espírito Santo, 2021).*

Na caminhada, uns se protegiam da chuva fina com guarda-chuvas, outros não. O sistema de som do trio elétrico tocava músicas com temas voltados à crítica ao sistema opressor hegemônico. Todos cantavam em uníssono temas como o Irá Chegar, do grupo PJ & Raíz:

Irá chegar um novo dia  
 Um novo céu uma nova terra um novo mar  
 E nesse dia os oprimidos a uma só voz irão cantar  
 Na nova terra o negro não vai ter corrente  
 E o nosso índio vai ser visto como gente  
 Na nova terra o negro, o índio e o mulato, o branco e todos vão comer no mesmo prato  
 Na nova terra o fraco, o pobre e o injustiçado serão juízes deste mundo de pecado  
 Na nova terra o forte, o grande e o prepotente irão chorar até ranger os dentes  
 Na nova terra a mulher terá direitos  
 Não sofrerá humilhações e preconceitos  
 O seu trabalho todos irão valorizar das decisões ela irá participar  
 Na nova terra os povos todos irmanados  
 Com sua cultura e direitos respeitados  
 Farão da vida um bonito amanhecer  
 Com igualdade no direito de viver

Esse e outros temas musicais, cantados pelos caminhantes da passeata, são parte da luta no âmbito social e cultural contra a racionalidade capitalista neoliberal. São lutas em favor da política do comum que almejam um futuro não capitalista e com novas formas de democracia.

Por volta das 18h20min foi servido o jantar para todos os presentes no Centro Cultural. Após o jantar procedeu-se à composição da mesa que foi constituída pelos seguintes membros: a presidenta da Associação Quilombola, o secretário de Assistência Social, a coordenadora da Escola Municipal Emanuel, o diretor da Escola Estadual Anaídes Brito de Miranda, a diretora da Escola Municipal Eurípedes Pereira Lopes, a secretária de educação do município, o vereador e quilombola José Carlos, a prefeita e o vice-prefeito do município e dois pastores evangélicos.

Após a composição da mesa, às 19h45min, as apresentações culturais tiveram início com uma mística realizada por um grupo de oito remanescentes do quilombo Cocalinho; esses adentraram o salão do Centro Cultural trazendo em mãos instrumentos representativos da ancestralidade da comunidade como um quibano representando a colheita do arroz, uma trouxa de roupas na cabeça representando o antigo costume de lavagem de roupa nos córregos da comunidade; outros integrantes carregavam um machado e um jacá no ombro representando costumes antigos; carregavam uma Bíblia aberta nos braços, um violão pendurado no pescoço e uma imagem de uma pomba branca com asas abertas representando a presença da religião de matriz africana na comunidade. Uma outra componente trazia nas mãos a imagem dos três reis magos adorando Jesus e, por último, um integrante da mística estendia um grande cartaz com os seguintes dizeres: “caminhar, defender os direitos, viver a alegria do evangelho, anunciar a boa notícia da libertação”.

**Figura 19** - Mística de abertura das celebrações do Dia da Consciência Negra na Comunidade Cocalinho, 2021.



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2021.

Seguindo as apresentações culturais da noite, houve uma apresentação de um grupo de canto coletivo composto por estudantes do Ensino Fundamental da Escola Municipal Emanuel

seguido pelos grupos de dança “As Pretinhas”, o grupo de coreografia “Identidade” (Figura 20) e uma roda de capoeira da comunidade. Logo após teve a apresentação do desfile infantil dos estudantes do 1º e do 2º ano e dos estudantes do 3º ao 5º ano. A seguir houve a apresentação de uma peça de teatro e o desfile de beleza negra adulto.

**Figura 20** - Grupo de coreografia do Cocalinho.



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2021.

Às 21h33min foi a vez da apresentação da dança do lindô que nos pareceu ser o momento mais esperado da noite. Os 20 componentes — 10 mulheres e 10 homens — dançaram o Lindô por 40 minutos diante de um público atento e empolgado. Na ocasião, percebemos que não houve apresentação do grupo da dança do pagode.

#### **4.1.6 A Dança do Lindô no Quilombo Cocalinho: “É tudo bem ensaiadinho na hora de começar e na hora de encerrar”**

O ato de dançar é uma das mais antigas expressões humanas e faz parte das mais diversas culturas ao longo da história. A dança é uma construção social e simbólica expressada numa dada cultura. Ela aproxima indivíduos que se comunicam através dos movimentos dos corpos (RIBEIRO, 2008). Através da dança, mulheres e homens se posicionam na vida externando suas experiências de vida e suas identidades culturais.

Organizadas pelas sociedades, [...] as danças eram usadas como instrumentos de manifestações de temores, de rituais festejando a natureza, de mudança de vida social, rituais de passagens. Assim, a dança pode ser caracterizada como uma das manifestações sociais. (RIBEIRO, 2008, p.11).

Atualmente no estado do Tocantins é impossível falar da dança do lindô sem se referir ao quilombo Cocalinho sendo este quilombo uma referência no Estado em se tratando desta dança tradicional trazida do Maranhão pelos primeiros moradores oriundos de São Domingos e Caxias no final da década de 1950. É através da dança do lindô que a comunidade Cocalinho se mostra para o mundo.

Dona Maria Francisca Pereira da Silva, 67 anos, dançarina de Lindô da cidade de Imperatriz no Maranhão, em colaboração para a pesquisa intitulada “Dança do Lindô: uma tradição transmitida do Leste para o Sul do Maranhão” de Filho et al., (2011), em entrevista relata que dançarinos do Lindô, ainda em Caxias no Maranhão, aprenderam dançar com parentes antigos como avós tios e vizinhos dos povoados de Caxias. Estes dançarinos comentam que conhecem as origens do Lindô. Dançarinos mais velhos afirmam que seus pais aprenderam dançar o Lindô com os escravos e narram que a dança do lindô veio de Portugal para o Brasil em 1772 especificamente na região de Caxias. Segundo relatam, em Portugal o Lindô era conhecido por lindo se transformando mais tarde em Lindô.

No Lindô praticado na região de Imperatriz no Maranhão é usado tambores para acompanhar as músicas que fazem parte do cancionário da dança. Diferentemente, o Lindô praticado no quilombo Cocalinho não se usa instrumentos musicais melódicos ou percussivos para acompanhar as cantigas. Para marcar o ritmo os dançarinos e dançarinas sapateiam elaborando ritmos que lembram as batucadas feitas em tambores.

No quilombo Cocalinho, apesar do avanço ou do crescimento das igrejas protestantes nas últimas décadas, a maioria dos moradores se considera católico, todavia moradores relatam que os membros das igrejas evangélicas agem de forma respeitosa aos costumes antigos do quilombo, costumes estes ligados ao catolicismo popular e suas interfaces culturais.

O Lindô — ou a brincadeira do lindô, ou a dança do lindô — é uma das expressões culturais mais significantes da comunidade quilombola Cocalinho sendo uma referência no estado do Tocantins. A dança foi levada para o Cocalinho pelo saudoso Zé Preto (José Pereira da Silva) e sua esposa Dona Chica (Francisca Maria da Conceição).

Maria Aldenora Pereira da Silva, filha do Zé Preto e Dona Chica, é uma das guardiãs dos saberes ancestrais do quilombo Cocalinho. Ao memorizar as origens da dança do lindô no quilombo Cocalinho, nossa interlocutora narra que:

*Foi o meu pai que também trouxe o Lindô. Ele apreendeu no Maranhão. Essa dança é do Maranhão. Ai como ele veio pra cá, ele já trouxe de lá. Chegou aqui ele passou a ensinar as outras pessoas. Como era uma diversão eles passaram a dançar naqueles grupinhos de pessoa na Semana Santa, às vezes nas noites de lua cheia ou lua bonita. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

Para a remanescente de quilombo Silva (2019), o Lindô é o símbolo principal do quilombo Cocalinho sendo a única expressão cultural de tradição ainda muito forte no quilombo. O Lindô no quilombo Cocalinho ainda desperta interesse de criança, jovens e adultos ao contrário de outros costumes que foram sendo esquecidos com o tempo. No quilombo Cocalinho o Lindô é praticado por crianças e adultos havendo grupos específicos para crianças e veteranos.

**Figura 21** - Grupo de lindô de crianças do quilombo Cocalinho em 26 de maio de 2023



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

O grupo dos veteranos é o que mais representa o Lindô fora do território do quilombo Cocalinho. Os veteranos do lindô costumam se apresentar em celebrações culturais em várias partes do estado do Tocantins.

No passado, a dança do lindô era mais expressada nos dias da Semana Santa e no dia do padroeiro da comunidade ocasiões em que os dançarinos costumavam brincar durante a noite inteira parando a brincadeira apenas nos primeiros raios de sol do Sábado de Aleluia. Atualmente, o Lindô é praticado nos eventos religiosos católicos; todavia, não com a mesma intensidade de décadas atrás.

*Quando era na sexta feira da paixão eles festejavam na semana santa. Meu avô e minha vó eram muito religioso e aí na sexta feira da paixão eles colocava sentinelas. Tinha um monte de santo lá [...]. A noite ninguém dormia na sexta feira. Ali rezavam um terço a boca da noite e aí o pessoal mais velho saia ali mesmo no terreiro. Aí nós*

*brincava de roda, brincava de lindô. Quando dava de uma pra duas horas da manhã ou três ou quatro da manhã começava a reza. Rezava a madrugada toda aqueles benditos. Amanhecia o dia naquela reza. [...].* (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).

Nos dias atuais, a dança do lindô também é realizada durante as celebrações do Dia da Consciência Negra, no salão do Centro Cultural da comunidade e em noites culturais promovidas pela Escola Municipal Emanuel. Nesses eventos, o Lindô é praticado acompanhado pelas palmas dos que ali assistem a apresentação.

As celebrações do Dia da Consciência Negra na comunidade quilombola Cocalinho é uma ação cultural de grande repercussão que atrai apreciadores de toda região. Essas celebrações são organizadas pela Escola Municipal Emanuel e pela Associação dos Quilombolas.

**Figura 22** - Grupo de veteranos do Lindô na Celebração do Dia da Consciência Negra, 2022



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2022.

O dançarino do grupo principal ou do grupo de veteranos do Lindô, Aleriano Pereira da Silva (2022), que também é filho do saudoso Zé Preto e Dona Chica, na ocasião da entrevista nos contou que o grupo já ganhou um prêmio de 10 mil reais em Palmas/TO em um evento cultural há alguns anos. O grupo passou 2 anos sem se apresentar por conta das restrições da pandemia da Covid-19 que afetou a realização dos tradicionais eventos culturais da comunidade. Recentemente, mais precisamente em novembro de 2022, o grupo fez uma apresentação na UFNT no Campus de Araguaína e em 2019 participou da Jornada Universitária (JURA) do Curso de Educação do Campo na UFNT no campus de Tocantinópolis.

Aleriano Pereira da Silva (2022) relatou em entrevista:

*O Lindô aqui no Cocalim é muito bom. Eu gosto demais do Lindô. Pra mim é bom demais ainda mais quando vem gente de fora ou quando nós vai apresentar em outra cidade. A gente parece que vai com mais cuidado pra gente não errar. Sempre falo pros nosso companheiro do nosso grupo: 'vai ter gente de fora e hoje nós vamo fazer de tudo pra gente não errar. O Lindô, se desencabecear um, todo mundo erra. O porém do lindô, é isso aí. Se o primeiro errar, todo mundo erra. Tem que ter ensaio por obrigação; inda mais quando se sai pra fora. Aí tem que ensaiar pelo menos duas vez por semana ou uma vez, pois se errar um, erra todo mundo [...]. É tudo bem ensaiadinho na hora de começar e na hora de encerrar. (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).*

O entrevistado, ao ser perguntado como acontece o erro na hora da dança do lindô, relata:

*É que muita vez tu vai entrar no lado errado e você vai rodando daqui pra lá e muitas vezes a muié já vai voltar pra pegar outra muié. Então o homi volta pra pegar outro homi e aí não pode acontecer esse tipo de coisa. Tem que seguir pra frente. Tem que ser duas rodada aí larga a muié pra lá e a muié vem pra cá e o o homi vai pra lá; aí se voltar os dois pra cá aí quem tá lá já se perdeu também. (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Com cancionero variado, as cantigas do lindô são cantadas em uníssono por mulheres e homens componentes do grupo e às vezes são entoadas melodias com letras improvisadas.

*Na época do meu pai vejo diferença é só nas músicas. As músicas têm diferença na época do pessoal mais velho que dançava pois eles eram mais sábios. Na música do lindô eles cantavam verso, eles falavam poemas e entravam assim tudo na música. Eles faziam repente na mesma hora, improvisavam e criavam ali e dava certo. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

Nossa entrevistada nos conta que o ato de fazer improvisações, criando letras de lindôs durante a dança, é algo muito criativo. Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) relata que versos de cantigas do lindô são educativos.

*O Lindô pra mim é uma forma de educação porque a gente dançando o Lindô, nesses repentes que a gente cria, dá pra aconselhar uma pessoa e ao mesmo tempo. Se você quiser, joga uma piada no outro durante a brincadeira; dançando você joga uma indireta [...]. Naquela época era bom porque a pessoa que você queria jogar uma indireta, a pessoa já respondia de lá dançando e cantando. De lá ele entendia que era com ele. A pessoa que eu não gostasse eu falava um repente ou um verso jogando uma piada ou uma indireta [...], aí ele respondia. Eu achava bom demais. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

Nossa interlocutora conta que o costume de improvisar versos e provocar o outro durante o Lindô se perdeu com o tempo. A entrevistada relata que hoje em dia as músicas cantadas na hora da dança já são pré-estabelecida em um repertório variado. Ainda segundo Maria Aldenora Pereira da Silva (2023) são poucos os dançarinos cantadores que se arriscam a

improvisar versos hoje em dia.

Por outro lado, Aleriano Pereira da Silva (2022) relata que ainda existe o hábito de fazer os repentes durante a prática do Lindô; mas quando há apresentações em eventos nas cidades, o grupo não faz o repente porque o tempo é curto. O interlocutor ainda relata que, para não se esquecer das letras das várias músicas cantadas durante a dança do lindô, os dançarinos têm o costume de anotar em um pedaço de papel. O entrevistado conta que fica alguém do grupo responsável para olhar no papel a letra dos lindôs e repassar para os outros componentes no ato da dança. A pessoa que fica com as letras são os responsáveis por iniciar o canto ou a sequência das cantigas. Quando o puxador inicia uma nova música, de imediato todos os 20 participantes cantam juntos. No caso, o puxador, por assim dizer, é a pessoa que tem o repertório em um pedaço de papel e sua função é iniciar a sequência das várias músicas que se seguem. No geral, as músicas são curtas e com refrões bem evidentes, todavia com melodias diferentes umas das outras.

A dança é praticada pelos pares e o ritmo é marcado pelo sapateado e as pisadas. No decorrer da dança os pares são trocados. Como já dito anteriormente, enquanto se dança, as músicas do repertório são cantadas em uníssono pelos participantes do grupo sem acompanhamento por instrumentos musicais melódicos ou harmônicos. Os cantadores são os mesmos dançantes que usam apenas os pés para fazer o acompanhamento, diferentemente da dança do pagode da comunidade que exige um acompanhamento de um violão e uma cabaça.

A música e a letra que dão vida à dança do lindô são executadas com bastante alegria e entusiasmo por todos os participantes. As letras das músicas retratam o dia a dia da comunidade.

Aleriano Pereira da Silva (2022) relata que alguns dançarinos costumam beber um pouco de cachaça para dar uma esquentada no corpo e melhorar o sapateado; no entanto, afirma que não se deve beber demais senão atrapalha a concentração.

*O Lindô fica melhor quando o cabra toma uma. Bebendo uma pinguinha, mas não pra se embebedar. Aqui acolá é: 'ei, vamos pular um lindô?' Então leva um lito de pinga e esconde lá'. Daí vai de um por um tomar uma e volta pra dentro da roda. [...]. (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Como já dito no texto, são várias as cantigas que fazem parte do repertório do Lindô. Cada uma com uma melodia e letra diferente sempre com melodias alegres e descontraídas:

#### Cantiga 1

O Cajueiro arriba o galho  
Cajueiro abalou  
Deixa meu gado passar  
Que ele vem de muito longe  
Vem do sertão pra Ceará



No passado, durante a Semana Santa, eram proibidas as festas na comunidade. Nas noites de Sexta-Feira Santa todos tinham que ficar a noite inteira acordados. Desse modo, para espantar o sono, o Lindô era dançado durante toda a noite.

*Nós pulava mais na Sexta-Feira Santa. Começava nove horas e terminava meia noite porque tinha uma reza que é uma tradição aqui de muitos anos da gente. A reza quando não é na igreja é aqui na casa da mãe. Aí amanhece o dia. Aí a gente vai até uma hora ou duas horas no Lindô e aí para. Daí vamo rezar até amanhecer o dia.* (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).

A dança do lindô é organizada em duplas. As duplas, que não são fixas, são formadas por um homem e uma mulher que no decorrer da dança vão trocando seus pares formando novos pares à medida que caminham e dançam em círculo como numa brincadeira de roda.

**Figura 23** - Grupo do lindô veterano na celebração do Dia da Consciência Negra, 2021



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2021.

Alguns lindôs são cantados de forma responsiva em que há um diálogo musical entre um cantador solo que dialoga musicalmente com os outros cantantes:

### Cantiga 2

Ô Nêga malvada, tu matou meu gavião  
 Ô Nêga malvada, tu matou meu gavião  
 Foi tu Nêga?  
 Não foi eu não  
 Foi eu não  
 Foi tu Nêga que matou meu gavião

No geral, os homens vestem calças pretas e camisas brancas, mas às vezes usam roupas quadriculadas em tom de azul e as mulheres vestem blusas pretas e saias rodadas com bolinhas.

Filho et al, (2011) comenta que o Lindô praticado em Imperatriz no Maranhão os brincantes, por assim dizer, utilizam vestimentas brilhantes, cores fortes e saias coloridas.

Durante a dança do lindô o papel dos homens é manter o ritmo com o sapateado firme e forte dentro do pulso da música. As mulheres também sapateiam marcando o ritmo, mas com menos intensidade do que os homens; no entanto, os seus sapateados ou pisadas se harmonizam com o ritmo dos homens no pulso firme da música e da dança.

As letras das cantigas que compõem o Lindô tratam de histórias diferentes. Alguns lindôs dançados no quilombo Cocalinho são executados com mais intensidade em comparação a outros, como o caso do lindô Pau Pereira que segundo Aleriano Pereira da Silva (2022) essa cantiga faz referências ao seu falecido pai José Pereira da Silva mais conhecido com Zé Preto:

### Cantiga 3

Pau Pereira  
 Pau Pereira  
 Pau da sua opinião  
 Todo pau fulora e cai  
 Só o do Pereira não

Seu Zé Preto foi um dos moradores do quilombo que mais lutou e encorajou os moradores a lutarem pela defesa do território frente as constantes ameaças de invasões por parte dos grandes latifundiários; além disso, Zé Preto e sua família foram os introdutores da dança do pagode e da dança do lindô sendo ele o tocador de violão e cantador das cantigas que fazem parte do repertório do Pagode do Cocalinho.

Bonilla (2019) comenta que esta cantiga Pau Pereira também é entoada na Roda Chata a qual é uma manifestação cultural praticada no quilombo Mumbuca que também envolve música, dança de roda e improvisos; todavia, pelo que percebemos, há uma pequena variação na letra e na melodia em comparação ao Pau Pereira cantada no quilombo Cocalinho.

No quilombo Cocalinho, o Lindô é passado das gerações mais velhas para as mais novas. Para Silva (2019) durante muito tempo apenas os adultos dançavam o Lindô; a partir do momento em que a prática do Lindô estava ficando dispersa pelos praticantes da comunidade, os adultos resolveram ensinar as crianças formando um grupo mirim de dança. Essa atitude dos adultos demonstra a preocupação do quilombo em manter viva a tradição da dança do lindô. Em entrevista, Aleriano Pereira da Silva (2022) narra:

*A juventude hoje se tivesse um incentivo maior as coisas miorava mais um pouco em termo do Lindô. Hoje mesmo aqui na nossa comunidade vamo colocar 10% que não gosta mais, o resto tudo gosta do Lindô. Eles dizem tipo um rancismo que isso é festa de nêgo, mas esse pessoal não é da nossa geração. São pessoas que chega de fora. É*

*o pessoal que chegou por último do que nós, aí ficou esse tipo de coisa.* (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).

Hoje em dia, durante a dança do lindô, é comum que tanto os mais velhos como os mais novos, formem pares. Isso evidencia o caráter democrático da prática do Lindô corroborando com o pensamento de Antônio Bispo dos Santos (2015) o qual comenta que, nas tradições culturais dos negros, não há espaço para o sentimento de superioridade; todos têm liberdade para se expressarem independentemente da idade ou gênero. Aleriano Pereira da Silva (2022) conta que, quando um dançarino adulto do grupo de lindô veterano não acha outro adulto para completar o número de participantes homens, ele chama uma pessoa mais jovem e perguntam se ela dá conta de dançar com os veteranos; ou seja, não existe regra que impeça uma pessoa de pouca idade participar do grupo de veteranos do Lindô. A regra é saber todos os movimentos, os passos, as letras das músicas e as gingas.

#### Cantiga 4

Eu vou no gai por debaixo da raiz  
 Eu vou no gai por debaixo da raiz  
 Vai num gai que eu vou no outro  
 Por debaixo da raiz.

O Lindô, para os moradores do quilombo Cocalinho, é uma expressão cultural que servia e serve para diversão na comunidade. Para os mais velhos, o Lindô era e é o principal meio de entretenimento. No passado não havia luz elétrica na comunidade e, conseqüentemente, não havia televisão; sendo assim, era comum os mais antigos começarem a diversão com a dança do lindô a partir das 18h indo até o amanhecer do outro dia.

Com a chegada da energia elétrica veio também a televisão que mudou os hábitos. Segundo os moradores, atualmente, com a tecnologia dos *smartphones* e seu intenso uso na comunidade, a prática do Lindô — uma das poucas maneiras de diversão para os quilombolas no passado — tem diminuído enquanto atividade ligada ao entretenimento.

Segundo contam os moradores mais antigos, a prática do Lindô era o momento em que rapazes e moças aproveitavam para iniciar um namoro, pois o estilo da dança colaborava com a aproximação corpo a corpo por meio dos abraços e dos rodízios de casais que faziam e fazem parte dos movimentos da dança. Essa característica da dança do lindô é comentada por Aleriano Pereira da Silva (2022) na ocasião da entrevista. Aleriano afirma que, quando o rapaz estava interessado em uma moça, era durante a dança do lindô que ele tinha a chance de paquerá-la. Era o momento do rapaz se aproximar da moça e vice versa por meio de movimentos, trocas de olhares e toques dos corpos mostrando que estava a fim de namoro. O entrevistado ainda nos

conta que, além de tentar cheirar a moça durante o Lindô, muitas vezes o rapaz mudava as regras da dança- como os toques de mãos - para tentar se aproximar ao máximo de sua pretendente. No entanto, essa ousadia era repreendida pelos outros participantes da brincadeira que alegavam que o rapaz estava atrapalhando a dança.

*A gente ia dançar o Lindô e abraçava e, quando o cabra estava mais afim, já chegava querendo cheirar escondido; aí tinha delas que ficava querendo e deixava encostar, mas dizia: ‘não, não é assim não. Tem que pedir primeiro o pai’ [...]. Muitas vezes as moças também queria e dava o sinal beliscando a costela do cabra pro cabra ficar mais animado; aí na outra rodada ele chegava mais bacana nel; aí quando terminava o Lindô já saía os dois pegando na mão porque naquele tempo não é que nem hoje. Deixava a moça na casa do pai dela e voltava, mas talvez o pai dela nem sabia. Aí com o tempo você ia lá pedir: ‘rapa, eu posso namorar com sua fia?’ (Aleriano Pereira da Silva. Entrevista oral, 2022).*

Nosso interlocutor, dançarino do Lindô, ainda afirma que os meninos de hoje já não têm essa ousadia de “chegar” nas moças.

#### Cantiga 5

Eu rodei, rodei  
Rodei pelo laço  
Na fita amarela  
Eu rodei, rodei  
Rodei pelo laço  
Na fita amarela  
Ô menina me dá um beijo  
Rodei pelo laço  
Que eu te dou o meu amor  
Rodei pelo laço

. A dança do lindô é praticada em outras regiões do estado do Tocantins como por exemplo em Muricilândia, Maurilândia e no povoado Folha Grossa no município de Tocantinópolis.

#### Cantiga 6

Casa de paia queima  
Queima, mas não queima  
Se queimar eu boto telha  
Queima, mas não queima

A letra da cantiga 6 nos lembra as narrativas dos moradores mais antigos do quilombo Cocalinho os quais narram que antigamente durante os períodos de estiagens, principalmente nos meses de agosto e setembro, as casas do quilombo que eram cobertas de palhas de babaçu e cavacos de madeira costumavam pegar fogo por conta do tempo seco. Quando isso acontecia todos os moradores corriam em desespero com baldes de água para tentarem acabar com o fogo

devastador. Atualmente a imensa maioria das casas do quilombo são construídas de tijolos e cobertas de telhas de barro.

Em relação a prática da dança do lindô no povoado Folha Grossa, Railma Barroso de Sousa (2022) relata que desde 2017 moradores do povoado não se sentem mais estimulados para dançar ou brincar de lindô. A autora sugere que, com o falecimento de alguns dançarinos e por conta da pandemia da Covid-19 o Lindô deixou de ser praticado no povoado. A autora ainda comenta:

O Lindô da Folha Grossa era muito conhecido em alguns lugares como no evento do Festival de Quadrilha à beira Rio de Tocantinópolis que sempre convidava o grupo que dançava o Lindô para fazer a apresentação de abertura. Então muita gente pôde conhecer outras cidades sendo elas Palmas, Araguaína, Imperatriz, dentre outras. (SOUSA, 2022, p. 13).

Ao se referir sobre a dança do lindô no quilombo Cocalinho, José Carlos que é quilombola, professor e atual vereador de Santa Fé do Araguaia-Tocantins em seu blog disponível na internet relata que:

A comunidade Cocalinho manifesta sua cultura através do Lindô. O Lindô é uma dança que traz todo um contexto na sua forma de se apresentar. Esta dança dispensa todo e qualquer tipo de instrumento musical onde o seu forte é a batida forte nos pés no chão que demonstram uma forma de resistência pelo território que é considerado sagrado para os negros quilombolas. As sátiras nas letras das cantigas demonstram que, mesmo em tempos difíceis, sempre teremos força para nos divertir e a forma dançada em círculo onde todos têm contato com todos demonstram que todos somos iguais. É a força da religiosidade e a união deste povo bravo e valente na defesa dos seus. (José Carlos, 2017).

No quilombo Cocalinho se percebe muito claramente o quão lisonjeados os moradores, sejam eles velhos ou jovens, se sentem em ter a dança do lindô como sua principal expressão cultural; este fato é notado durante os festejos do Dia da Consciência Negra. Percebemos nos moradores suas alegrias e satisfações em narrarem os eventos culturais do passado e do presente que envolvem a dança do lindô tanto dentro ou fora da comunidade. Se percebe muito claramente a imensa alegria dos brincantes ao entoar as cantigas e os movimentos corporais no rodopiar da dança. Os poucos brincantes que não sabem as letras das cantigas, esperam a vez de cantar apenas o refrão. No quilombo Cocalinho se percebe a empolgação e o prazer dos dançantes/brincantes do Lindô quando estes na noite de sexta-feira santa saem nas ruas do quilombo chamando em voz alta dizendo: “Tá na hora! Tá na hora! Tá na hora do Lindô”.

#### Cantiga 7

Ei lá na rua da gamela  
Quero ver rodar

Eu comprei brinco e dei a Bela  
 Quero ver rodar  
 Eu comprei brinco  
 Dei um par de brinco a Bela  
 E a Bela perdeu o brinco lá na rua da gamela

Todavia, de acordo com nossos interlocutores guardiões das expressões culturais da comunidade Cocalinho, o Pagode, tal qual o Lindô, também teve suas origens no Maranhão na região de São Domingos terra natal de nossos interlocutores do quilombo Cocalinho.

#### 4.1.7 A Dança do Pagode do quilombo Cocalinho

*Eu comecei a dançar o Pagode criança. [...] Eu era menina de uns 10 anos quando comecei dançar Pagode. Dançava o Lindô também e outra dança por nome Coco, mas não era pra nós quebrar coco<sup>6</sup>, era pra dançar mesmo.*  
 (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022).

A música, a dança e a cultura têm uma forte relação entre si. São expressões artísticas culturais as quais são um meio para a preservação e a transmissão de saberes culturais tradicionais em um quilombo. FARIAS (2022, p. 8) entende que “o tradicional é construído socialmente e constitui o sentimento de identidade e pertencimento por meio das práticas de fazer música e dança”.

A música e a dança dentro do contexto de uma comunidade quilombola se constitui em uma forma de resistência cultural. As letras das cantigas cantadas em uma comunidade refletem as experiências de vida do passado e do presente. Para Farias (2022, p. 8) a prática musical e os movimentos corporais dos quilombolas são utilizados por eles como forma de recordar o seu passado e reafirmar o presente. Essas duas expressões são espelhos das identidades culturais e têm em seus conteúdos elementos como a história, a língua e as formas de interações sociais. Nesse sentido, FARIAS, (2022, p. 11) assevera que “a musicalidade e os movimentos produzidos através de seus corpos também são elementos sociais capazes de estimular a participação de outras pessoas dentro desse processo de musicalidade e corporalidade.” É através da música e da dança que pessoas conseguem se conectar com outras pessoas garantindo assim a identidade cultural e a memória individual e coletiva.

*O Pagode pra mim é uma dança muito boa porque no nosso tempo, meu pai não*

---

<sup>6</sup> De acordo com Camila Mota Farias (2014) o Coco tem origens na cultura afro-indígena e que no nordeste brasileiro era muito praticado entre os escravizados que dançavam ao quebrar coco. Atualmente a dança Coco é praticada no litoral do nordeste do Brasil

*deixava nós dançar no baile. Meu pai não deixava nós ir dançar em baile de jeito nenhum. Nós só dançava o Pagode e o Lindô. Nós dançava muito o Pagode na festa de Santa Inês e do Divino.* (Francisca Maria da Conceição. Entrevista oral, 2022).

Através da dança e da música os quilombolas expressam resistência e uma ligação afetiva com o território. Numa comunidade quilombola a música e a dança estão presentes nas celebrações, nas festas e nos festejos realizados. São formas de empoderamento e resistências contra o racismo, contra o preconceito, contra a escravidão e a discriminação. A música e a dança são amplamente usadas por quilombolas como instrumentos para a mobilização social, conscientização e denúncias para o descaso ou ausência de políticas públicas. Através da dança e da música os saberes culturais e históricos de um quilombo são transmitidos para as gerações futuras.

Em termos gerais são poucos os documentos escritos que abordam as músicas e as danças dos quilombos no Brasil bem como a cultura quilombola. Os registros históricos e culturais dos quilombos brasileiros são partes das fontes orais, da memória coletiva e histórias de vida. Para compreendermos os quilombos no âmbito social, cultural e histórico se faz necessário recorrermos às memórias coletivas e individuais dos remanescentes de quilombo. OLIVEIRA (2015, p. 2) assevera que:

Devido aos diferentes contextos geográficos, políticos e econômicos em que estiveram inseridos, as atuais comunidades quilombolas apresentam diferentes histórias de formação e desenvolvimento, o que dificulta as tentativas de reconstrução da trajetória dessas populações resultando na escassez de documentos e dados historiográficos [...]. OLIVEIRA (2015, p. 2).

O campo de pesquisa sobre a dança do pagode do quilombo Cocalinho possui poucas fontes, isso pra não dizer que são raras. No que se refere a dança do pagode, pouco se sabe dessa expressão cultural além dos relatos orais dos moradores mais velhos do quilombo Cocalinho no âmbito individual e coletivo.

O costume de ensinar e aprender as cantigas e as danças tradicionais no quilombo Cocalinho se dá a partir da observação e a partir da tradição oral. Este costume permanece, atualmente. Boll et.al (2006) assevera que todos os povos têm o direito de narrar suas próprias histórias sejam elas escritas em documentos ou sejam relatadas oralmente através das gerações.

Silva (2019) comenta que o Pagode do quilombo Cocalinho há muito tempo não vem sendo praticado na comunidade por conta dos mais velhos não terem repassado esse costume aos mais novos. Isso fica evidenciado nas narrativas dos guardiões deste costume no quilombo Cocalinho. Segundo conta Silva (2019), os que sabem dançar o Pagode no quilombo Cocalinho demonstravam mais vontade de repassar aos mais jovens a prática da dança do lindô em

detrimento da prática da dança do pagode. Não obstante, em relatos de nossos interlocutores dançarinos do Pagode, essa dança ainda é praticada no Cocalinho, todavia não como antigamente.

O Pagode praticado no quilombo Cocalinho não é o mesmo Pagode conhecido nacionalmente eternizado por grupos musicais de São Paulo e Rio de Janeiro que foram muito difundidos nos anos de 1990.

O Pagode, enquanto gênero musical conhecido em todo o país, tem sua gênese no Samba. A terminologia “pagode” significa festa de fundo de quintal com muita música. Essas festas remontam desde os tempos dos quilombos da época da escravidão oficializada. Na década de 1990 o Pagode, em seu formato mais conhecido, era muito popular nas periferias do Rio de Janeiro. Tornou-se um destaque nacional por meio de grupos como Fundo de Quintal e cantores como Zeca Pagodinho e Jorge Aragão.

O Pagode enquanto manifestação cultural do quilombo Cocalinho foi trazido pelos primeiros habitantes da comunidade. Silva (2019) nos conta que o Pagode no quilombo Cocalinho:

É dançado por homens e mulheres que ficam em filas [...] acompanhado pelo som de uma viola na qual fica uma pessoa tocando e cantando sem estar na fila dançando. As mulheres dançam balançando a saia e dando voltas sobre os homens; já os homens dançam batendo os pés. Mas tem muitos anos que a comunidade não o pratica mais, fazendo com que a juventude não pratique essa manifestação, pois os jovens não sabem como se dança o Pagode. Isso fez com que o Pagode perdesse espaço durante as manifestações culturais exercidas pela comunidade em seus eventos como o dia 20 de novembro Dia da Consciência Negra na qual todos os anos a comunidade comemora. (p. 12).

Pelo relato de Silva (2019) podemos observar uma semelhança entre a dança do pagode do quilombo Cocalinho e a dança da catira ou cateretê que é uma dança tradicional do campo em Goiás, Minas Gerais e São Paulo. A semelhança entre o Pagode e a Catira está no formato da fila ou nos dois paredões que se formam para a prática da dança com o uso de violão ou viola e no bater firme do pé ao chão. Na Catira, os dançarinos que compõem os dois paredões ou as duas filas geralmente são formadas apenas por homens; já no caso do Pagode do quilombo Cocalinho os paredões ou as duas filas são formadas por mulheres e homens sendo uma fila de mulheres e outra fila de homens.

No Pagode do quilombo Cocalinho no decorrer da dança os homens se direcionam às mulheres e se entrelaçam em movimentos que se harmonizam com a música cantada e acompanhada por dois músicos. Um músico canta e toca violão enquanto outro músico marca o ritmo numa cabaça.



**Figura 24** - Tocadora da cabaça do grupo do Pagode



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

**Figura 25** - Cabaça usada como instrumento musical no quilombo Cocalinho



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor.

Em entrevista, nossas interlocutoras e interlocutores nos contaram que também havia um músico que tocava rabeça feita de buriti durante a execução das músicas do repertório do Pagode. Dona Lúcia memoriza que:

*Sempre existia gente tocando violão. Tinha o finado Zé Preto, tinha o pai do Zuzú mais o Lídio que era outro cantador que, do jeito que ele cantava um Pagode, ele cantava uma Reisada e uma Divindade. [...] Eles tocavam violão, eles tocavam rabeça. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022).*

A dança do pagode do quilombo Cocalinho está intimamente ligada às Reisadas ou Folias de Reis. Os pagodes aconteciam nas noites logo após os foliões das reisadas terminarem

as cantorias. No Brasil geralmente as Festas de Folia dos Reis são realizadas durante o dia, todavia no quilombo Cocalinho essa tradição é realizada durante a noite. Os foliões das Reisadas usavam cabaças e violões tanto para a prática da Reisada quanto para o Pagode. Moradores narram que após a prática da Reisada o Pagode costumava durar a noite inteira o que se confirma na narrativa de Maria Aldenora Pereira da Silva.

*A gente saía cantando e aonde tinha uma casa boa que tinha uma varanda grande aí ali eles entravam e tocavam ali aquele momento do Pagode com muita gente dançando; ali a gente dançava o Pagode por mais ou menos uma hora a uma hora e meia. aí terminava e ia para outra casa cantar a Reisada de novo. Se na casa tivesse uma varanda, lá tornava fazer outra roda de Pagode e ali nós passava à noite. O Pagode era junto com a Reisada. Primeiro cantava a Reisada aí se a varanda fosse boa a gente perguntava se podia dançar o Pagode, aí se dissessem que podia a gente começava a dançar o Pagode até quando parava de tocar, daí nós ia para outra casa. Chegava na outra casa, se o dono deixasse nós tornava dançar o Pagode e aí ia virando a noite. (Maria Aldenora Pereira Da Silva. Entrevista oral, 2023).*

A necessidade de uma varanda para a prática da dança do pagode era porque o tempo de Reisada e a prática do Pagode coincidia com as intensas chuvas na região entre os meses de dezembro e janeiro, mas segundo a nossa interlocutora às vezes mesmo com chuva e sem varanda a Reisada e o Pagode acontecia. A entrevistada relata que havia sempre nas reisadas e nas danças do pagode uma enorme quantidade de pessoas. Todos eram bem animados e envolvidos nas práticas culturais do quilombo Cocalinho.

A imagem a seguir (Figura 26) mostra a estética do Pagode no quilombo Cocalinho em seu formato memorizado pelos moradores. Na figura, está o saudoso Zé Preto cantando e tocando violão em uma das apresentações do Pagode no Centro Cultural da comunidade quilombola Cocalinho.

**Figura 26** - Antigo Grupo do Pagode em apresentação no Centro Cultural do quilombo Cocalinho



Fonte: <<https://www.to.gov.br/secom/comunidade-quilombola-cocalinho-realiza-evento-cultural-neste-final-de-semana/3m16bpmoicka>>. Acesso: 7 fev. 2023.

Dona Chica, umas das introdutoras do Pagode no quilombo Cocalinho juntamente com seu esposo Zé Preto, define e caracteriza o Pagode com a seguinte narrativa:

*É quase como o Lindô. Só não é porque o Lindô é dançado agarrado e o Pagode não. Os homem tá pra ali e as muié tão pra cá. Ai na hora que tão tocando os homens vem pra cá e as muié vai pra lá. Ai torna tocar de novo, ai as muié fica aqui no lugar dela e os homem sapateando pra ali e as muié mexendo aqui. (Francisca Maria da Conceição. Entrevista oral, 2022).*

O ritmo e as cantigas entoadas no Pagode se diferenciam do Lindô, mas às vezes algumas cantigas do Lindô entram no cancionário do Pagode. Segundo relatos, além do repertório pré-definido do Pagode, o cantador tinha liberdade e costumava improvisar versos e melodias durante a dança. A liberdade de improvisar versos também acontece no Lindô como já mencionado.

As cantigas do Pagode são cantadas por apenas um cantador diferentemente do Lindô praticado no Cocalinho o qual todos os brincantes cantam, porém sem o acompanhamento de violão ou de outro instrumento musical. O Pagode é acompanhado por um violão e cabaças que podem ter variados tamanhos e modelos o que lembra a estética da dança súaia.

As celebrações do Dia da Consciência Negra no quilombo Cocalinho é um evento de grande mobilização na comunidade. Neste evento é comum o quilombo Cocalinho receber visitantes de Santa Fé, Araguaína, Muricilândia, Palmas para apreciarem as celebrações realizadas no Centro Cultural.

Na ocasião das comemorações do Dia da Consciência Negra de 2021, entre as diversas apresentações culturais feitas no Centro Cultural da comunidade não houve a dança do pagode. Nas celebrações do Dia da Consciência Negra de 2022 houve uma tímida e improvisada apresentação do Pagode, mas que os cantores mal conseguiam lembrar das letras das cantigas. Na ocasião, a locutora do evento disse ao microfone que “[...] a dança do pagode é uma expressão cultural da nossa comunidade e não pode morrer”. Em seguida, foi cantada uma única cantiga acompanhada apenas pelo ritmo da cabaça, pois, de acordo com nossos entrevistados, não há mais tocador de violão no quilombo para acompanhar o Pagode. A única cantiga cantada foi a cantiga 3 “Um Peba no Camim da Capoeira”.

**Figura 27** - Dança do pagode no Dia da Consciência Negra no Centro Cultural do Cocalinho em 2022



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2022.

Nossos interlocutores nos contaram que aprenderam cantar algumas cantigas do Pagode com o Seu Zé Preto. No quilombo Cocalinho, segundo relatos, apenas o Zé Preto e o Raimundo Félix cantavam as cantigas no grupo de pagode sendo o Zé Preto o principal cantador. Contam também que grande parte das cantigas era composta pelo Zé Preto.

#### Cantiga 1

Ô lê lê rosa roseira  
 Rosa Amor  
 Quanto mais lava ela mais cheira  
 Rosa Amor  
 Ô lê lê rosa roseira  
 Rosa Amor  
 Quanto mais lava ela mais cheira  
 Rosa Amor  
 Eu mandei pedir uma moça  
 Rosa Amor  
 Lá pra banda da Criméia  
 Rosa Amor  
 E eu pensei que era uma moça  
 Rosa Amor  
 E era o diabo de uma velha  
 Rosa Amor

Segundo narrativas de moradores, Raimundo Félix costumava fazer a segunda voz para o Zé Preto. Ambos costumavam cantar Pagode noites inteiras. Raimundo Félix juntamente com Maria Aldenora tocavam cabaça e o Zé Preto cantava e tocava violão. Na figura a seguir está o violão elétrico/acústico o qual era ligado ao amplificador (figura 29) pelo saudoso Zé Preto nas ocasiões da execução das cantigas da dança do pagode e das cantigas das reisadas. Nas apresentações do Pagode no Centro Cultural do quilombo; no amplificador, além do violão, também era conectado um microfone para ampliar o som pois era necessário que os dançarinos

pudessem ouvir as músicas cantadas para elaborarem seus movimentos. Segundo moradores, o violão e o amplificador representados abaixo acompanharam o Zé Preto desde o ano de 2006 até o ano de 2017, ano de seu falecimento.

**Figura 28** - Violão elétrico/acústico que era executado pelo Zé Preto



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

**Figura 29** - Amplificador utilizado pelo grupo de pagode nos eventos culturais



**Fonte:** Arquivo de imagens do autor, 2023.

Nossos interlocutores narraram que quando o Zé Preto se cansava de tocar violão ele pegava a cabaça e o Raimundo Félix pegava o violão e o Pagode continuava.

### Cantiga 2

Ô cadê meu boi  
 Eu não vejo ele  
 Anda de viagem Pro Rio de Janeiro  
 Ai, ai, ai  
 Morena linda namoradeira  
 Maria Rosa morena namoradeira  
 Ai, ai, ai

Durante a execução das cantigas do Pagode o cantador improvisava versos jogando indiretas sugerindo para o dono da casa levar pra ele uma pinga pra molhar a garganta. No início do canto o cantador improvisava versos tecendo elogios ao dono da casa e depois elaborava versos improvisados pedindo um copo de cachaça. Quando o dono da casa entendia o recado, este levava a pinga pro cantador que só parava de cantar pra dá uns goles. Não havia intervalos entre as cantigas e nem para a dança.

### Cantiga 3

Adeus Rosa Maria  
 Adeus até outro dia  
 Adeus Rosa Maria  
 Adeus até outro dia  
 Companheira de minha alma  
 Venha aqui faça o favor  
 Venha receber uma benção  
 Que seu pai e sua mãe mandou  
 Ô Rosa Maria Adeus  
 Até outro dia  
 Ô Rosa Maria  
 Adeus até outro dia

As cantigas do Pagode têm letras curtas tal qual as letras do Lindô. Segundo nossos entrevistados as letras das cantigas do Pagode já vieram prontas do Maranhão. A mesma cantiga é cantada várias vezes. Depois de repetir várias vezes a mesma cantiga, muda-se para outra que também será repetida por várias vezes. Durante a dança do pagode as cantigas do repertório são cantadas seguidamente sem intervalos entre elas e sem alteração rítmica.

Dona Lúcia, durante a entrevista, expôs seus sentimentos de tristeza ao narrar que o costume de dançar Pagode na comunidade tem diminuído drasticamente com o tempo. A entrevistada comenta que Seu Zé Preto chegou a se esforçar para registrar em áudios as músicas para que elas não se perdessem no tempo.

*O finado Zé Preto estava pra fazer o disco; fazer a fita dele das músicas tudim. O pessoal de Palmas disse: 'Seu Zé outra vez que nós vier nós vem preparado para entrevistar você e pra nós fazer a fita'. Mas aí não deu tempo. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022)*

As letras das cantigas do Pagode elencadas nesta pesquisa foram adquiridas a partir das entrevistas que realizamos com nossos/as interlocutores/as guardiões/ãs das tradições do quilombo Cocalinho. Nossos entrevistados em suas narrativas ressaltam que havia muito mais cantigas, mas que não conseguem lembrá-las por conta da diminuição drástica da prática do Pagode. Ressaltam ainda que o Seu Zé Preto bem antes do seu falecimento<sup>7</sup> já havia algum tempo que estava impossibilitado de tocar violão por conta da frágil saúde.

#### Cantiga 4

O espinho da laranja  
 Que furo meu coração  
 Estava aquela ingrata  
 Escrevendo na minha mão  
 Por isso mesmo  
 Eu chorava noite e dia  
 Eu chorava de alegria  
 Eu chorei de dor

Diferentemente do Lindô, no Pagode as pessoas que estão executando os passos da dança não costumam cantar; no entanto, sapateiam em harmonia com a batida da mão direita do músico que canta e toca violão ao mesmo tempo. Dona Lúcia narra sobre a dinâmica da dança do pagode:

*No pagode os homi sapatea [...]; faz aquele paredão de homem, aí sapateia. Tem música que eles sapateia lá do começo, tem música que eles sapateia lá encima quando troca. São duas troca: uma lá encima e outra embaixo. Mas as muié vem até aqui e os homem vai também. Os homem troca aqui, aí os homem troca lá e vira aqui e lá troca e fica cada qual no seu lugar. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022).*

Segundo nossa interlocutora ex-dançarina do Pagode do Cocalinho, Dona Lúcia (2022), hoje com 75 anos de idade, o Pagode foi diminuindo aos poucos porque os dançarinos e dançarinas foram envelhecendo e outros falecendo; sua prática também foi reduzida por conta dos mais jovens não terem se interessado em aprender.

#### Cantiga 5

Eu estava dormindo  
 Acordei sonhando  
 Era meu amor  
 Que estava me chamando ai, ai, ai  
 Ô moça bonita

---

<sup>7</sup> Seu Zé Preto faleceu em 2017 por conta de um trágico acidente ocorrido na rua principal do quilombo Cocalinho causando uma enorme comoção na comunidade.

Ô cintura fina  
As mãos nas cadeiras  
Moça namorada ai, ai, ai

No quilombo Cocalinho crianças, adolescentes e jovens aprendem a dançar o Lindô apenas observando os mais experientes dançarem. No caso do Pagode a falta de sua prática por parte dos adultos vem contribuindo para o seu esquecimento uma vez que crianças, adolescentes e jovens não têm a oportunidade de ver os dançarinos veteranos dançarem.

Imbuída de um sentimento nostálgico sobre a dança do pagode, Dona Lúcia relata:

*Naquela época que aprendi dançar, o nêgo largava um baile por conta dum Pagode. Tanto homi, como muié se tivesse um baile e um Pagode, o baile acabava. Todo mundo ia dançar o Pagode [...]. Nós fazia duas fila de Pagode. Nós fazia a fila do adulto e tinha a linha dos meninos. Os meninos já entendia. Lá por detrás era dos meninos e meninas aprendendo; olhando e fazendo [...]. Os mais velhos ia morrendo, mas os meninos já tava sabendo. Nunca acabava. Os meninos já aprendia olhando, dançando e girando [...]. Naquela época tinha o Festejo do São Domingo de Gusmão. Nós começava o Pagode na boca da noite. Quando nós ia sair do Pagode o Sol já tava por acolá e tudo empoeirado. Era a noite interirinha que Deus dava sem cansar. Todo mundo dançava e quando outros cansava os outros tava bem ali; aí nunca acabava. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022)*

Ao nos contar o porquê do Pagode não está mais sendo praticado na comunidade Cocalinho como nos velhos tempos, Dona Lúcia explica: “[...] é porque os cantadores morreram [...]. Os cantador do Pagode se acabaram”.

Maria Aldenora Pereira da Silva (2022) narra que, como os dançarinos e as dançarinas do Pagode envelheceram, ficou impossível sua prática, pois o Pagode possui movimentos muito bruscos que se tornam perigosos para os integrantes que estão com a idade já avançada.

Francisca Maria da Conceição (2022) comenta que o Pagode está sendo deixado de ser praticado porque não existe mais ninguém no quilombo para tocar violão e para cantar as cantigas que fazem parte do cancioneiro. Segundo ela não há mais quem toque as cantigas do Pagode na comunidade. Dona Chica ainda narra que a única pessoa que poderia tocar violão e cantar as cantigas seria seu filho Sebastião mais conhecido como Tião, mas infelizmente ele foi embora pra Araguaína há muito tempo.

## Cantiga 6

Encontrei um peba no camim da capoeira  
Encontrei um peba no camim da capoeira  
Uma carga de mandioca  
E um jacá de macaxeira  
O peba cavou, cavou, cavou  
E o peba cavou, cavou, cavou



A cantiga 06 também é parte do cancionero que compõe a dança do Lindô. Dentre as manifestações culturais no Centro Cultural Quilombola de Cocalinho na ocasião da comemoração do Dia da Consciência Negra em 2021, constatamos que não houve apresentação do grupo de pagode ou qualquer menção a ele. Pelo que contam, o grupo está desativado por falta de interessados em sua reativação. Ao se manifestar sobre o desaparecimento da dança do pagode na comunidade, Dona Lúcia relata:

*Esse costume não pode morrer, mas infelizmente ele vai morrer. Sabe por quê? Porque ninguém se interessa nem de aprender tocar e nem de aprender dançar. Tem gente mais novo que eu que dança o Pagode, mas cadê? Quem é que canta? Esse é o problema. Quem é que canta? Quem é que toca? [...]. Hoje eu não aguento mais dançar. (Lúcia Maria Rodrigues. Entrevista oral, 2022)*

No passado, a dança do pagode também era sempre praticada após o fim de alguma celebração na igreja. Lúcia Maria Rodrigues (2022) narra que, bem antes de Seu Zé Preto tocador de Pagode falecer, a prática da dança na comunidade já tinha acabado porque o Seu Zé Preto estava com um problema no coração e havia feito uma cirurgia. Dona Lúcia relata ainda que a última dança do Pagode com o grupo oficial da comunidade foi entre 2005 e 2006. Ela conta que na atualidade ainda há dois tocadores das músicas que fazem parte do repertório da dança do pagode; porém esses tocadores já não moram na comunidade Cocalinho. A interlocutora também relata que nas várias vezes em que o grupo de pagode se apresentou em Araguaína, as pessoas presentes no evento pediam que o grupo dançasse o Lindô.

### Cantiga 7

Nega do balanciê  
Ô Nega do balanciá

A quentura dessa nega tá me queimando  
E a poeira tá subindo e o suor pingando  
A quentura dessa nega tá me queimando  
E a poeira tá subindo e o suor pingando

Ô Nega do balanciê

Eu balanço essa nessa pra lá e pra cá  
A quentura dessa nega tá me queimando  
E a poeira tá subindo e o suor pingando

Francisca Maria da Conceição (2022) ou Dona Chica nos conta que a dança do pagode, mesmo com a diminuição drástica de sua prática nos últimos tempos, ainda é a dança mais apreciada pelos moradores mais velhos do quilombo; todavia, os mais jovens preferem o Lindô.

Pelo fato do Pagode ainda estar na memória de todas as mulheres e homens adultos da comunidade, Dona Chica do Zé Preto acredita que essa prática não corre o risco de ser esquecida pelos moradores; não obstante, ela nos conta que os mais jovens não demonstram interesse pelo

Pagode; esses, segundo a entrevistada, têm mais afinidade com o Lindô. Dona Chica confirma que as crianças da comunidade aprendiam o Pagode observando os mais velhos dançarem. Contudo, a não existência da sua prática na comunidade está colaborando para que esse antigo costume dos moradores se perca no tempo uma vez que o Pagode, assim como o Lindô, são danças repassadas às novas gerações a partir da prática dos adultos, seja em ensaios ou em apresentações culturais.

### Cantiga 8

Menina casa comigo que eu sou um trabalhador  
Menina casa comigo que eu sou um trabalhador  
Boto a enxada nas costas  
Pra roçar eu vou  
Pra roçar eu vou  
De manhã porque tá frio  
De tarde muito calor

A dança do pagode não é ensinada de maneira formal a não ser que a pessoa esteja interessada e procure alguém para ensinar. A aprendizagem de danças tradicionais, como é o caso da dança do Pagode, é realizada espontaneamente. Francisca Maria da Conceição (2022) conta que aprendeu a dançar o Pagode e o Lindô observando os adultos enquanto estes dançavam. Em seu otimismo, Dona Chica do Zé Preto acredita que se os adultos voltassem a dançar o Pagode, os mais jovens iriam se interessar, iriam observar e aprenderiam dançar.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui nos direcionamos às nossas considerações finais desta dissertação à qual se constitui em um documento de registro de memórias dos saberes e fazeres culturais do Cocalinho por meio de duas danças tradicionais ligadas à ancestralidade do quilombo bem como sua luta em manter viva sua cultura e sua identidade e seu território.

A pesquisa objetivou compreender como ocorre as produções culturais no quilombo Cocalinho por meio da dança do lindô e do pagode bem como buscar entender como se dá a relação entre estas duas expressões culturais com as velhas e novas gerações residentes no Cocalinho.

No estado do Tocantins são poucos os temas acadêmicos concernentes às expressões culturais como o Lindô e principalmente sobre o Pagode. Dada a importância dos estudos acadêmicos para os estudos culturais é que sugerimos que a presente pesquisa se fez necessária e importante.

No estado do Tocantins os primeiros escritos sobre as festas populares estão nos relatos do frei José Maria Aldrin a partir das primeiras décadas do século XX. José Maria Aldrin foi um frei dominicano francês que conviveu com sertanejos e indígenas que viviam no atual estado do Tocantins.

No quilombo Cocalinho a chegada do modelo de produção capitalista nas fazendas dos arredores do quilombo e a partida de muitos jovens que foram embora em busca de trabalho ou para estudar têm colaborado de forma significativa para a fragilidade da manutenção de suas tradições e identidades ancestrais; além disso, a não demarcação do território do quilombo tem colaborado para o enfraquecimento dos vínculos identitário do quilombo. O Lindô e o Pagode estão intimamente ligados ao território, à religiosidade e ao cotidiano dos moradores do quilombo Cocalinho. Isso é percebido com clareza nas letras das cantigas tanto do Lindô quanto nas letras do Pagode.

Ao ouvirmos as narrativas dos guardiões dos saberes ancestrais moradores do quilombo Cocalinho, tentamos desvelar as origens dessas duas práticas culturais ancestrais do quilombo bem como buscar o entendimento das transformações dos costumes ocorridos ao longo das décadas.

Neste trabalho de dissertação, através das narrativas e através das observações de eventos culturais que participamos no Cocalinho como as celebrações do Dia da Consciência Negra nos anos de 2021 e 2022 e as celebrações da Semana; pudemos constatar que a dança do lindô se constitui em uma expressão cultural que mais desperta o interesse de crianças, jovens

e adultos em detrimento da dança do pagode a qual têm perdido a importância identitárias ao longo das décadas tendo maior importância entre os moradores mais velhos ou idosos. Podemos perceber que em relação a dança do lindô existe uma maior preocupação do quilombo em repassar essa prática cultural às gerações futuras através de incentivos às crianças, adolescentes e aos jovens. Diferentemente, pudemos constatar durante os eventos culturais e através das análises das entrevistas que, em relação a dança do pagode, há uma leve conformidade pelo fim de sua prática.

Enquanto a dança do lindô tem grupos de distintas idades no quilombo, constatamos que não há grupos de dança do Pagode. Segundo contam os moradores, são poucos os jovens que sabem sobre a dança do pagode e sobre as cantigas que compõem o seu cancioneiro; embora o repertório seja restrito aos cantadores. No caso das rodas de Lindô, as quais presenciamos durante o desenvolvimento desta pesquisa, observamos que os brincantes ou os dançarinos cantavam as cantigas do imenso repertório por horas a fio com total animação; não obstante, em uma tímida apresentação de um grupo improvisado de Pagode durante a celebração do Dia da Consciência Negra em 2022, por não lembrar do repertório o grupo improvisado cantou e dançou somente uma cantiga acompanhado apenas por uma cabaça.

A diminuição da prática da dança do pagode no Cocalinho está relacionada com a diminuição das folias de reis, festejos religiosos muito comuns no passado. De acordo com as narrativas dos nossos entrevistados/as a dança do pagode era realizada no quilombo Cocalinho atrelada às Festas das Reisadas. Os mesmos tocadores dos festejos da Folia de Reis eram os mesmos tocadores e cantadores que executavam as cantigas do cancioneiro da dança do pagode.

Na relação entre a dança do pagode e as reisadas nos chamou a atenção o teor expressivo dessas duas festas, o que sugere uma possível contradição. Enquanto as Reisadas são entoadas cantigas exaltando os três reis magos que visitaram e presentearam o menino Jesus na ocasião de seu nascimento, o cancioneiro do Pagode do Cocalinho possui danças e cantigas sensuais com letras que narram relacionamentos amorosos e apaixonantes.

Constatamos que a dança do lindô no quilombo Cocalinho tem uma relação direta com as celebrações da Semana Santa a qual ainda é uma tradição antiga do quilombo, não obstante, segundo narrativas dos nossos/as interlocutores/as, apenas alguns poucos costumes relacionados à Semana Santa ainda são praticados na atualidade como o costume de não comer carne durante este período.

No passado e na atualidade a dança do lindô se constitui também em um momento que contradizem os cânones do catolicismo. A Sexta-Feira Santa no quilombo Cocalinho é um momento de muita reflexão e tristeza por lembrar a crucificação de Cristo, mas paradoxalmente

é justamente na noite de Sexta-Feira Santa que as rodas de Lindô têm seus momentos de maior festanças e alegrias logo após o anoitecer.

Observamos que as letras das cantigas do Lindô têm uma conotação muito relacionada ao cotidiano retratando a fauna e a flora do território do quilombo Cocalinho no passado como o gato do mato que era muito comum nas matas nos arredores do quilombo, o tatu, o papagaio, a cana caiana, as roças de milho, as árvores frutíferas, a peneiração do feijão, as roças e as pescarias.

Durante o desenvolvimento desta pesquisa constatamos a insatisfação dos moradores mais velhos do Cocalinho frente às transformações culturais ocorridas no quilombo ao longo dos anos. São insatisfações relacionadas às ameaças da perda de identidade, dos saberes e fazeres culturais como as festas tradicionais do Divino, as Reisadas, o antigo costume de assar o bolo de puba na pedra, a perda do território e a drástica redução da prática da dança do pagode expressão cultural esta que, segundo nossos entrevistados, é uma expressão cultural do estado do Tocantins exclusiva do quilombo Cocalinho.

Para que o quilombo Cocalinho mantenha viva sua identidade e suas memórias acreditamos que seja necessária a promoção de ações culturais por meio da educação de crianças e jovens do quilombo com intuito de conectar as futuras gerações com a cultura ancestral, especialmente a dança do pagode. Segundo relatos a escola do quilombo promove constantes ações culturais que envolvem a dança do lindô em detrimento da dança do pagode e seu repertório.

Em suas narrativas nossos interlocutores contaram que na atualidade a imensa maioria dos jovens do quilombo Cocalinho nunca ouviram falar da dança do pagode, no entanto demonstram muito interesse pela dança do lindô.

Acreditamos que por intermédio de ações educacionais, a comunidade quilombola Cocalinho pode promover instruções de música por meio de instrumentos musicais como o violão e a cabaça bem como trabalhar em favor do resgate do cancionero e dos movimentos dançantes do Pagode e assim despertar o interesse de crianças, adolescentes e jovens pela dança.

A pesquisa ora desenvolvida buscou contribuir para o conhecimento de duas atividades culturais vivenciadas na comunidade quilombola Cocalinho. Não queremos dar por vencido os estudos sobre a temática e sim possibilitar contribuições para dar continuidade a outras pesquisas na região.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. C. M.; SOUZA, M. M. O. A nova cartografia social como instrumento de resistência: reflexões sobre a história de vida dos camponeses e camponesas na Luta pela Terra – MST/Goiás. Campo-território: **Revista de Geografia Agrária**. v. 12, n. 27, p. 287-308, ago. 2017.
- ALMEIDA, A. W. B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.
- ARAÚJO, Joelson Rocha de. **A dança do lindô: um estudo etnográfico no povoado Folha Grossa / Tocantinópolis – TO**, 2016. TCC (Graduação em licenciatura em Ciências Sociais) Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis – TO, Acervo da Biblioteca UFNT 59f:
- AREIAS, A. **O que é Capoeira?** 4. ed. São Paulo: Editora da Tribo, 1983.
- AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BOLL, A.; OLIVEIRA, M. P. de. **A pesquisa de Campo em Folkcomunicação – escolhas de métodos de coletas de dados**. IN: SCHIMIDH, Cristina (organizadora). *Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos*. 1º Ed. São Paulo: Ductor, 2006.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988*.
- CALDAS, W. **Cultura**. 5. ed.- São Paulo: Global, 2008.
- CAMARGO, A. História oral e política. *In: MORAES, M. História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim, FINEP, 1994.
- CONHEÇA AS 10 CIDADES COM O MAIOR NÚMERO DE QUILOMBOLAS NO TOCANTINS; SÃO 12,8 MIL NO ESTADO. *Afnotícias*, 2023. Disponível em: [AF Notícias | Estado | Conheça as 10 cidades com o maior número de quilombolas no Tocantins; são 12,8 mil no estado \(afnoticias.com.br\)](https://afnoticias.com.br). Acesso em: 30.07.2023.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- FILHO, J. O. L.; CARDOSO, L. C. M.; PACHECO, L.M.. **Dança do Lindô: Uma tradição transmitida do Leste para o Sul do Maranhão**. In: *Anais*. XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Maceió – AL – 15 a 17 de junho de 2011.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- FREIRE, P. **Educação e atualidade brasileira**. São Paulo: Cortez, 2002.
- HAESBAERT, R. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”**. Buenos Aires: CLACSO, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/geografares/2120>. Acesso em: 27 jan. 2021.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. *In*: CORRÊA, R.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Manifestação da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2009.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. **Cultura e representação**. Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Anuário Antropológico 2002/2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

MATTOS, R. A. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2008.

MONTANARI, V. **História da Música**. Da idade da pedra à idade do rock. 2. ed. São Paulo: Editora Ática S.A, 1993. 86 p.

MUNANGA, K. **Negritude usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

MUNANGA, K. GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

NASCIMENTO, A. Do. **O quilombismo: documento de uma militância pan-africanista**. Vozes. Petrópolis, 1980.

NETO, M. P e SOUSA, E. S. **As trajetórias dos/das romeiros/as negros/as e as bandeiras verdes: missão e romaria no norte do Tocantins**. Ano: 2022

OLIVEIRA, G. A. **Quilombolas do Norte do Tocantins: o sentido e o lugar de uma experiência**. UNESP, Marília, 2015.

OLIVEIRA, G. A. **Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp. Marília/SP, 2018.

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, M. **Estudos Históricos: Memória e identidade social**. v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

QUEIROZ, M. I. P. **Relatos orais: do indizível ao dizível**. São Paulo: Ciência e Cultura, 1987.

RIBEIRO, T. C. C. **Nos bastidores da dança contemporânea: estudo sobre a corporalidade e formas de sociação.** (Dissertação), São Luiz, 2008.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombo: modos e significados.** Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia no Ensino Superior e na Pesquisa/Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, J. L. **O que é cultura.** Coleção Primeiros Passos, 110. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Maria Roseli Sousa. **Entre o Rio e a Rua: Cartografia de saberes artístico-culturais emergentes das práticas educativas na Ilha de Caratateua, Belém do Pará. 2007.** Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará 2007. Disponível: [http://ccse.uepa.br/ppged/wpcontent/uploads/dissertacoes/01/maria\\_roseli\\_sousa\\_santos.pdf](http://ccse.uepa.br/ppged/wpcontent/uploads/dissertacoes/01/maria_roseli_sousa_santos.pdf).

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SEVERIANO, J. **Uma história da música popular brasileira.** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

SILVA, B. A. **Nova cartografia social da comunidade quilombola cocalinho-Santa Fé do Araguaia (TO): Uma perspectiva a partir da luta e resistência pela demarcação territorial.** 2019. TCC (Licenciatura em Educação do Campo-Códigos e Linguagens, Artes e Música) - Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis/TO, 2019.

SILVA, G. A. Da. **Atlas linguístico topodinâmico e topoestático do estado do Tocantins (ALITTETO).** Tese de doutorado. Universidade Estadual de Londrina. Ano: 2018.

SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo.** Rio de Janeiro: Editora Mauad, 1998.

SOUSA, R. B. DE. **A dança do lindô: registro e memória no povoado Folha Grossa – Tocantinópolis (TO).** TCC (graduação)- Licenciatura em Educação do Campo- Códigos e Linguagens Artes e Música- UFNT (Universidade Federal do Norte do Tocantins, Tocantinópolis-TO, 2022.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral.** São Paulo: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, P. **Costumes em Comum.** Revisão técnica, Antônio Negro, Cristina Meneguello e Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WALSH, C. **Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

William, R. **Apropriação cultural** / Rodney William. -- São Paulo: Pólen, 2019. 208 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamilá Ribeiro)

VENTURA, Z. Viva o corpo brasileiro. In oito ou nove ensaios sobre o Grupo Corpo. BOGÉA, I (org.) São Paulo: Cosac Naify: 2007.

VIEIRA, M. A. C. da. **A procura das bandeiras verdes: viagem, missão e romaria-movimentos sociorreligiosos na Amazônia Oriental-Tese de Doutorado.** Ano: 2001.