

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DANDARA DOS SANTOS DAMAS RIBEIRO

COMUNIDADE QUILOMBOLA MANOEL CIRIACO DOS SANTOS: IDENTIDADE E
FAMÍLIAS NEGRAS EM MOVIMENTO

CURITIBA

2015

DANDARA DOS SANTOS DAMAS RIBEIRO

COMUNIDADE QUILOMBOLA MANOEL CIRIACO DOS SANTOS: IDENTIDADE E
FAMÍLIAS NEGRAS EM MOVIMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Liliana de Mendonça Porto

CURITIBA

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RUA GENERAL CARNEIRO, 460 / 6º ANDAR
CEP 80060-150 - CURITIBA- PR
Telefone (41) 3360-5272

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (PPGA) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Dandara dos Santos Damas Ribeiro**, intitulada: "*COMUNIDADE QUILOMBOLA MANOEL CIRIACO DOS SANTOS: IDENTIDADE E FAMÍLIAS NEGRAS EM MOVIMENTO*" após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em Antropologia Social**.

Considerações adicionais da Banca Examinadora:

A banca destaca a qualidade da pesquisa e do texto final e recomenda fortemente sua continuidade num doutorado em antropologia.

Curitiba, 23 de novembro de 2015.

Profa. Dra. Liliana de Mendonça Porto
Orientadora

Prof. Dr. André Dumans Guedes
1º Examinador

Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes
2ª Examinador

Dedico este trabalho ao meu pai, Antônio, e à minha mãe, Elisabete. O apoio, a paciência, a generosidade e o amor que recebi de vocês foram o oxigênio para este mergulho, bem como para o recomeço que se anuncia.

AGRADECIMENTOS

Entendo essa pesquisa como uma primeira tentativa de organização de um rico material de campo, como a possibilidade de aprofundamento do vínculo que já possuía e que pretendo manter com as famílias quilombolas de Guaíra/PR e, espero, o início de uma longa caminhada de dedicação à Antropologia. Agradeço muitíssimo pela receptividade para a realização da pesquisa em todos os lugares que percorri durante o trabalho de campo: Guaíra/PR, Presidente Prudente/SP, Santo Antônio do Itambé/MG e Serro/MG. Às famílias da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, o meu agradecimento pela hospitalidade, confiança, atenção e aprendizados. Sou grata a Deus por nossos caminhos terem confluído para a oportunidade deste convívio, que foi repleto de experiências incomensuráveis.

Agradeço pela possibilidade de mergulho na Antropologia, um novo caminho que comecei a trilhar na minha graduação no curso de Direito da UFPR. Esta curiosidade se ampliou com a oportunidade de trabalhar no Ministério Público do Paraná, que me proporcionou o contato com várias comunidades quilombolas no estado, oportunidade pela qual agradeço ao procurador de justiça e amigo Dr. Marcos Fowler. Percebo como finalizo essa pesquisa com a convicção de que o que eu precisava mesmo era de uma experiência de trabalho de campo, que fizesse do convívio a base para uma proposta de conhecimento que busca a horizontalidade, o diálogo e a sensibilidade – o que gera uma transformação dentro e fora de nós. Não poderia ter realizado esta pesquisa sem o apoio da minha família, que diante das inseguranças e desafios do caminho, confortaram-me com a inestimável sensação e certeza de ser amada incondicionalmente. Pela simplicidade e grandiosidade deste amor sem pré-condições, sou grata eternamente, em especial, aos meus avós Doca e Ruy João, aos meus pais Antônio e Elisabete, às minhas irmãs Tatiara, Naiara e Janaina, ao meu cunhado Marcelo e à minha sobrinha Olga. À Naiara um agradecimento todo especial pelas contribuições no processo de revisão deste texto em sua versão final, com seu amparo, atenção e amor. Aos meus avós Joaquim e Maria Julia, em memória, agradeço e os homenageio, lembrando de suas trajetórias

como migrantes, os quais, assim como meus interlocutores(as), também saíram de Minas Gerais em direção ao norte do Paraná, em busca de melhores condições de vida. Durante o período do trabalho de campo em Santo Antônio do Itambé e Serro/MG, lembrei-me dos dois e, no coração, os senti tão próximos.

Se de longe recebi o incentivo dos meus familiares, de perto, agradeço e honro o conforto da presença de meu companheiro de jornada, Jean Luis, com seu apoio cotidiano, confiança, carinho, atenção, amor e magia. À grande família que nos tornamos, junto com os amigos Simone e Julio César, Angélica e Gustavo, com suas crianças abençoadas, Brisa, Maré, Otto e João, eu agradeço por terem preenchido meu cotidiano de amor, alegria e união. Aos meus colegas de mestrado, agradeço pela convivência próspera. Em especial, à Gabi, ao “Tucano” e à Karina, dos quais recebi toda a ajuda necessária para o ingresso no programa de pós-graduação em Antropologia da UFPR. Agradeço também o incentivo ao longo de todo o curso e a confiança que depositaram em mim. Com vocês, compartilho memórias muito especiais de um período único de minha vida. Ao meu querido amigo Leonardo Bora minha gratidão e alegria por poder contar com sua generosidade na revisão do texto.

À minha orientadora, Profa. Dra. Liliana de Mendonça Porto, agradeço pelo acompanhamento gentil e consistente, pela delicadeza, sensibilidade e estímulos contínuos em nossas conversas, por seu exemplo de antropóloga e de pessoa que serão sempre referências para mim. A todos os professores e técnicos do Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, agradeço pela dedicação e pelos ensinamentos compartilhados. Em especial, aos Professores Dr. Ricardo Cid Fernandes e Dr. João Rickli, pelas contribuições e sugestões ao trabalho na banca de qualificação.

Ao pesquisador Cassius Cruz, sou muito grata pela oportunidade da parceria de pesquisa na realização das viagens a Minas Gerais. Também ao professor Dr. Matheus de Mendonça Gonçalves Leite e ao pesquisador Tiago Geisler, ambos da PUC/Serro, agradeço pelo apoio e solicitude com que nos receberam no município do Serro/MG. Sem a disponibilidade de vocês, nossa pesquisa na região teria sido muito difícil ou mesmo inviável. O significado dessa experiência, na minha vida e na de meus interlocutores(as), transcende, em muito, as reflexões desta dissertação.

Preciso me encontrar

“Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar”

Cartola

Às vezes me chamam de negro

Às vezes me chamam de negro
Pensando que vão me humilhar
Mas o que eles não sabem
É que só me faz lembrar
Que eu venho daquela raça
Que lutou pra se libertar
Que eu venho daquela raça
Que lutou pra se libertar
Que criou o maculelê
E acredita no candomblé
E que tem o sorriso no rosto
Oi a ginga no corpo e o samba no pé
O que é que tem?
E que tem o sorriso no rosto
Oi a ginga no corpo e o samba no pé

(Ladainha de Capoeira)

RESUMO

Esta dissertação, baseada na etnografia realizada junto à “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”, localizada em Guaíra/PR, problematiza a vinculação direta entre a legitimidade da reivindicação territorial das comunidades quilombolas e a ideia de territorialidade fixa, que tem sido presumida pela política de garantia de direitos territoriais quilombolas no Brasil. Esta pesquisa indicou como a construção da identidade quilombola é perpassada pelos processos de deslocamentos constitutivos da trajetória das famílias que vivem atualmente em Guaíra/PR, mas são provenientes de Santo Antônio do Itambé/MG. A reivindicação da identidade quilombola é elaborada pelos meus interlocutores(as) com base na origem e na ancestralidade comuns com antepassados negros que foram escravizados nesta região de Minas Gerais, a partir da qual ocorre a saída das famílias em busca de melhores condições de vida, passando pelo estado de São Paulo até a mudança para Guaíra/PR, onde adquirem área própria. Nas narrativas dos membros da comunidade, percebe-se como o movimento não dissolve, mas, ao contrário, sustenta o pertencimento coletivo. Este caso exemplifica como a ideia de territorialidade fixa desconsidera experiências de “resistência à opressão histórica sofrida” – critério trazido pelo Decreto Federal 4887/2003 ao regulamentar o processo de titulação quilombola –, constituídas por meio de estratégias de deslocamento e não pela permanência em um mesmo território de ocupação tradicional. Estas dinâmicas de movimento foram, em um primeiro momento do processo de regularização territorial, que ainda tramita no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), entendidas como um elemento de descaracterização da legitimidade da reivindicação do grupo pelo primeiro relatório antropológico produzido sobre a comunidade. Com a não aprovação deste estudo por parte do INCRA, um novo relatório foi contratado, tendo este investido no argumento de que há uma continuidade entre as dinâmicas socioculturais do grupo de Guaíra/PR e as comunidades quilombolas de sua região origem, a partir de pesquisa realizada no entorno do município de Santo Antônio Itambé/MG. Esta pesquisa realizada pelo segundo relatório criou o interesse por parte da comunidade de que eles mesmos pudessem visitar a região. Tais viagens de retorno foram realizadas no âmbito desta dissertação para buscarmos mais informações sobre a trajetória histórica das famílias, o que gerou um entrelaçamento entre a minha pesquisa e a trajetória do grupo. O (re)encontro entre parentes perdidos e a possibilidade de acesso às histórias dos antepassados proporcionados por estas viagens sugerem que a busca pela reconstituição de histórias e vínculos com a região de origem, por parte dos quilombolas de Guaíra/PR, não se restringe ao âmbito instrumental e administrativo, mas tem também uma importante dimensão afetiva. A articulação destas dimensões aponta para o anseio dos quilombolas pelo reconhecimento da legitimidade de sua versão sobre sua história, do valor de sua origem e trajetória, bem como do direito de se construírem como sujeitos e como coletividade específica.

Palavras-chave: comunidade quilombola; relatórios antropológicos; movimento; memória.

ABSTRACT

The present thesis, based on ethnography with the "Quilombola Community Manoel Ciriaco dos Santos, a black community located in Guaíra, Paraná State (PR), Brazil, questions the direct link between the legitimacy of the territorial claims of quilombola communities and the fixed territoriality idea that has been assumed by the quilombola land rights guarantee policy in Brazil. This research indicated how the construction of a quilombola identity includes process of movement that are present in the trajectory of displacements of a group of families who, although originally from Santo Antônio do Itambé, in Minas Gerais State, live nowadays in Guaíra/PR. Their claim over a quilombola identity is elaborated on the bases of a common origin and ancestrality of black enslaved ancestors from the Center-Northeast region of Minas Gerais, which unfolds in a journey for better life conditions leaving the place, crossing São Paulo State and finally arriving at Guaíra/PR, where they acquired their own land. In the narratives of community members, it is noticeable that the movement does not dissolve, but rather sustains the collective pertaining. This case exemplifies how the fixed territoriality idea disregards experiences of "resistance to historical oppression"-feature brought by the Federal Decree 4887/2003 that regulates the process of quilombola titling - that are based on shifting strategies and not by staying in one traditionally occupied territory. These movement dynamics were regarded, in the first instance of the land regularization process, which is still pending in the National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA), as a distortion element of the legitimacy of the group's identity claim by the first anthropological report on the community. With the rejection of this study by the INCRA, a new report was hired. From research held in the surrounding area of the municipality of Santo Antônio do Itambé/MG, the report argument that there is a continuity between the socio-cultural dynamics of the Guaira group and the quilombola communities of their region of origin. This research by the second anthropological report has created the interest from the community that they themselves could visit the region. Such return trips were undertaken in this thesis to seek more information on the historical trajectory of these families, which generated an entanglement between my research and the trajectory of the group. The re-gathering among long unseen relatives and the possibility of access to the stories of ancestors provided by these trips suggest that the search for the reconstitution of stories and links with the region of origin, by the quilombolas of Guaíra/PR, is not restricted by mere instrumental or administrative aim, but also it has an important affective dimension. The articulation of these dimensions points to the quilombola's desire for recognition of the legitimacy of the community's version of their own history, of the value of their origin and trajectory, of their right to shape themselves as subjects and as an specific collectivity.

Key-words: quilombola community; anthropological reports; movement; memory.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| FIGURA 1: Localização do Município de Guaira na divisa com o Paraguai e o estado Mato Grosso do Sul..... | 32 |
| FIGURA 2: Presença de <i>tekohas</i> guaranis e da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos em Guaira e Terra Roxa..... | 34 |
| FIGURA 3: Localização do Município de Santo Antônio do Itambé..... | 39 |
| FIGURA 4: Excerto Genealógico 1..... | 43 |
| FIGURA 5: Excerto Genealógico 2..... | 44 |
| FIGURA 6: Excerto Genealógico 3..... | 48 |
| FIGURA 7 – Documentos de identidade de Manoel Ciriaco dos Santos, nascido em 16/03/1920, e Ana Rodrigues, nascida em 26/07/1930, ambos no município de Santo Antônio do Itambé/MG (Comarca de Serro)..... | 50 |
| FIGURA 8: Foto do acervo da família..... | 53 |
| FIGURA 9: Fluxo migratório..... | 54 |
| FIGURA 10: Divisão setorial da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos..... | 57 |
| FIGURA 11: Cartaz sobre a trajetória de deslocamentos da família..... | 65 |
| FIGURA 12: Geralda com imagem de preto-velho que compõem o seu altar..... | 79 |
| FIGURA 13: Carteirinha de Geralda do Conselho Mediúnico do Brasil..... | 80 |
| FIGURA 14: Altina, importante benzedeira na memória comunitária..... | 81 |
| FIGURA 15: Geralda e Antônio (Guará) em frente ao altar após a realização da “Gira”..... | 85 |
| FIGURA 16: Capelinha para Nossa S ^a Aparecida presenteada por D. Ana..... | 92 |
| FIGURA 17: Geraldo, em 1972, quando foi pagar sua promessa em Aparecida/SP... | 93 |
| FIGURA 18: Líder da comunidade quilombola é ameaçado..... | 139 |
| FIGURA 19: “‘Lapa’ utilizada até os dias atuais como moradia quilombola na comunidade Mata dos Crioulos/MG”..... | 153 |
| FIGURA 20: O encontro entre os dois irmãos “João” em Presidente Prudente/SP... | 175 |
| FIGURA 21: Família reunida em Presidente Prudente/SP na casa de D. Jovelina... | 176 |

| | |
|---|-----|
| FIGURA 22: Valdenício explicando o funcionamento da farinheira..... | 178 |
| FIGURA 23: Mesa “A continuidade da diáspora africana no Brasil: os motivos geradores dos processos de migração das comunidades quilombolas de Vila Nova (MG) e Manoel Ciriaco (PR)”..... | 184 |
| FIGURA 24: Seu Adão, D. Necila (ambos de Vila Nova) Adir, Geralda, D. Maria Geralda (Vila Nova) e Seu João..... | 185 |
| FIGURA 25: Em frente à casa de D. Necila. Na esquerda da foto, ela e Adir estão conversando e, ao lado, dois parentes tocando violão e sanfona..... | 186 |
| FIGURA 26: Região no entorno do município de Santo Antônio do Itambé identificado pelo traçado vermelho..... | 187 |
| FIGURA 27: Geralda e D. Necila na frente do forno de barro no quintal da casa de D. Necila..... | 190 |
| FIGURA 28: Adir gravando a conversa com Seu Daniel..... | 194 |
| FIGURA 29: D. Zulmira e D. Regina mandam mensagens para a irmã D. Maria das Dores..... | 197 |
| FIGURA 30: Excerto Genealógico 4..... | 199 |
| FIGURA 31: Adir e Geralda com a tia Ana Raimunda..... | 202 |
| FIGURA 32: Geralda faz uma reverência em frente à Igreja Matriz..... | 203 |
| FIGURA 33: Retrato de Padre Joviano na casa de Seu Daniel..... | 205 |
| FIGURA 34: Adir, Seu João e Geralda junto à estátua de Padre Joviano..... | 206 |
| FIGURA 35: As três irmãs na missa na Igreja de Santo Antônio do Itambé..... | 213 |
| FIGURA 36: D. Maria sentada na cadeira, ao lado de sua irmã D. Zulmira, sua sobrinha com o marido e os filhos..... | 214 |
| FIGURA 37: Teresa, D. Maria das Dores e Anita na rodoviária de Belo Horizonte..... | 215 |
| FIGURA 38: Reencontro de Ana Raimunda com Jovelina depois de 59 anos..... | 217 |
| FIGURA 39: D. Ana Raimunda com os parentes em Presidente Prudente/SP, na casa da sobrinha Jovelina..... | 218 |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| i – Estrutura dos Capítulos..... | 19 |
| ii – Notas sobre a pesquisa..... | 26 |
| 1 IDENTIDADE EM MOVIMENTO | 31 |
| 1.1 SANTO ANTÔNIO DO ITAMBÉ/MG E GUAÍRA/PR: DOIS PONTOS DE UMA LINHA..... | 31 |
| 1.2 A MEMÓRIA DOS CAMINHOS E OS CAMINHOS DA MEMÓRIA..... | 59 |
| 1.3 O CONTINUUM DA RELIGIOSIDADE..... | 74 |
| 2 IDENTIDADE QUILOMBOLA E RELATÓRIOS ANTROPOLÓGICOS | 96 |
| 2.1 O AUTORRECONHECIMENTO COMO QUILOMBOLAS..... | 109 |
| 2.2 O PRIMEIRO RELATÓRIO “ANTI-ANTROPOLÓGICO”..... | 116 |
| 2.3 O CONFLITO COM OS PROPRIETÁRIOS VIZINHOS..... | 131 |
| 2.4 UM NOVO RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO..... | 142 |
| 3 “É COMO SE NÓS VOLTASSE A PÁGINA DA NOSSA VIDA DO COMEÇO” | 159 |
| 3.1 A “VIAGEM DA VOLTA”..... | 159 |
| 3.2 O CAMINHO ATÉ MINAS GERAIS..... | 168 |
| 3.2.1 A passagem por Presidente Prudente/SP e os irmãos mais velhos..... | 171 |
| 3.2.2 A chegada em Serro/MG e a ida à Comunidade Quilombola Vila Nova..... | 180 |
| 3.2.3 Enfim, em Santo Antônio do Itambé/MG..... | 191 |
| 3.2.3.1 Encontro com D. Zulmira, D. Regina e D. Ana Raimunda..... | 194 |
| 3.2.3.2 Padre Joviano, o pai de criação de Maria Olinda..... | 203 |
| 3.2.3.3 A família de Sebastião Vicente..... | 206 |
| 3.2.4 Novos movimentos..... | 210 |
| 3.2.4.1 O reencontro das irmãs..... | 211 |
| 3.2.4.2 D. Jovelina e o convite para a tia Ana Raimunda..... | 216 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 221 |

INTRODUÇÃO

As narrativas das famílias negras a respeito do período posterior à abolição formal da escravidão no Brasil, em 1888, têm vindo à tona nas últimas três décadas por meio da emergência da reivindicação identitária das “comunidades quilombolas”. Este florescimento de narrativas foi estimulado pela inserção do direito à propriedade coletiva dos territórios sociais tradicionalmente ocupados, conforme previsto na Constituição Federal (CF) de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que versa: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Com este “processo de territorialização”¹ (OLIVEIRA FILHO, 1998) e a consequente reelaboração da relação com o passado, como novos sujeitos políticos, tem ocorrido a “recuperação e reenquadramento da memória até então recalcada” (ARRUTI, 2006, p. 28).

O “processo de nomeação” dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” na CF instituiu, assim, uma categoria jurídica e administrativa para identificar sujeitos de direitos coletivos como objeto de ação do Estado (ARRUTI, 2006, p. 45). No entanto, o artigo constitucional permaneceu sem aplicação até 1995 (tricentenário da morte de Zumbi), sendo que só foi complementado por uma regulamentação que previa a criação de uma política pública, com condições mínimas para realizar a titulação territorial das comunidades quilombolas, em 2003. Trata-se do Decreto Federal 4887, que revogou o Decreto Federal anterior 3912 de 2001. Para esta regularização territorial, é exigida a elaboração de um relatório antropológico – que figura como a primeira peça técnica produzida no âmbito do processo de titulação quilombola –, responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio

¹ Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, “processo de territorialização” consiste no processo por meio do qual os grupos sociais (no caso da discussão específica do autor o foco são povos indígenas, mas este mesmo raciocínio pode ser estendido para as comunidades quilombolas) tornam-se coletividades organizadas, enquanto objeto político-administrativo, de modo que formulam uma identidade própria, estabelecem mecanismos de decisão e de representação e reestruturam as suas formas culturais. Assim, “as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56).

do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) através de suas superintendências estaduais².

Esta dissertação busca analisar o processo de reconstituição das memórias e da história coletiva fruto da emergência identitária da comunidade negra autodenominada “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”, localizada em Guaíra, no estado do Paraná (PR). Esta comunidade, desde 2008, há sete anos, iniciou o processo de titulação de seu território junto à Superintendência do INCRA no Paraná. Este procedimento administrativo, que tramita com o nº 54200.001075/2008-46, foi marcado pelo desencadeamento de conflitos e incompreensões, resultando na produção de dois relatórios antropológicos, em decorrência da anulação do primeiro. A trajetória de reconhecimento desta comunidade apresentou desafios específicos, tendo em vista que sua história destoa do imaginário reduutivo e pré-concebido comumente atribuído às comunidades quilombolas³, que parte de uma ideia de fixação territorial e de uma relação ancestral e contínua com um mesmo território tradicionalmente ocupado. Este grupo quilombola, no Paraná, constrói sua identidade coletiva, como iremos analisar ao longo deste trabalho, a partir de processos de deslocamentos geográficos, no qual Guaíra/PR é o ponto de chegada para algumas famílias e ponto de passagem para outras.

O município de Guaíra está na região de fronteira internacional entre o Brasil e o Paraguai, definida pelos contornos do Rio Paraná, no extremo oeste do estado. Nesta região, tais famílias chegaram, como gostam de narrar, no começo da década de 60, a partir de um movimento iniciado no estado de Minas Gerais (MG), passando

² Esta atribuição de titulação dos territórios quilombolas, nas Superintendências Regionais do INCRA, é executada pelo “Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas” que integra a “Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária”. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/incra-nos-estados>. Acesso em 29/10/15.

³ Um exemplo da forte presença desta lógica reducionista no campo jurídico é o voto do então Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Cezar Peluso, que foi o relator, em 18 de abril de 2012, da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, proposta pelo Partido Democratas, questionando a constitucionalidade do Decreto Federal 4887 de 2003. O voto do Ministro Relator, que abriu o julgamento, baseou-se na acepção histórica de quilombo para interpretar o sentido e a abrangência da aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Caso o julgamento venha a confirmar este mesmo entendimento do Ministro Peluso haverá um enorme retrocesso na política quilombola, com a retirada do Decreto 4887 de 2003 do ordenamento jurídico e com a necessidade de que tal direito seja regulamentado por lei a ser aprovada pelo Congresso Nacional, no qual a bancada ruralista é muito expressiva. Endereço eletrônico do vídeo da sessão de julgamento: <http://www.youtube.com/watch?v=ZV94XhbFV6s>. Acesso em 08/01/2015. Para uma análise do voto do ministro ver artigo que desenvolvi neste sentido (RIBEIRO, 2015).

pela região oeste do estado de São Paulo (SP), no município de Caiabu⁴ – distante quarenta quilômetros de Presidente Prudente⁵ que é o município polo da região –, onde chegaram em 1956. As narrativas quilombolas destacam que Manoel trabalhou com a família em Caiabu/SP na colheita de algodão e amendoim até que ele e mais alguns parentes resolvem se mudar com o objetivo de comprar terras no extremo oeste do Paraná, na região dos municípios de Guaíra e Terra Roxa.

Em *Minas*⁶, viviam no município de Santo Antônio do Itambé, considerado o local de origem do grupo, localizado próximo ao início da região conhecida como “Vale do Jequitinhonha”. São as memórias dos mais velhos sobre esta região de origem que constituem a base da história deste grupo, conforme é mobilizada pelas famílias que vivem atualmente em Guaíra e cujos membros, importante destacar, já nasceram no estado de São Paulo ou no Paraná, ou seja, depois do início do processo de descolamento das famílias.

Nas narrativas sobre o passado mineiro da comunidade, há referências a ancestrais que foram escravizados no garimpo e em fazendas da região, cujo povoamento, ainda no século XVIII, surgiu com a exploração de ouro vinculada à expansão bandeirante paulista, com forte presença da escravidão africana (PORTO, 2007, p. 66). No entanto, as memórias da escravidão deste grupo não estão circunscritas, em suas narrativas, ao tempo da escravidão, já que há uma extensão temporal que expressa uma percepção de continuidade desta experiência por meio da situação de *viver como escravo* (MELLO, 2012, p. 214).

⁴ O município de Caiabu/SP, antes distrito de Regente Feijó, foi criado pela Lei Estadual nº 2456 de 1953. Nesta localidade, desde 1935, com o início do povoamento, havia plantações de algodão e outras culturas, na qual a família de Manoel se inseriu a partir de 1956. De acordo com Censo do IBGE realizado em 2010, o município tem uma população de 4.072 habitantes. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=350890&search=|infogr%E1ficos:-informa%E7%F5es-completas> Acesso em 04/11/15.

⁵ De acordo com Censo do IBGE realizado em 2010, o município de Presidente Prudente/SP tem uma população de 207.610 habitantes. Seu povoamento foi iniciado ainda no século XIX, a partir dos deslocamentos de mineiros para a região que, com o esgotamento das minas de ouro, estavam “em busca de terras boas para a lavoura”. Foi elevado à categoria de município pela Lei n.º 1798 de 1921, desmembrado do município de Campos Novos e Conceição de Monte Alegre. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=354140&search=sao-paulo|presidente-prudente|infograficos:-historico> Acesso em 04/11/15. Presidente Prudente/SP exerce, assim, influência sobre os municípios menores do entorno. Iremos destacar, ao longo do trabalho, a passagem das famílias provenientes de Santo Antônio do Itambé/MG pelo estado de São Paulo por meio da referência à “região de Presidente Prudente”, pois não tive acesso a muitas referências específicas em relação à forma e ao histórico de ocupação das famílias nesta região, embora se indique que Manoel viveu em Caiabu/SP.

⁶ Uso a grafia em itálico para a sinalização de expressões nativas e aspas duplas para as falas dos meus interlocutores e citações bibliográficas.

Nestes deslocamentos de Minas Gerais ao Paraná, o movimento destas famílias negras foi traçado em direção primeiro à região de Presidente Prudente/SP, onde se estabeleceram por alguns anos trabalhando na área rural, em terras arrendadas. No começo da década de 60, vislumbraram, então, a possibilidade de adquirirem áreas próprias nos loteamentos rurais na região de Guaíra/PR, em contato com pessoas que trabalhavam como “corretores” e buscavam pessoas interessadas no estado de São Paulo. Novamente resolvem se deslocar, agora em direção ao extremo oeste paranaense, onde adquirirem área no loteamento rural de iniciativa da Sociedade Agropecuária Industrial e Comercial Maracaju LTDA, que tinha sede em Caxias do Sul. Este loteamento é atualmente denominado como bairro rural “Maracaju dos Gaúchos”, distante vinte quilômetros do centro comercial do município de Guaíra/PR.

Estes deslocamentos constitutivos da experiência do grupo são articulados por meio da atribuição de uma dimensão moral em relação ao desrespeito coletivo ao qual percebem terem sido submetidos e que constitui um aspecto central da elaboração de sua identidade coletiva. A identificação deste desrespeito⁷ – percebido na situação de precariedade de condições de vida e no preconceito racial sofrido por estas famílias negras enquanto fator determinante para tais movimentos, com o alto custo emocional gerado pela separação entre parentes – veio à tona com o processo de reconhecimento do grupo como quilombolas. Como procuraremos apontar, é a trajetória coletiva de movimento e a relação com esta origem mineira que constitui a fonte de pertencimento identitário que estrutura o processo de etnogênese no caso do quilombo de Guaíra/PR⁸.

No entanto esta trajetória não foi tida como legítima em muitas situações de contato do grupo com agentes externos, inclusive no âmbito do procedimento de regularização territorial que tramita no INCRA. Em contraste com este modo de elaboração da identidade que é reivindicada a partir da trajetória de movimento, a interpretação corrente, com base na previsão normativa, tem tomado a territorialidade

⁷ Ao que Arruti denomina “processo de identificação” (ARRUTI, 2006, p. 46).

⁸ A relação entre trajetória e origem, segundo João Pacheco de Oliveira Filho, pode ser compreendida como dinâmica constitutiva da etnicidade, pois esta supõe, necessariamente, uma trajetória histórica “determinada por múltiplos fatores” e uma origem, enquanto experiência primária “traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar”. Deste modo, “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64).

como epicentro da identidade, bem como da mobilização por direitos, no processo de reconhecimento público dos grupos quilombolas no Brasil. Tendo como referência a previsão constitucional do artigo 68 do ADCT, referida acima, tem sido pressuposta uma equivalência entre a ancestralidade/continuidade da ocupação do território tradicional e a legitimidade da emergência étnica.

A relação entre “território” e “identidade” também tem sido enfocada no debate atual mais amplo sobre as comunidades tradicionais, o que se dá por meio da construção de “uma articulação específica entre certas dimensões ‘espaciais’ e outras ‘culturais’”. Porém, é necessário pensar as práticas espaciais desses grupos sociais sem pressupor – como parece mais palatável e administrável pela lógica estatal – que eles estejam “a priori (ou a posteriori) destinados ou ‘condenados’ a se enraizar num pedaço de solo qualquer” (GUEDES, 2013b, p. 53-56). Portanto,

Faz-se necessário então contextualizar historicamente as ideias de “território” e “identidade”, bem como destacar a contingência da associação existente entre elas, em razão da crescente popularidade de certas narrativas que, certamente imbuídas de propósitos críticos e políticos simpáticos à causa das comunidades tradicionais, inadvertidamente naturalizam o “enraizamento” de tais grupos. (GUEDES, 2013b, p. 54).

A naturalização do enraizamento dos grupos quilombolas consiste em uma “idealização da situação “pré-desterritorialização”, esta última implicitamente sugerindo uma estabilidade “territorializada” destes grupos na terra que, no contexto brasileiro, é antes a exceção do que a regra” (GUEDES, 2013b, p. 55). Tal interpretação desconsidera, no caso da formação de grupos quilombolas, o histórico de intensa movimentação da população negra nas décadas pós-abolição em busca de terras para sua reprodução como campesinato autônomo. Deste modo, o deslocamento de famílias negras para áreas de colonização recente – como Guaíra/PR – aparece como estratégia de garantia de liberdade, sempre ameaçadas pelo padrão de relações entre brancos e negros em regiões com um histórico antigo e consolidado de escravidão (LIMA, 2000) – caso de Minas Gerais. Sem essa consideração mais ampla e complexa, restringe-se a possibilidade de abarcar a pluralidade de formas e contextos nos quais ocorreram a constituição de territórios negros e as articulações identitárias quilombolas no Brasil.

A “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”, por exemplo, leva o nome do patriarca da família que liderou o processo de saída de Minas Gerais,

chegada e consolidação do grupo no Paraná. Esta história de deslocamentos implicou em dificuldades não só para a manutenção do contato entre parentes que se dispersaram, como também para a reprodução intergeracional da memória coletiva. Um dos principais desafios dos membros da comunidade passava pela necessidade de reelaboração da memória coletiva, que precisava ser reinterpretada à luz da autoidentificação como quilombolas. O aumento do círculo de interação do grupo com agentes externos, e a consequente influência que este processo passou a ter em sua autoimagem, tornava necessária a construção de um novo lugar de legitimidade para a sua história, na medida em que esta se transformava em “princípio de justificação das demandas do presente” (MELLO, 2012, p. 20). A construção de uma imagem de si como quilombolas fez surgir, então, a necessidade de organizar “*uma memória linear e coerente sobre suas ‘origens’*” (ARRUTI, 2001, p. 243), o que antes não aparecia como uma questão a ser elaborada de forma sistemática por essas famílias. No entanto, a resposta a esta demanda esbarrou na ausência dos parentes mais velhos, que viveram em *Minas*, pois já haviam falecido ou saído de Guaíra/PR.

Esta necessidade de acessar a memória através dos mais velhos e, assim, subsidiar as suas narrativas em âmbito oficial, reconhecida pelos(as) próprios(as) quilombolas, intensificou-se diante do questionamento levantado pelo primeiro relatório antropológico⁹, publicado em 2010 e produzido no âmbito do procedimento do INCRA. A trajetória de movimento do grupo foi, em um primeiro momento, lida como obstáculo para o reconhecimento público de sua autoidentificação. Com o transcorrer do processo de reconhecimento, cada vez mais a *busca pela nossa história* e o desejo de retomar o contato com os parentes que permaneceram em MG passam a ser um objetivo principalmente da liderança do grupo, Adir, e também uma demanda de legitimação identitária no contexto mais amplo. Isso porque as memórias do grupo sobre a região de origem e os processos de deslocamento que constituíram sua trajetória no século XX, mesmo que acessadas de modo indireto pelos que vivem

⁹ Como mencionado acima, foram realizados dois relatórios antropológicos no âmbito do Procedimento Administrativo (PA) 54200.001075/2008-46 de regularização fundiária da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, que tramita na Superintendência do INCRA no Paraná, instaurado em 24 de abril de 2008. O primeiro relatório levantou questionamentos ao negar a legitimidade da autoidentificação do grupo como quilombola e de sua trajetória histórica específica, tendo em vista a não ancestralidade de ocupação do território e a inexistência de registros de escravidão negra na região de Guaíra/PR. Este primeiro relatório foi anulado pelo INCRA, bem como foi rejeitado pelos quilombolas. Estas questões referentes à produção dos relatórios serão aprofundadas no capítulo 2.

hoje na comunidade em Guaíra, constituíam o eixo da reivindicação de uma identidade quilombola.

Tendo em vista a não aprovação do primeiro relatório, é só a partir do segundo estudo, publicado em 2012, que a identidade quilombola do grupo será reconhecida e sustentada teórica e etnograficamente. Com este estudo, a análise não será mais baseada em interpretações substancializadas por meio de estereótipos e substratos culturais. Neste debate, travado dentro do procedimento administrativo do INCRA, a especificidade da experiência histórica da trajetória de movimento destas famílias negras foi uma questão central para ambos os relatórios antropológicos. No entanto, as análises foram opostas: o primeiro entendeu que a identidade do grupo quilombola não era legítima e estava sendo forjada, enquanto o segundo afirmou que o processo de migração consistia em mecanismo de resistência à experiência de opressão histórica sofrida.

A reivindicação territorial do grupo, no âmbito deste procedimento administrativo, é a ampliação do que restou da área que adquiriram em Guaíra/PR, por meio de anos de trabalho: 8,5 alqueires onde vivem atualmente, em média, vinte e cinco pessoas (sete famílias)¹⁰. A *conquista* desta área possibilitou a manutenção da coesão e da identidade dos grupos familiares que haviam se deslocado de Minas Gerais. Importante ressaltar, neste sentido, que o acesso à terra é um instrumento fundamental para a reprodução física, econômica, social e cultural do grupo de modo que seja viável a manutenção de uma forma de vida específica. Apesar de poucos moradores efetivos atualmente na área, a reivindicação pela ampliação territorial é estimada a partir da amplitude de moradores potenciais, pois contempla, principalmente, a expectativa de retorno de familiares que moraram em Guaíra/PR, mas que, em algum momento, tiveram que se deslocar novamente.

Tomando o tema do movimento como eixo desta dissertação, a história do grupo quilombola Manoel Ciriaco dos Santos será pensada através de uma linha que desenha o caminhar constitutivo da identidade do grupo (INGOLD, 2007). Esta linha os conecta, segundo suas narrativas apontam, desde Minas Gerais, no tempo da escravidão, até Guaíra, no presente, e segue se ramificando no movimento das famílias que continuaram se deslocando. A opção deste recorte temático é fruto de

¹⁰ Este número variou durante o período de trabalho de campo, apontando para a continuidade das dinâmicas de movimento.

uma sistematização que se demonstrou coerente com base na etnografia realizada e que retrata uma escolha de análise, como autora, mas que, principalmente, emerge no processo dialógico com os sujeitos de pesquisa.

i – Estrutura dos capítulos

No primeiro capítulo, “Identidade em movimento”, busco analisar como os processos de deslocamento vivenciados por essas famílias no sentido MG→SP→PR são por elas articulados em termos de dinâmicas constitutivas da resistência quilombola, uma vez que as experiências de fixação remetem, sobretudo, à exclusão social e a relações de preconceito racial. Busco refletir sobre como os membros do grupo de Guaíra sentem-se fortemente vinculados e unidos por meio das memórias construídas sobre a origem mineira e sobre a trajetória de deslocamentos. O sentido de unidade criado por estas famílias é também consequência de sua inserção em Guaíra em um contexto considerado por eles como adverso, tendo em vista que o município foi colonizado por descendentes de europeus, a partir de um viés modernizador, sendo atualmente marcado pelos interesses do agronegócio. Situações de discriminação racial são constantemente relatadas pelos quilombolas na interação com os *italianos* e *alemães*, proprietários vizinhos no bairro rural onde se localiza a comunidade.

O acionamento da identidade quilombola os faz reforçar a importância das narrativas de memória sobre a região de origem do grupo em Minas Gerais, o município de Santo Antônio do Itambé, bem como sobre a chegada das famílias em Guaíra/PR. São memórias elaboradas a partir de um sentimento de continuidade expresso na ênfase atribuída às dificuldades de sobrevivência e à busca pela superação do *sofrimento*. Esta experiência de estigmatização social e racial passa a ser positivada internamente através do autorreconhecimento como quilombolas, o qual cria uma ruptura com a experiência de silenciamento anterior. A inserção no movimento quilombola fez com que o grupo se colocasse em uma nova rede de relações com agentes externos. Adir, na posição de presidente da Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA), passou a realizar viagens para encontros e debates sobre a temática quilombola, o que o construiu como liderança e abriu espaço para o pronunciamento público sobre a própria história

e identidade. A possibilidade destas viagens, como a que foi realizada por Adir para Brasília, no Distrito Federal, em novembro de 2014, na qual o acompanhei, coloca-os novamente em movimento, agora de circulação em âmbito político.

A religiosidade do grupo também será abordada, no primeiro capítulo, na medida em que é permeada por dinâmicas de movimento: (a) deslocamentos concretos como as viagens religiosas de pagamentos de promessas, a saída de Manoel Ciriaco de Minas Gerais depois de ter sido vítima de agressão mágica e a saída do filho de Manoel Ciriaco, Antônio, do sítio em Guaíra/PR para ir morar na *cidade*, por conta do preconceito religioso que sofriam no bairro rural “Maracaju dos Gaúchos” e (b) movimentos não concretos como práticas de devoção cotidianas que os colocam em relação com *santos, Orixás, entidades, espíritos, almas* abrindo, assim, a possibilidade de se deslocarem entre mundos, conectando tempos, espaços, linguagens, possibilitando curas e orientações, etc. Além disso, a religiosidade aponta para dinâmicas de continuidade, marcadas pelas imbricações entre um catolicismo negro e experiências próprias do universo da umbanda. Nas narrativas sobre este tema também é possível perceber a convergência entre as dimensões religiosa, racial e social, considerando que as práticas das religiões afro-brasileiras são não só desvalorizadas, mas socialmente condenadas. Esta dimensão cultural religiosa – que os conecta com sua origem mineira – tende a não ser enfatizada publicamente pelos membros da comunidade como um sinal diacrítico, opção que parece permeada pelo receio de que isso possa ser usado para reforçar um lugar de marginalidade e estigmatização para o grupo.

No segundo capítulo, “Identidade quilombola e relatórios antropológicos”, analiso o novo vórtice de movimento presente na trajetória coletiva do grupo que se consolidou a partir de sua inserção no âmbito político como sujeito de direitos coletivo: o autorreconhecimento como quilombolas. A inserção no campo de reivindicação como quilombolas colocou-os novamente, nos termos de Adir, diante de *uma longa caminhada*. Muitos percalços foram enfrentados no processo de regularização quilombola pelo INCRA, ainda em trâmite, tendo em vista os questionamentos levantados pelo primeiro relatório antropológico produzido em 2010. É muito fácil iniciar uma conversa de horas com Adir e Joaquim, presidente e vice da ACONEMA, a respeito de suas críticas e decepções em relação aos conflitos gerados a partir do início das atividades do INCRA junto à comunidade. Apesar dos descontentamentos

e frustrações, continuam a alimentar a esperança de uma resolução futura que lhes garanta a regularização territorial.

A pesquisa para elaboração do primeiro relatório antropológico, ainda em 2009, havia sido liderada pelo professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) Antônio Pimentel Pontes Filho, o qual questionou a legitimidade das narrativas quilombolas, tomando-as como oportunistas¹¹. O fato de o grupo não ter uma relação ancestral com o território atual, não apresentar informações consideradas consistentes sobre a existência de ancestrais escravizados e não se adequar ao modelo de quilombo típico foi considerado como critério para negar a legitimidade da identidade quilombola, de modo que foram entendidos “apenas” como um grupo de trabalhadores rurais negros. O primeiro relatório – após pedidos de alterações solicitados pelo INCRA, mas desconsiderados pelo antropólogo responsável – foi rejeitado tanto pelos quilombolas quanto pelo INCRA. O desencadeamento de conflitos com os *gaúchos*, proprietários vizinhos à comunidade quilombola, a situação de isolamento e a perda de relações de trabalho que mantinham nas propriedades do entorno foram algumas das consequências geradas pelo início do trabalho do INCRA com o grupo, a partir da atuação da primeira equipe de pesquisadores.

Um segundo relatório foi, então, realizado por uma nova equipe em 2012 a partir da contratação pelo INCRA, via sistema de licitação pública (pregão eletrônico), da empresa Terra Ambiental. Com a possibilidade de reelaboração da pesquisa antropológica, o historiador da segunda equipe de pesquisadores, Cassius Cruz, deslocou-se até Minas Gerais a fim de pesquisar sobre as comunidades quilombolas da região de origem do grupo. A partir da memória coletiva indicada pelo grupo em Guaíra¹², muitos pontos em comum com as narrativas dos quilombolas da região mineira foram identificados: as referências a personagens históricos comuns, a memória da estratégia de habitação em *lapas de pedra* (tipo de moradia construída dentro de cavernas/casa de pedra), a mobilidade espacial como processo de formação de algumas das comunidades quilombolas mineiras, a tendência

¹¹ Este mesmo antropólogo, em 2014, foi contratado pelos produtores rurais da região para fazer um contralaudo em contestação ao relatório antropológico da FUNAI para a demarcação de uma terra indígena Avá-Guarani em Guaíra/PR.

¹² Conforme me esclareceu Cassius Cruz, nenhum quilombola pôde acompanhá-lo, nesta oportunidade, para a realização da pesquisa em Minas Gerais, em decorrência de falta de recursos previstos no contrato com o INCRA.

endogâmica dos casamentos, bem como possíveis relações de parentesco entre a Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos e a Comunidade Quilombola Vila Nova, localizada no município de Serro/MG. O segundo relatório fundamentou-se, então, na capacidade de manutenção da organização social do grupo em continuidade com sua região de origem que, entre outros fatores, geram o sentimento de pertencimento comum e identificação como quilombolas. Com a aprovação do 2º relatório, o reconhecimento da legitimidade da identidade do grupo finalmente ganhou mais força.

Por fim, esta possibilidade de buscar mais conhecimento sobre a história dos antepassados, articulada por meio da pesquisa produzida pelo segundo relatório antropológico, impulsionou aos quilombolas de Guaíra e a mim, junto com Cassius Cruz – que foi por nós convidado para essa empreitada –, a ir até Minas Gerais, com o objetivo de seguir o caminho de volta da trajetória de deslocamentos dos antepassados do grupo. A pesquisa por nós realizada em Minas Gerais é o tema central do terceiro capítulo, denominado “É como se nós voltasse a página da nossa vida do começo”. Foram duas viagens até a região mineira, realizadas em março e em junho de 2015. A pesquisa acabou, então, tornando-se uma etnografia nômade e entrelaçando-se com a história do grupo. A linha de movimento deste grupo até Guaíra, somada a sua inserção no movimento quilombola, gerou, assim, um impulso de reaproximação, no qual também nos inserimos, que pode ser interpretado na chave tripla de: (a) saída, (b) afirmação identitária e (c) retorno. Esta linha, no entanto, não deve ser entendida como se fechando em um movimento circular, mas se constituindo como uma espiral, já que não é possível retornar mais ao mesmo lugar de onde se saiu, tendo em vista que este lugar para o qual se quer voltar já se transformou, bem como os sujeitos envolvidos.

Assim, o esforço de pesquisa não esteve focado na análise do grupo quilombola como totalidade autocontida, pois buscou compreender os fluxos e relações que perpassam esta trajetória de movimento, conectando pessoas e experiências *espalhadas* por diferentes locais (ARRUTI, 2006, p. 35). O trabalho de campo, ritual central na antropologia e parte constitutiva do arquétipo do etnógrafo, ganhou, dessa forma, contornos especiais. Permitiu uma abordagem realizada com

os sujeitos de pesquisa, a partir de sua historicidade¹³, de modo que a continuidade dos movimentos empreendidos pelos quilombolas parece demonstrar a presença de dinâmicas de distanciamentos e aproximações, com a potencialidade de atualização dos vínculos e relações mesmo após muito tempo de interrupção.

Para que a viagem até Minas Gerais pudesse atender os propósitos dos quilombolas de Guaíra/PR, inclusive de fortalecimento identitário, os irmãos Adir (46) e Geralda (53), filhos de Manoel Ciriaco e também lideranças locais, sugeriram que antes de irmos até Santo Antônio do Itambé/MG, deveríamos passar por Presidente Prudente/SP. Este município faz parte da região para onde, desde a década de 1980, retornaram os seus irmãos mais velhos, que já haviam morado com seus pais no município próximo, em Caiabu/SP. Com a inclusão de Presidente Prudente/SP em nosso roteiro de viagem até Minas Gerais, iriam, assim, retrazar o caminho de seus ancestrais (INGOLD, 2007, p. 99-100), através de seu trajeto de deslocamento realizado nas décadas de 1950/1960, agora no sentido inverso: de Guaíra/PR até Santo Antônio do Itambé/MG.

Em Presidente Prudente/SP moram, atualmente, os quatro irmãos mais velhos, Olegário (78), Jovelina (73), João Loriani (71) e Eurides (65), que nasceram em Minas Gerais e acompanharam seu pai na trajetória de deslocamento até Guaíra/PR e depois, nas décadas de 1980/1990, estabeleceram-se no estado de São Paulo, região na qual já haviam morado entre a década de 1950/1960, antes chegarem no estado do Paraná. Dentre os irmãos, João Loriani seria a pessoa mais indicada para nos acompanhar até Minas Gerais, conforme me explicaram Adir e Geralda.

João Loriani, nascido em 1944, foi o único filho que Manoel Ciriaco havia deixado em Minas Gerais, quando de lá saiu em 1956, história que conheceremos mais a fundo no terceiro capítulo. O menino ficou aos cuidados de sua avó Izidora (mãe de Manoel), que foi quem o criou desde quando tinha um mês e sete dias de vida, pois a mãe da criança, Maria Olinda, primeira esposa de Manoel, havia falecido na sequência de seu nascimento. Manoel, segundo relatam, não teria tido coragem de levar o menino junto com ele para não o separar de sua avó Izidora. Em 1981, quando João Loriani já tinha 37 anos, seu irmão Antônio foi até Santo Antônio do

¹³ “Assim, a etnografia histórica converge com a chamada microhistória justamente ao adotar como procedimento acompanhar o fio de um destino particular e, com ele, a multiplicidade de espaços, de tempos e de relações em que se inscreve” (ARRUTI, 2006, p. 36).

Itambé/MG e conseguiu lhe achar, convidando-o para ir com ele embora para o Paraná. Antônio, então, levou João e sua família, esposa e filhos, para Guaíra/PR, região em que viveram até 1992, quando decidem residir em Presidente Prudente/SP. Sendo João o filho de Manoel que mais tempo viveu em MG, ele seria, afinal de contas, a pessoa que poderia ter mais facilidade para *caçar* os parentes que permaneceram na região mineira e com os quais perderam contato nas últimas décadas. Seu João, quando por nós interpelado, aceitou o convite para nos acompanhar na viagem com muito entusiasmo, depois de trinta e quatro anos que de lá havia saído sem nunca mais ter conseguido retornar.

A intensidade das emoções despertadas pelos encontros entre parentes, que já não se sabiam mais vivos ou que ainda não se conheciam, contagiou a todos durante nossa estadia em Santo Antônio do Itambé e no município vizinho, Serro/MG. Isso permitiu conversas e entrevistas que só poderiam ter sido geradas neste entrelaçamento de lugares, tempos e pessoas, instaurando um regime de temporalidade especial, no qual o presente, o passado e o futuro destas famílias ganhavam novos sentidos – concomitantemente. As circunstâncias nas quais estes depoimentos foram produzidos e colhidos permitiam que a câmera de vídeo, ligada a maior parte do tempo, ou mesmo o gravador de voz não causassem estranhamento às pessoas – quando tudo o que se passava estava contido em um momento único que deveria ser registrado –, nestes encontros que marcaram a história de vida dessas pessoas, bem como a minha e a de Cassius.

De alguma forma, o futuro da comunidade quilombola, em Guaíra/PR, era o retorno a Santo Antônio do Itambé/MG, a esse passado, depois de décadas de interrupção do contato efetivo. Este anseio pelo retorno à origem que remete a uma certa busca pela “comprovação” do vínculo da comunidade com sua ancestralidade mineira partiu da própria comunidade, no bojo de um processo controverso de regularização territorial, mas não de uma demanda ou de uma opção teórica da minha pesquisa. Deve-se levar em conta que a autoidentificação de grupos como quilombolas não demanda a demonstração de vínculos genealógicos com ancestrais escravizados, como veremos com calma no segundo capítulo. Este modo de

compreensão construiria um sentido de origem histórica muito limitado que não está refletido na regulamentação do Decreto Federal 4887/2003, em vigor¹⁴.

A primeira viagem de quinze dias, em março de 2015, oportunizou que os quilombolas se tornassem pesquisadores e agentes da construção da sua própria narrativa histórica. Enfim, o passado pôde ocupar o importante papel que já lhe era conferido, como quando os quilombolas de Guairá reforçam a continuidade e não a ruptura em suas construções discursivas, mesmo que tal continuidade fosse constituída por meio de dinâmicas de movimento e mudança. Há linearidade, portanto, mas não aquela da linha reta.

Com as oportunidades promovidas pelas viagens, novos caminhos se abriram. A irmã de Manoel Ciriaco, Ana Raimunda, que encontramos morando no município de Serro/MG, aos cuidados de vizinhos, decidiu que queria morar perto da família, a convite de sua sobrinha, filha de Manoel Ciriaco, Jovelina, que mora atualmente em Presidente Prudente/SP. Esta decisão de Dona Ana Raimunda, mesmo aos oitenta e sete anos, é significativa para apontar que o movimento das famílias não implicou em rompimentos definitivos dos vínculos, como é comum na região mineira do “Alto Vale do Jequitinhonha” (GALIZONI, 2002)¹⁵, mesmo cinquenta e nove anos depois que Manoel saiu de *Minas* com parte de sua família.

Eu e Cassius fomos, então, em junho, três meses depois da primeira viagem a Minas Gerais, em uma rápida aventura de quatro dias. Nosso objetivo foi acompanhar D. Jovelina (73), para que buscasse sua tia Ana Raimunda no Serro/MG, e D. Maria das Dores (70) – esposa de Seu João Loriano que saiu de Santo Antônio do Itambé/MG para acompanhá-lo, em 1982 –, para rever suas duas irmãs – D. Zulmira (73) e D. Regina (77) – que também encontramos e fizemos contato na primeira viagem em março de 2015. A elas, eu e Cassius havíamos prometido que ajudaríamos a organizar estes reencontros. Por fim, realizei mais uma última viagem de campo para Presidente Prudente/SP, em agosto de 2015, para entrevistar D. Ana Raimunda depois de dois meses que já estava morando com sua sobrinha, D. Jovelina.

¹⁴ Segundo seu artigo 2º, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

¹⁵ Região muito próxima a Santo Antônio do Itambé/MG.

ii – Notas sobre a pesquisa

Importante, neste momento, finalizada a síntese dos temas principais dos capítulos desta dissertação, refletir sobre como foi a minha entrada em campo, as condições e as escolhas da pesquisa. O meu contato com o grupo se iniciou pelo núcleo de famílias em Guaíra, três anos antes da presente pesquisa, realizada entre 2014 e 2015. Nos anos de 2011 e 2012, atuei como assessora jurídica em um setor especializado em direitos humanos do Ministério Público do Estado do Paraná (MPPR), em decorrência da minha formação como bacharel em direito. Tal setor tinha como parte de suas atividades a articulação com as comunidades quilombolas do estado visando mediar as suas demandas por acesso a direitos, junto aos órgãos públicos. Tornando-me uma referência enquanto pessoa que trabalha dentro do Estado junto ao grupo, busquei com a pesquisa de mestrado um reposicionamento em campo, saindo da figura de agente estatal, que traz a resposta, para construir relações de horizontalidade no convívio cotidiano.

Para mim, o reposicionamento também tinha uma dimensão pessoal, já que eu ainda vivo essa experiência de transição profissional entre o direito e a antropologia. Um novo caminho que em muito tem enriquecido e desafiado a minha formação inicial, a qual também influenciou na direção dos meus interesses de pesquisa. Tal interesse aparece, por exemplo, na análise do processo de regularização territorial quilombola em suas relações com o universo jurídico, problematizado especialmente no capítulo 2. Interessante observar, neste sentido, que, se a identidade do grupo não é produzida a partir do Estado, por outro lado, ela terá que ser modulada com o Estado, no processo de reconhecimento enquanto sujeito político e cultural específico (MARCUS, 1991).

Sobre o tema do processo no INCRA, as entrevistas selecionadas foram na maioria realizadas com os homens, mais envolvidos com a política e a representação pública do grupo. A predominância da voz masculina no segundo capítulo não reflete, no entanto, a característica da pesquisa em geral. Em todos os lugares que a pesquisa percorreu, seja em Guaíra/PR, Presidente Prudente/SP e Santo Antônio do Itambé ou Serro/MG, enquanto pesquisadora mulher, minha inserção se deu pelo universo feminino, o que me possibilitou uma reflexividade mútua com essas mulheres

quilombolas. Por elas, fui recebida de modo muito hospitaleiro e não demorei a criar vínculos.

Ao fazer da subjetividade um meio de conhecimento, a antropologia evidencia como os “dados” estão prenhes de representações e são a própria análise, construídos no corte possível do etnógrafo. A reflexão etnográfica constrói, portanto, aquilo que descreve, bem como constrói o modo de relacionamento que produz o conhecimento, pois não há um real que já está lá no campo. O tema e os recortes do trabalho se delinearam como resultado da construção da própria etnografia, por isso só puderam ser definidos no final da pesquisa, o que prova que sair a campo vale a pena (CALAVIA SAEZ, 2001: 597-599). Essas experiências etnográficas são, antes de tudo, experiências de vida, perpassadas por relações de afetividade e mediadas pela compreensão de que a expressão da identidade ganha contornos específicos conforme os contextos com os quais o grupo interage (MELLO, 2012, p. 117).

Em Guaíra, realizei trabalho de campo por períodos equivalentes em dois locais (sítio e Vila Eletrosul), somando quarenta dias. No período em que estive no “sítio” (como eles mesmos denominam o local onde fica a “comunidade”¹⁶), foi importante eu ter sido hospedada na casa de Joaquim e Eva, e não na casa de Adir, presidente da associação, pois isso me possibilitou expandir e aprofundar o contato com outras pessoas além da liderança, com quem já tinha mais proximidade desde a época da minha atuação no Ministério Público. Eva, minha anfitriã, e suas duas filhas moças, Jaqueline (20) e Janaina (14), foram as minhas principais referências de convívio.

Quando não estive no sítio, fiquei hospedada na casa do casal Geralda e Guará (apelido de Antônio), em uma vila localizada na periferia de Guaíra, denominada Vila Eletrosul. A casa de Geralda tem um importante papel para seus irmãos, que moram no sítio, quando eles precisam resolver questões na cidade. Deste modo, minha estadia na Vila Eletrosul me permitiu visualizar as dinâmicas de interação entre urbano e rural, o contexto periférico do município de Guaíra, além de me aprofundar na religiosidade umbandista, já que Geralda e Guará são os dois membros do grupo que efetivamente participam de um terreiro de Umbanda, localizado no município vizinho, Terra Roxa. Ademais, Geralda é benzedeira e

¹⁶ Deve-se levar em conta a crítica em relação ao fato de que o termo aciona “um estereótipo de comunidade relativamente igualitária, harmônica, coesa, solidária, com projetos políticos comuns (em síntese, uma visão romântica – e, pode-se dizer, cristã – de comunidade)” (PORTO, 2012: 41). Atualmente, este termo se tornou um conceito êmico.

mobiliza uma forte rede de reciprocidade com seus vizinhos, sendo um referencial local de sabedoria, conselhos e cura.

Joaquim (55), Geralda (52), Adir (45) e João Aparecido (42) são irmãos, filhos de Manoel Ciriaco dos Santos e sua segunda esposa, Ana Rodrigues dos Santos, o casal fundador da comunidade em Guaíra, hoje já falecidos. Estes quatro irmãos têm um importante papel na manutenção do grupo quilombola atualmente: são os dentre os herdeiros do “Velho Mané”, os que permaneceram na propriedade que foi comprada por ele (e, no caso de Geralda, moradora da periferia do mesmo município, que permanece com vínculos cotidianos com a família). Destes quatro irmãos, os três homens moram no sítio e tocam a produção da horta e outros plantios, além da criação de pequenos animais, estando diretamente engajados no projeto de manutenção da comunidade quilombola, com a geração de renda no próprio território e com o processo de titulação no INCRA. Outro núcleo familiar que permanece na comunidade são os três filhos (com seus cônjuges e filhos) e a viúva de José Maria (irmão mais velho de Joaquim, Geralda, Adir e João Aparecido), que faleceu em 2009, durante os conflitos da comunidade com os vizinhos *gaúchos*. Mais duas famílias, durante o período que estive fazendo trabalho de campo na comunidade, eram de agregados ao núcleo familiar, por meio do casamento entre Adir e Solange: Jaqueline – enteada de Adir que mora com seus três filhos pequenos – e D. Luzia, sogra de Adir, com o marido e um de seus netos.

João Aparecido, o irmão caçula, por exemplo, preferiu se separar da esposa que se mudou para Presidente Prudente/SP, Kelly, com os dois filhos do casal, em busca de trabalho, do que ir com ela e deixar a comunidade. Sobre esta possibilidade, João Aparecido comentou o seguinte:

Esta luta aqui não dá pra deixar o Adir e o Joaquim. Essa luta que nós viemos hoje abandonar assim, também não dá, né, Dandara. Falei... “deixar eles?, Não, não vira não, nós começamos, nós temos que ir até o final e meu pai sofreu muito pra comprar esse pedacinho de chão aqui”. Aí eu falei assim, “começa a sair um, sair o outro... daqui uns dias... aí acabou a comunidade”.

Estes quatro irmãos, filhos de Manoel Ciriaco – que continuaram morando na comunidade em Guaíra/PR –, mantêm contato, por telefone celular, além de algumas visitas esparsas, com seus quatro irmãos mais velhos que moram em Presidente Prudente/SP, como citado acima. Lá, eles têm mais uma irmã, também filha de Manoel e Ana: Eurides (64) e além dos três irmãos que são filhos do primeiro casamento de

Manoel Ciriaco dos Santos, com Maria Olinda: Olegário (79), Jovelina (74) e João Loriano (71). Os quatro irmãos que moram no município paulista são nascidos em Minas Gerais, Santo Antônio do Itambé, antes de seu pai decidir sair de sua terra natal e iniciar uma trajetória de deslocamentos.

Para além do trabalho de campo em Guairá, o processo de mapeamento desta rede de parentesco realizado por meio de duas viagens a Minas Gerais foi fruto da minha parceria de pesquisa com Cassius Cruz. Ele, doutorando em ciências sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – além de ter participado da produção do segundo relatório antropológico publicado em 2012 –, neste momento pesquisa em sua tese, o tema da mobilidade e das redes sociais de parentesco quilombola. Com a confluência dos temas de pesquisa e o seu compromisso pessoal de se aprofundar no estudo por ele realizado anteriormente em Minas Gerais sobre a Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, Cassius se interessou em somar esforços para viabilizar que os próprios quilombolas pudessem ir em busca de seus parentes e, assim, realizar o objetivo do grupo de compreender melhor a trajetória de seus antepassados.

O fato, no entanto, das viagens para Minas Gerais só terem se concretizado em março e junho de 2015, após a minha banca de qualificação, fez com que não fosse possível o aprofundamento necessário diante da riqueza do material de pesquisa coletado e da intensidade das experiências que este trabalho de campo me proporcionou, o que também demanda uma maturação para a posterior reflexão através da escrita. Assim, de um último capítulo desta dissertação, acredito que este material possa vir a se transformar no início de uma nova pesquisa, que poderá ser desdobrada posteriormente e que me permitirá a atenção e o cuidado que esta experiência de trabalho de campo merece.

Enfim, a escrita desta dissertação colocou-me diante do desafio de lidar com o intervalo entre a pesquisa etnográfica e o texto antropológico, o que confirma a dimensão parcial da análise e o caráter inesgotável da experiência. Importante ressaltar, neste sentido, a desconstrução de um lugar de objetividade na teoria antropológica para reconhecer o texto como uma análise perspectiva, relacional e contextual¹⁷. A partir da experiência deste grupo quilombola, busco analisar, nas

¹⁷ A crítica de Geertz, por exemplo, direciona-se a certas estratégias de escrita em que o antropólogo não se coloca no texto – ao construí-lo como se sua experiência pudesse ser transposta em uma “janela de cristal”, revelando, supostamente, o mundo lá fora como ele “realmente é”. Tal estratégia buscaria

páginas que seguem, como a construção de um “nós quilombolas” neste caso específico aponta para dinâmicas de movimento que não dissolvem, mas, ao contrário, sustentam o pertencimento coletivo.

credibilidade em relação a questionamentos fundados em parâmetros objetivistas, pautados em critérios das ciências exatas, mas, para Geertz, a antropologia estaria muito mais próxima dos “discursos literários” do que dos “científicos” (GEERTZ, 2009).

1 IDENTIDADE EM MOVIMENTO

1.1 SANTO ANTÔNIO DO ITAMBÉ E GUAÍRA: DOIS PONTOS DE UMA LINHA

O percurso de deslocamento das famílias negras em questão pode ser pensado como uma linha que conecta Santo Antônio do Itambé/MG à Guaíra/PR, distantes aproximadamente mil e seiscentos quilômetros. O conceito de “linha” aqui trazido tem inspiração nas contribuições do antropólogo britânico Tim Ingold, como será melhor abordado no item 1.2. O que é importante retermos por enquanto é que a ideia de linha aqui não remete a uma reta, mas a uma trajetória de movimento que tem uma dinâmica e um traçado específicos.

Em seu livro *Lines: a brief history*, o autor se propõe a realizar uma “antropologia comparativa da linha” e delinear um campo de reflexão que aglutina aspectos das atividades humanas cotidianas como falar, gesticular e caminhar – subsumidos pela característica comum de geração de linhas (INGOLD, 2007). A partir do caminhar, o deslocamento constitui uma linha que pode ser tanto aquela que descobre o seu percurso enquanto o caminho é percorrido – ou seja, uma jornada que não tem um começo ou um fim óbvios –, em contraste com um outro tipo de linha, a linha reta – que faz a conexão entre pontos e que está fragmentada em destinações sucessivas pré-determinadas, como uma sequência de compromissos, assemelhando-se a um mapa de rota onde se vê tudo de uma vez (2007, p. 72-103). No caso do grupo em questão, a trajetória de deslocamento está muito mais próxima da primeira caracterização de linha como jornada na qual o movimento se desenvolve como processo de descoberta e de interação, como no caminho de Minas Gerais até o Paraná, passando antes pelo estado de São Paulo.

É em Guaíra/PR que parte de um grupo maior de parentes – composto por unidades familiares que estão *espalhadas por todo canto* – passou a se reconhecer como quilombola e a refletir sobre sua própria trajetória histórica. Alguns dados estatísticos nos ajudam a compreender o perfil atual de Guaíra/PR e a história da inserção do grupo quilombola neste município. De acordo com o último censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Guaíra tem uma população

de 30.704 pessoas¹⁸. Do total, 28.206 habitantes estão na área urbana, ou seja, 92% da população, e apenas 2.498, 8% na área rural (IPARDES, 2013, p.10). Em termos raciais¹⁹, apenas 2,69% (828 pessoas) da população se declarou como “preta”, 36,58% (11.233 pessoas) como “parda”, 1,66% (512 pessoas) como “indígena” e 2,17% (669 pessoas) como “amarela”. A predominância da população que se declarou “branca”, que representa quase 57% do total (17.462 pessoas), aponta para a política de colonização e povoamento ocorrido no início do século XX, marcado pelo estímulo à vinda de colonos da região sul, principalmente descendentes de italianos e alemães.

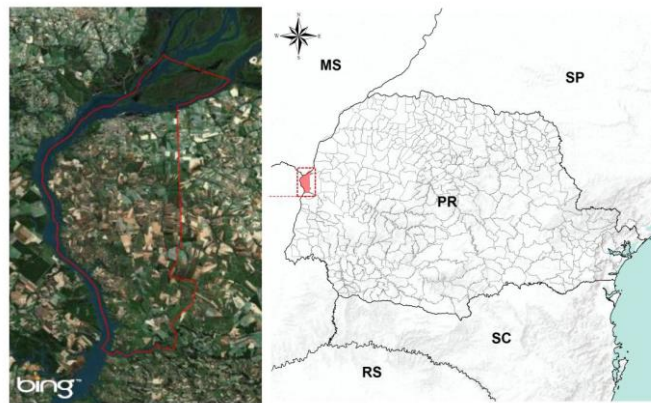


FIGURA 1: Localização do Município de Guaíra na divisa com o Paraguai e o Mato Grosso do Sul.
 FONTE: Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 718 [p. 25].

A expansão dos colonos e das colonizadoras gaúchas em direção à Guaíra ocorreu a partir da década de 1930 – viabilizada como política de Estado –, sob o slogan de “Marcha para o Oeste”. Este estímulo estatal veio com o então Presidente da República, Getúlio Vargas, que tomou como base a ideia de “vazio demográfico” e a referência ao “espírito do bandeirante”. Tal política tinha como um de seus objetivos a nacionalização da chamada “fronteira guarani” (região fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina), que estava ainda dominada pelos interesses estrangeiros, por

¹⁸ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=410880&search=paranalguaira>
 Acesso em 14/01/15.

¹⁹ Dados sobre População Censitária - Cor / Raça disponíveis em <http://www.ipardes.pr.gov.br/imp/index.php>. Acesso em 14/01/15. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=410880&idtema=91&search=paranalguair>
 alcenso-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao-. Acesso em 20/02/2015.

meio do sistema de exploração da erva-mate desenvolvido na região entre o final do século XIX e início do século XX²⁰.

Esta política de colonização significou o avanço sobre o território da população nativa da etnia Guarani, que já tinha sido submetida, desde o século XVI, às reduções jesuíticas²¹, ao processo de miscigenação e ao trabalho escravo nas obrages. O povoamento da região no século XX reforçou, assim, o processo de desterritorialização desta população, cujos desdobramentos se refletem nos conflitos entre os proprietários do município e o povo indígena autodenominado “Avá-guarani”²² que vieram à tona no início do século XXI. Nos últimos anos, houve um processo de forte mobilização e retorno desta população à Guaíra e ao município vizinho, Terra Roxa, com o objetivo de reivindicar a demarcação de um território guarani na região.

Como é possível observar no censo de 2010, ao qual fizemos referência acima, 1,66% da população guairense (512 pessoas) se declarou “indígena”, o que aponta para este processo de reorganização das famílias “avá-guarani”. Desde o final dos anos 1980, tais famílias passam a “se reagrupar e organizar novamente em aldeamentos, os *tekoha*, em busca de reconstituir o espaço onde é possível viver segundo o modo de ser guarani” (OLIVEIRA, 2014, p. 167)²³.

²⁰ As obrages foram um sistema de exploração da erva-mate e madeira, típico da região então dominada por interesses hispano-platinos, que utilizou o trabalho escravo da população nativa guarani. Tais empreendimentos se beneficiavam do isolamento estratégico da região, o que evitava a possibilidade de questionamento da violência na qual se dava o modo de exploração do trabalho. Neste contexto, a Companhia Mate Laranjeira exercia importante papel econômico e é considerada como a fundadora do distrito de Guaíra, em 1902, que se torna sua sede. Neste distrito, a empresa construiu um porto por meio do qual escoava os sacos de erva-mate e as toras de madeira extraídas (WACHOWICZ, 1987, p. 52; 141).

²¹ O histórico de colonização do município de Guaíra remonta ao século XVI, quando a região do antigo “Guairá” já era alvo do interesse dos colonizadores. Entre 1608 e 1767, foram fundadas na região mais de uma dezena de reduções jesuíticas, sendo uma das mais importantes a “Ciudad Real del Guayrá”, criada em 1554. Em 1600, “as autoridades administrativas espanholas sediadas em Assunção acham por bem transformar a Ciudad Real em sede da Província de Guairá. (...) É através da Província del Guairá e pela atividade missioneira dos jesuítas, que a Coroa espanhola amplia a sua presença e o seu campo de atuação no atual Oeste paranaense” (COLODEL, 2008, p. 38). Nesta localidade atualmente está localizado o município de Terra Roxa, vizinho ao município de Guaíra.

²² A estimativa atual da liderança Guarani, cacique Ilson Soares, conforme me relatou, é que em torno de mil guaranis residem na região de Guaíra e Terra Roxa.

²³ “Desta forma, no final dos anos 1990 intensifica-se o processo de judicialização das ocupações indígenas, inicialmente com ações movidas pela Itaipu, seguida de inúmeros pleitos movidos por particulares que passam a reivindicar a posse das áreas indígenas as quais possuem títulos registrados nos cartórios municipais. A intervenção intensa do Ministério Público Federal para a promoção dos direitos coletivos dos índios acaba por repercutir em decisões judiciais favoráveis à permanência dos aldeamentos indígenas em algumas áreas. Além disso, as sentenças determinaram à União e à FUNAI que promovessem os estudos necessários para identificação e delimitação das terras de ocupação tradicional Avá-Guarani na região, deflagrando processos que ainda se encontram em trâmite no âmbito da Fundação” (OLIVEIRA, 2014, p. 167).

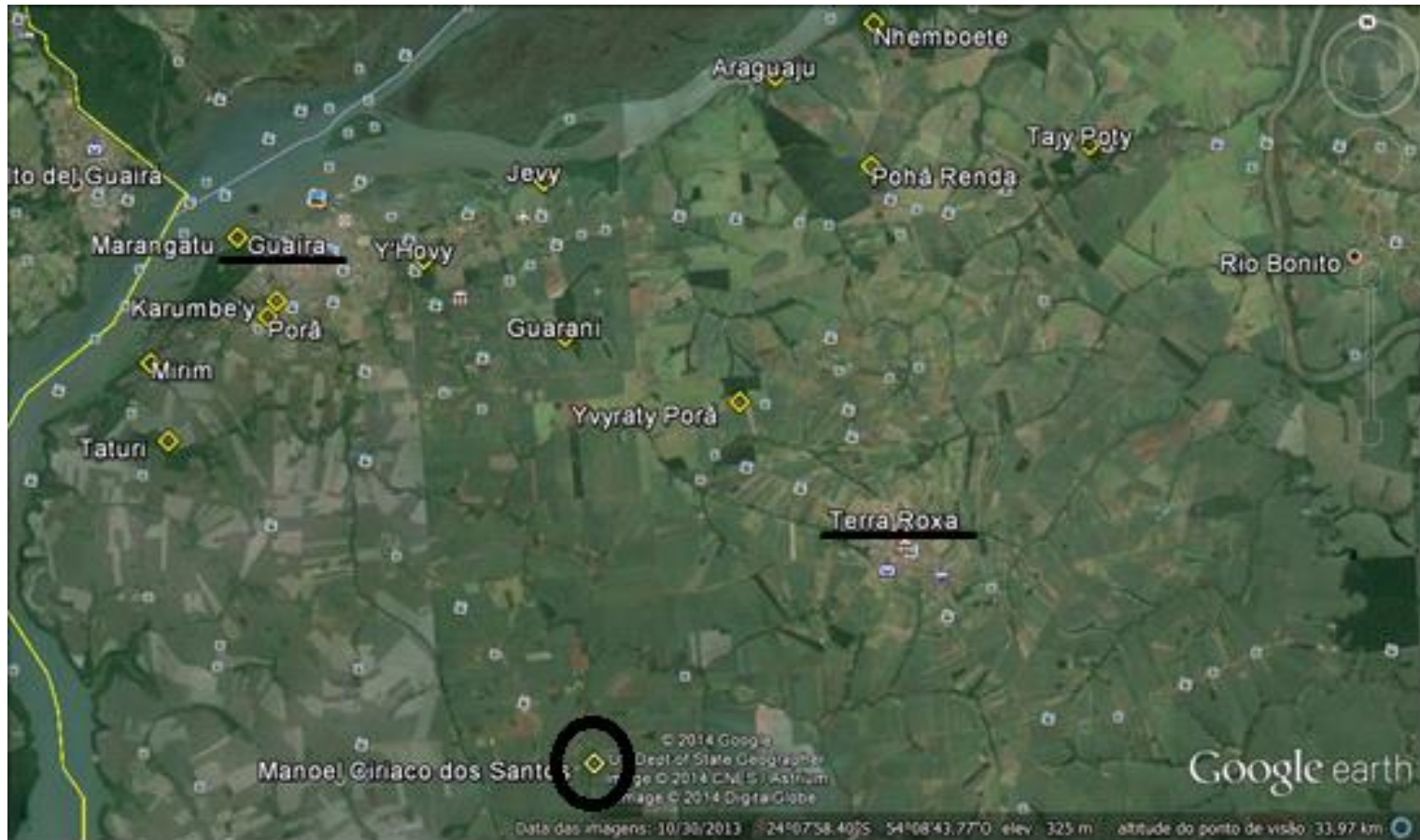


FIGURA 2: Presença de *tekohas* guaranis e da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos em Guaíra e Terra Roxa.

FONTE: Projeto de pesquisa “A questão indígena no oeste do Paraná e a reconstrução do território Avá-Guarani”²⁴ (2014) (Grifos meus).

²⁴ O Projeto é apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e desenvolvido no curso de Direito da PUC-PR. O mapa foi elaborado com base nos dados do Centro de Trabalho Indigenista (CTI): Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): Subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. Ver: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/documento/viola%C3%A7%C3%B5es-dos-direitos-humanos-e-territoriais-dos-guarani-no-oeste-do-paran%C3%A1-1946-1988-sub>. Acesso em 07 de janeiro de 2015.

No mapa apresentado, estão identificadas as localizações das *tekoha* existentes nos municípios de Guaíra e Terra Roxa bem como a presença da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, destacada no canto esquerdo inferior do mapa. No atual contexto de reivindicação territorial tanto por indígenas como por quilombolas, em Guaíra, os proprietários rurais da região têm se articulado e promovido fortes reações em forma de protestos e de articulações políticas para se oporem a essas reivindicações. Deve-se ter em conta, para compreender esta mobilização dos proprietários rurais²⁵, que “a demarcação de territórios e o reconhecimento de identidades tradicionais são uma forma de resistência mais eficaz e imediata às ‘agroestratégias’ do que outras modalidades de luta e reivindicação fundiárias” (GUEDES, 2013b, p. 43).

A força destes atores, organizados localmente também por meio do Sindicato Rural patronal, deve-se ao perfil econômico do município, estruturado na produção de “commodities” para exportação. A topografia plana e a boas condições de fertilidade do solo possibilitaram o forte desenvolvimento do agronegócio na região, com o processo de mecanização da agricultura²⁶. Deste modo, a região oeste do Paraná apresenta atualmente intensa atividade do agronegócio, o que fez com que o preço da terra aumentasse muito nos últimos anos: um alqueire na região já está valendo em média cem mil reais. Esta valorização do preço da terra é percebida de forma expressiva pelos membros da comunidade quilombola. Em 2003, depois de dez anos que os três irmãos mais velhos Olegário, Jovelina e João Lorianio saíram da comunidade para morar em Presidente Prudente/SP, quando resolveram vender 1,5 alqueires da área adquirida por seu pai, conseguiram o valor equivalente a dezoito mil reais por alqueire. Conforme relato do filho caçula do segundo casamento de Manoel, João Aparecido, em seis meses o preço do alqueire já tinha subido para o equivalente a cinquenta mil reais, de modo que seus irmãos demonstram arrependimento por terem vendido a área que lhes cabia da herança por um valor tão baixo.

Segundo dados do IBGE referentes à produção agrícola municipal de Guaíra em 2013, as três principais culturas foram o milho (182.470 toneladas), depois a soja

²⁵ Esta articulação dos proprietários rurais tem ocorrido em Guaíra e no estado do Mato Grosso do Sul, por exemplo, por meio da “Organização Nacional de Garantia do Direito de Propriedade”.

²⁶ Conforme informações trazidas pelo antropólogo da FUNAI Diogo Oliveira, no I Congresso “A questão indígena no Oeste do Paraná e a Reconstrução do Território Guarani”, realizado em novembro de 2014 em Foz do Iguaçu, 80% das terras de Guaíra, em extensão (não em número), pertencem a grandes proprietários rurais e em 90% das terras agricultáveis, planta-se milho e soja.

(110.425 toneladas) e por último o trigo (990 toneladas)²⁷. Por outro lado, diante deste cenário adverso à efetivação de direitos territoriais, Avás-Guarani e quilombolas têm se fortalecido de modo articulado por meio do contato gerado entre as lideranças no âmbito do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)²⁸, com visitas frequentes dos quilombolas nas aldeias indígenas para a realização das entregas de alimentos. Neste cenário, tais grupos sociais tentam colocar na agenda pública, dominada pelos interesses hegemônicos do agronegócio, importantes debates e disputas, a partir de outras lógicas de uso e de relação com a terra²⁹.

O contexto de Guaíra é visto como adverso pelos quilombolas, ao reforçar um discurso regional predominante que vê o agronegócio como expressão do "desenvolvimento" e da "evolução" e que desloca, por conseguinte, indígenas e quilombolas para o passado, por meio do que pode ser qualificado como um "rebaixamento diacrônico do outro", estabelecendo uma sinonímia entre diferença e distância temporal (FABIAN, 2013). Várias vezes comentaram que na região Sul do Brasil existe muito mais discriminação contra negros do que na região de onde são provenientes, já que lá a expressividade da população negra é muito maior. Esta perspectiva por eles articulada pode ser entendida em relação ao processo de consolidação da imagem de um Paraná eminentemente europeu, pelas diversas esferas do poder e da sociedade paranaense, que tende a negar o reconhecimento

²⁷ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=410880&search=parana|guaia>.

Acesso em: 20/02/2015. Outra comunidade quilombola que enfrenta um contexto de grande impacto do agronegócio no Paraná (centro-sul) é a Comunidade Paiol de Telha (HARTUNG, 2004).

²⁸ O PAA consiste em um programa do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), criado em 2003, a partir do Programa Fome Zero. Por meio desta política pública órgãos estatais puderam adquirir, com dispensa de licitação, produtos da agricultura familiar e doá-los para grupos em situação de insegurança alimentar. No caso de Guaíra, os quilombolas, por meio de contrato com a Secretaria de Trabalho e Economia Solidária (SETS), atuam como produtores dos alimentos e entregam essas doações diretamente às aldeias indígenas de Guaíra e Terra Roxa.

²⁹ Este estreito contato parece ser decorrente do "efeito provável de certos mecanismos históricos comuns de repressão, controle e territorialização" (ARRUTI, 2006, p. 32). Ademais, tanto no caso dos indígenas da etnia Guarani como no caso dos quilombolas de Guaíra, a presença do histórico de deslocamentos na trajetória destes grupos aparece como argumento, mobilizado pelos articuladores do movimento contrário à demarcação territorial, enquanto elemento deslegitimador das reivindicações destas comunidades. No caso dos Guaranis, a partir da década de 70, com a mecanização da agricultura, sua mão-de-obra passou a ser desprezada e aquelas famílias que resistiram ao processo de colonização foram se estabelecendo apenas nas margens do Rio Paraná, pela pressão e esbulho territorial que sofreram. A maior parte foram afugentadas para o leste paraguaio sob grande violência dos órgãos do Estado, processo no qual o Estado ditatorial brasileiro participou ativamente. Trata-se, portanto, de um processo de migração forçada que ocorreu nas últimas décadas e que contrasta com a dinâmica de deslocamentos próprios da etnia, ligados a perspectivas e significados cosmológicos (CARVALHO, 2013).

às demais alteridades e grupos étnicos no estado. Neste sentido, afirma a antropóloga Mirian Hartung:

A invisibilidade tornou-se um dos aspectos mais relevantes da identidade social dos afrodescendentes no sul do Brasil. O projeto de colonização com europeus, implantado entre meados do século XIX e o XX foi a sua contraface. Em um século foram concedidos aos colonos europeus todas as primazias sobre as terras, os capitais, as oportunidades de trabalho e o crescimento econômico. Este modelo, seletivo e excludente, orientou as políticas públicas, as ações particulares e a voz dos cientistas (2004, p. 7).

Em relação aos desdobramentos deste modelo de colonização regional por descendentes de europeus, implantado em Guaíra a partir da década de 1930, Joaquim (55 anos), também filho de Manoel Ciriaco do segundo casamento, é pessimista no tocante às mudanças em curso no mundo rural. O que seus vizinhos enxergam como progresso, segundo ele me relatou, é a produção de transgênicos na base de veneno³⁰, o uso de sementes estéreis fabricadas em laboratório, que implicam no pagamento de “royalties” para as empresas multinacionais. Muitas plantas agrícolas são resistentes ao veneno que acaba por sua vez com o mato, não havendo necessidade capinar. Assim, não tem mais emprego nas plantações. É a máquina que planta a semente, uma por uma. Denunciou, então, o fato de que, quando os vizinhos passam o veneno (e eles acompanham estes ciclos praticamente todos juntos), só com o cheiro do veneno as folhas das plantas que estão na área do grupo quilombola também se enrolam, em consequência.

Estes são exemplos, entre outros, que Joaquim citou como modificações alarmantes, de modo que os mais jovens, ressentido-se, não chegam sequer a conhecer como era antes, quando a região de Guaíra era tomada pela mata fechada e a produção era manual, familiar, pautada em uma lógica de valorização do trabalho na terra, do alimento, da solidariedade. Ao olhar para o passado, Joaquim apontou que, na época que Seu Manoel comprou aquela terra no início da década de 1960, o preço era muito barato e, além disso, pagava-se como podia ao longo dos anos. Na época, Manoel não teria comprado uma área maior porque não teriam como *tocar aquela tanto de terra*, o que indica que a lógica do grupo era de ocupação efetiva da

³⁰ A imagem de Guaíra está muito associada ao contrabando de produtos do Paraguai. Um dos produtos que são contrabandeados e afetam diretamente a comunidade quilombola são os defensivos agrícolas comercializados no Paraguai e proibidos no Brasil para uso em plantações, como no caso do MPK 40, que foi a mim denunciado pelos quilombolas e por mais dois servidores públicos que trabalham no município.

área para produção familiar. Em relação ao futuro, Joaquim afirmou que só Deus para colocar um limite nesta ambição, nas alterações feitas na Sua criação.

No contexto das dificuldades que enfrentam no município, ainda mais significativa é a relevância atribuída pelos quilombolas à memória coletiva e aos laços sociais e históricos, principalmente no que se refere aos mais velhos, que tentam direcionar os mais novos neste mesmo sentido. Este sentimento de um pertencimento comum embasa a autoidentificação e a mobilização do grupo pelo reconhecimento como quilombolas. A emergência desta identidade está inserida em um contexto de relações de tensão, antes velada, e que aponta para dinâmicas de fronteira entre brancos e negros no bairro rural “Maracaju dos Gaúchos”, onde residem³¹.

A reprodução da coesão do grupo está presente na leitura que fazem dos processos de deslocamento que não passa pela ideia de ruptura, como mencionamos na introdução. Pelo contrário, desenha-se a partir da continuidade do movimento como mecanismo de reprodução do grupo, o que reforça os vínculos com o local de proveniência (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64). A região do município de Santo Antônio do Itambé, sobre a qual trataremos abaixo uma breve apresentação, é o lugar de sustentação do “mito de origem” do grupo e remonta à vivência dos mais velhos que lá residiram.

Apesar de Santo Antônio do Itambé/MG estar abrangido pela divisão institucional da “mesorregião metropolitana de Belo Horizonte”, o município está muito mais próximo, em termos sociais e culturais, da “mesorregião do Vale do Jequitinhonha”, situada no nordeste do estado. No que tange às bacias hidrográficas, o município localiza-se entre a bacia do Alto Jequitinhonha e a bacia do Rio Doce e, como sugerem os moradores da região, “é o começo do Vale”.

³¹ Segundo Barth, “os elementos da cultura presente em um grupo étnico não surgem, por conseguinte, do conjunto particular que constituiu a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha uma existência organizacional contínua, com fronteiras (critérios de pertença), que apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua” (BARTH, 2011, p. 227). Tais reflexões deste autor continuam sendo, segundo José Maurício Arruti, “as melhores orientações para a análise de grupos autodefinidos com base na origem ou em atributos de formação” e embasam a noção de etnicidade na reflexão antropológica contemporânea (ARRUTI, 2006, p. 39).



FIGURA 3: Localização do Município de Santo Antônio do Itambé
 FONTE: Autora (2015)

Atualmente, o município de Santo Antônio do Itambé/MG possui 4.121 habitantes, conforme estimativa do IBGE para 2014³². Segundo o Censo de 2010, 1.230 pessoas moravam na zona urbana, o equivalente a 29,84%, e mais de 70% da população continua habitando a zona rural, um total de 2.905 pessoas. Em termos raciais, em Santo Antônio do Itambé apenas 8,63% da população (357 pessoas) se declarou como “branca”. Já a autoidentificação como sendo da cor “preta” somou 19,47% (805 pessoas) e “parda” 69,72% (2.883 pessoas). A diferença no que tange ao percentual de brancos e negros com relação à Guaíra/PR³³ é significativa já que lá a população que se declarou branca é a maioria, 57%, em contraste com os apenas 8,63% de Santo Antônio do Itambé/MG.

Dito isto, voltemos às narrativas quilombolas que destacam principalmente a capacidade de resistência dos antepassados em condições adversas de muito sofrimento, vivenciadas na região mineira. Em Guaíra, me contaram sobre os relatos

³² Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=316020>. Acesso em 22/06/2015.

³³ Praticamente todos os dados que serão apresentados para a comparação entre as duas regiões são fortemente contrastantes.

que ouviram dos pais, avós, tios, irmãos mais velhos sobre experiências de fome, trabalho árduo e precariedade das moradias que tinham que ser feitas dentro de *lapas* ou *locas* de pedra (cavernas). Por outro lado, *Minas* é valorizada por sua cultura local narrada pelas histórias sobre os antepassados.

Importante levar em conta que, na narrativa sobre o passado, certos traços se esvanecem e outros são reforçados, conforme o momento presente daqueles que compõem uma mesma “comunidade de lembranças” (HALBWACHS, 2003, p. 94). O relato de Jovelina, filha mulher mais velha de Manoel Ciriaco, atualmente com 73 anos, que morou em Santo Antônio do Itambé/MG até seus quinze anos e atualmente reside em Presidente Prudente/SP³⁴, destaca a fome como uma memória central nos tempos de sua infância.

Dandara: Dona Jo, a senhora repete então pra gente o que comentou lá das memórias do pessoal mais antigo de Minas?

D. Jovelina: Lá no sítio do meu pai tinha, tinha não que deve ter até hoje que aquilo ali não foi tampado, aquele valo. Alí era cerca pros bois não passar pra roça, pra comer a roça. Ali tinha aqueles buracão, os boi chegava lá e olhava assim, via aquele buraco lá e saía. E se ele quebrasse a perna, ali dentro, aí então o dono dele dava pra aquelas pessoas repartir. Aí a gente pegava e ia lá buscar, e eles repartiam tudo pra aquelas pessoas, e a nossa turma ia alegre pra casa, porque tava tudo morrendo de fome! Ai então ia naquele lugar, onde aquele boi tentou cair ali, aí escavava mais pra baixo ainda. E tinha uns ainda que tinham, minha vó sempre falava, que tinha até corrente no pé, que aquele ali que não trabalhasse era preguiçoso, ia ser amarrado lá no tronco da árvore lá. E lá ficava.

É possível observar que quando Dona Jovelina fala de sua infância relembra as histórias contadas pela avó, Izidora, sobre o tempo da escravidão³⁵. Interessante refletir que, na forma como a narradora conta esta lembrança, não aparece um corte temporal entre o período em que a família se alimentava da carne do boi que caía no valo, utilizado como cerca entre as propriedades, e a época em que as pessoas trabalhavam acorrentadas e eram castigadas no tronco da árvore, como a avó sempre falava. Há, deste modo, uma continuidade sugestiva na narrativa que faz um

³⁴ Esta entrevista ocorreu durante a viagem que realizamos para Minas Gerais, em março de 2015, quando passamos por Presidente Prudente/SP justamente para conversar com os irmãos mais velhos, Jovelina, Olegário e João Lorian, sobre suas lembranças da vida em Santo Antônio do Itambé.

³⁵ Com os pais provavelmente ocupados em atividades laborais, os avós, conforme problematizado por Connerton, ocupam uma posição central no processo de transmissão de conhecimentos sobre o passado, diretamente à geração mais nova (CONNERTON, 1999, p. 43-44). No caso de Jovelina, ela ficou sem a mãe que faleceu quando ela tinha dois anos de idade tendo sido cuidada por sua avó Izidora e sua tia Ana Raimunda, junto com seu pai Manoel Ciriaco.

entrecruzamento de temporalidades em relação à experiência da *escravidão*, apontando para uma forte conexão entre períodos cronológicos, experiências e vivências, até o momento de sua infância, na década de 1940 (MELLO, 2012, p. 170). D. Jovelina lembrou-se também de que quando criança ela e seu irmão João, ainda muito pequenos, recorriam à alternativa de encontrar no rio, utilizando uma bateia, algum ouro que entregavam para a tia Ana Raimunda para fazer um pouco de dinheiro e comprar algo para a família³⁶.

D. Maria das Dores, esposa de Seu João (filho de Manoel Ciriaco do primeiro casamento), que atualmente também mora em Presidente Prudente/SP³⁷, comentou sobre seu sofrimento em Minas Gerais³⁸:

Cassius: A sra. falou que começou a trabalhar desde pequena lá em Santo Antônio?

D. Maria: Desde pequeninha, lavando mandioca no rio, de manhã cedo com frio... é, eu sofri muito. Depois, cresci, trabalhando pras casas dos outros. Eu nunca tive vida forgada. Eu criei meus filhos tudo sofrendo. O menino que não foi sofrido foi esse aí que nasceu no Paraná, mas os outros lá de Minas tudo. (...) Nem roupa pra vestir a gente não tinha, chinelo pra pôr no pé, era uma vida cruel. A gente não comia nem um arroz nem nada. Nem óleo pra pôr na comida não tinha.

Dandara: A terra era fraca né?

D. Maria: Terra não ia nada... só o que eu plantava lá era só café, cana e mandioca, só a fatura que você via lá era isso, é... não tinha nada não.

A baixa qualidade da terra e a escassez de áreas para plantio podem ter impulsionado a estratégia de Manoel Ciriaco de sair rumo a região de São Paulo e depois norte do Paraná, acompanhado de demais parentes, o que era uma prática recorrente nesta região mineira. De acordo com Flávia Galizoni, a região nordeste de Minas Gerais tem uma característica própria em relação ao modo de aquisição do direito à terra que se dá principalmente por herança. Este é o caso da família de

³⁶ Esta forma de garimpo é muito comum entre mulheres e crianças (GUEDES, 2013a, p. 126). Em sua etnografia no norte de Goiás, Guedes destaca como o garimpo é visto como uma alternativa precisamente a situações entendidas como *cativeiro* e/ou *escravidão*. Segundo o autor “tratamos aqui da continuidade – ou, para ser mais preciso, da eterna expectativa pelo retorno ou volta – de uma *escravidão* cuja abolição ‘formal’ por vezes é tratada como objeto de escárnio, não passando de uma iniciativa hipócrita dos *ricos*”. Garimpeiros e quilombolas “compartilham, assim, interstícios e margens, e sempre estiveram a se fundir e confundir uns com os outros”. (GUEDES, 2013a, p. 118-119).

³⁷ Esta entrevista também realizada durante a viagem que realizamos para Minas Gerais, em março de 2015.

³⁸ Esta entrevista também ocorreu durante a viagem que realizamos para Minas Gerais, em março de 2015.

Manoel, cuja herdeira era sua mãe, Izidora, pois o sítio havia sido comprado pelo pai dela, como me relata Jovelina:

As pessoas foram morrendo e deixando pros filhos, agora aqueles filhos que morriam, ficava pros outros netos deles, e era assim, ia ficando. (...) Era tudo negro, que tinha por aí. Quando um tava meio apurado de serviço ia lá, "ah, fulano, você vai trabalhar pra mim que eu te pago". (...) Então chamava, ia aquela turma de gente ali, ajudava, quando era o outro dia ia lá na casa do outro, trabalhar pro outro, pagar aquele dia. Que eles trabalhavam não era pra receber dinheiro, porque não tinha. Então trabalhava o dia trocado. Hoje você vinha aqui e ajudava eu a fazer aquele serviço, aí amanhã eu ia e te ajudava também, era trocado.

A terra é um patrimônio familiar, transmitida pela herança, no âmbito de uma ordem moral camponesa que não a restringe ao valor de mercadoria, mas que a concebe a partir de valorações éticas. Aquele que se torna dono, o faz mediante o trabalho, que é, ademais, um trabalho familiar, no qual as relações de reciprocidade são centrais (WOORTMANN, 1990), em um modelo relacional que fica nítido na fala de Dona Jovelina. Nesta dinâmica, a migração³⁹ é um dos elementos importantes para manter a terra em um tamanho necessário para as futuras gerações, já que seu fracionamento extremo pode "inviabilizar a continuidade da família como grupo de agricultores independentes":

A terra é o principal meio de produção e patrimônio dos agricultores, mas, em decorrência da pressão demográfica e da exaustão do ambiente, torna-se ao longo do tempo um limite para a sua reprodução social. Quando o número de membros excede a capacidade de suporte da terra, surge o imperativo de se decidir, no interior da família, como será resolvida essa questão, e nesse contexto a herança constitui um ponto nodal para compreender as estratégias de permanência dos agricultores familiares na terra. (GALIZONI, 2007, p. 564).

Para que parte da família fique na terra como herdeiros, torna-se imperativo que outra saia, enquanto excedente familiar no que tange o uso da terra. A migração ocorre como processo familiar, pois acontece em grupo, a partir de estratégias de contatos nos locais de destino, com o objetivo de reconstruir as unidades familiares. No caso em questão, Manoel antes de sair definitivamente, praticava a migração

³⁹ Importante ressaltar a crítica ao conceito de migração já que esta concepção está permeada frequentemente por uma visão de que o "movimento não teria um valor em si mesmo, constituindo-se basicamente como a passagem entre dois pontos". Assim, o deslocamento é visto como acontecimento excepcional e a sedentariedade como regra. Deste modo, o movimento e não a permanência é o que tem que ser explicado (GUEDES, 2013a, p. 31-36).

sazonal, movimento recorrente nesta região no período da seca, quando saía para *trabalhar como peão mundo afora*. Um dos seus destinos de trabalho era a região de Londrina, norte do Paraná, para onde se deslocava de trem. Foi através desta experiência prévia, que traçou a estratégia de saída definitiva com demais parentes para a região de Presidente Prudente/SP, onde morou no município de Caiabu/SP. É importante salientar que, nesta região paulista, Manoel Ciriaco e demais parentes puderam contar com o suporte da família de seu primo de primeiro grau, Raimundo Constantino – filho de sua tia materna Joana –, que lá já se encontrava. Raimundo, que havia saído de Santo Antônio do Itambé/MG com esposa e filhos, em 1949, já havia falecido quando Manoel chegou em Caiabu/SP.

Na época em que Manoel deixou sua região de origem, ele já havia ficado viúvo de Maria Olinda, sua primeira esposa, com quem teve quatro filhos: Luiza – que faleceu aos 8 anos de idade –, Olegário, Jovelina e João Loriano.

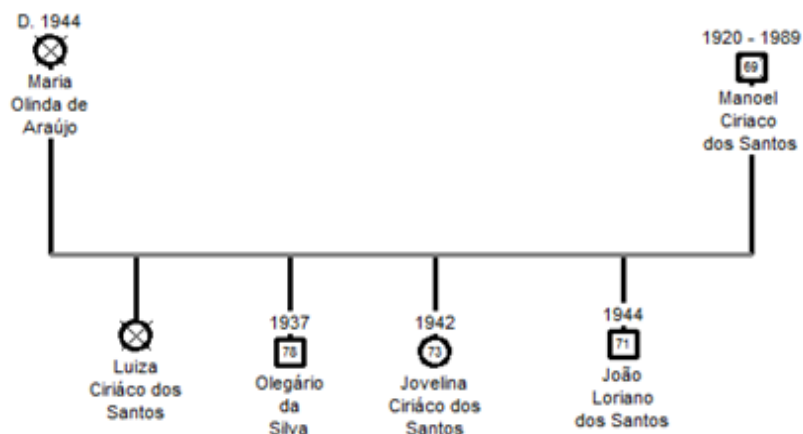


FIGURA 4: Excerto Genealógico 1

Como afirmei anteriormente, quando Maria Olinda faleceu, João Loriano tinha apenas um mês de vida, tendo sido criado pela avó, Izidora, e pela irmã de seu pai, Ana Raimunda. Depois, Manoel casou-se com Ana Rodrigues, com quem teve mais quatro filhos ainda em Santo Antônio do Itambé/MG: Eurides, Sebastiana (falecida), Antônio (falecido) e José Maria (falecido). Os outros filhos deste casal, já nasceram no processo de deslocamentos da família – dos quais apenas Paulo faleceu, quando tinha 15 anos – e os quatro irmãos mais novos são os que atualmente continuam morando em Guaíra/PR e atuam de forma direta no projeto de estruturação da comunidade quilombola: Joaquim, Geralda, Adir e João Aparecido.



FIGURA 5: Excerto Genealógico 2

Para compreender o contexto da saída dessas famílias em 1956, deve-se ter em conta, que a década de 1950 é o período de declínio da produção camponesa na região mineira em decorrência da abertura de estradas, bem como do desenvolvimento e da urbanização do entorno. De 1950 a 1970, a região do “Vale do Jequitinhonha”⁴⁰ vivenciou um importante marco histórico de integração na economia nacional por meio da possibilidade de acesso a produtos industrializados, o que, como consequência, provocou a desvalorização dos produtos regionais. Este período é marcado pela expansão do capitalismo e pela expropriação do campesinato, com o aumento significativo do deslocamento da população local (PORTO, 2007, p. 79).

A produção e o comércio de alimentos e artigos artesanais eram justamente o trabalho realizado pelas famílias negras em questão, principalmente na lavoura de cana-de-açúcar, com a qual se fazia a cachaça, o melado e a rapadura, e no transporte destes produtos em lombo de burro para sua comercialização, além da lavoura de café, do trabalho no garimpo de ouro e da agricultura de subsistência. Deste modo, a saída dos camponeses decorre da pressão das “formas empresariais e capitalistas” em direção à região: “os primeiros continuamente deslocados pela marcha dos segundos” (GUEDES, 2013b, p. 53). Dentre tais empreendimentos, destaca-se a produção em moldes capitalistas de eucalipto, de gado e de café. Deste modo, é possível perceber como a memória e a experiência do grupo quilombola vai tomar como um marco os efeitos do histórico de modernização regional e do declínio da produção camponesa, no âmbito de um processo mais amplo de pressão migratória (PORTO, 2007, p. 60). Olegário (77 anos), filho de Manoel Ciriaco que saiu de MG com o pai, contou que ele e seus parentes foram de Santo Antônio do Itambé até Diamantina no *pau de arara*, caminhão coberto de lona, e de Diamantina ao estado de São Paulo, de ônibus.

Recuando um pouco mais na história, no que tange ao começo do século XX, os estudos historiográficos demonstram como a migração já aparecia como uma estratégia importante para a população negra que vivia em regiões de colonização antiga, como é o caso de Minas Gerais. Estes estudos têm analisado como os negros

⁴⁰ Esta divisão regional que, a partir da década de 1960, cria de uma forma unificada o “Vale do Jequitinhonha” é fruto de uma articulação da esfera política, que tomou como critério a carência e a pobreza enquanto argumentos dos políticos regionais para acessar recursos para uma área definida como “bolsão da pobreza”. O “progresso” por meio desenvolvimento capitalista será, então, apresentado como o caminho de redenção para a população local” (PORTO, 2007, p. 61).

libertos e seus descendentes traçaram estratégias para buscar caminhos de autonomia e de subsistência, tendo em vista as dinâmicas de disponibilidade de terra e trabalho no pós-abolição (1888). Esta população tinha que lidar com a permanência das categorizações sociais, como a de “ex-senhores, libertos e homens nascidos livres” enquanto uma das principais limitações para sua capacidade de negociação nas regiões de colonização mais antigas (MATTOS; RIOS, 2004, p. 180). É sabido que o fim do regime escravocrata não concretizou a presunção legal de igualdade e cidadania para esta população que ficou sujeita à manutenção das hierarquias locais, já que ser negro ainda era visto, em alguma medida, como sinônimo de ter sido escravo. É necessário, neste sentido, refletir sobre o projeto dos libertos, no período do pós-abolição, “sua ‘visão’ do que seria liberdade, os significados deste conceito para a população que iria, finalmente, vivenciá-la (...)”. Uma das expressões destes projetos foi a “mobilidade espacial”, a partir do direito que passaram a ter sobre os próprios corpos, de ir e vir livremente (MATTOS; RIOS, 2004, p. 171-178).

Muitas eram as dificuldades enfrentadas pelos negros nas regiões onde a escravidão tinha sido significativa, como a localidade de Santo Antônio do Itambé, que faz parte do “Caminho dos Diamantes” e da “Estrada Real”, vinculada à colonização mineradora. A movimentação geográfica dos “não-brancos livres” para áreas de colonização mais recente, como é o caso de Guaíra na região noroeste do Paraná, onde poderiam se organizar como “campesinato reconstituído”, foi uma opção muito utilizada. Carlos Lima denominou este processo de “pequena diáspora”, apontando para a “forte tendência emigratória” que partia “das áreas centrais onde haviam sido gerados para localidades onde o acesso à terra fosse mais plausível” (LIMA, 2000, p. 109)⁴¹. Deste modo, destaca em suas pesquisas sobre o pós-abolição a inserção de libertos em processos de povoamento e a tendência ao deslocamento de seus descendentes de áreas de colonização antiga para regiões mais novas – como no caso em questão, da região de Diamantina/MG até Guaíra/PR. O autor observou na documentação um alto grau de não brancos livres no estado do Paraná, no século XIX e, em relação inversa, um número relativamente baixo de não-brancos livres nas áreas de escravidão mais antiga (LIMA, 2000).

⁴¹ No entanto, nem todos os deslocamentos eram bem-sucedidos e, como aponta o estudo das historiadoras Hebe Mattos e Ana Maria Rios, também implicaram, em certos casos, em “histórias de privações extremas e desestruturação da vida familiar” (MATTOS; RIOS, 2004, p. 171).

Com esta estratégia de movimento, o grupo familiar proveniente de MG conseguiu adquirir terras em Guaíra/PR, depois de quase uma década em que moraram e trabalharam principalmente na colheita de algodão e de amendoim, na região de Presidente Prudente/SP, em áreas arrendadas no município de Caiabu/SP. A partir do contato com Seu Olindo, que era corretor, foram para o Paraná porque tinham interesse de comprar terras, principalmente porque lhes falaram que a terra lá era muito *boa*. Em Guaíra, estabeleceram-se no início da década de 1960 e adquiriram quatro pequenos lotes rurais, todos próximos, os quais demoraram anos para quitar, através de muito trabalho, modo de pagamento inaceitável nos padrões atuais. Com o estabelecimento de Manoel e de sua esposa Ana Rodrigues com demais parentes em Guaíra, outras famílias também foram se deslocando para lá, tanto provenientes do estado de São Paulo como da região mineira. Destacam-se, nas narrativas sobre a chegada em uma área que estava começando a ser colonizada, as dificuldades que enfrentaram, acampando embaixo de lona no meio do mato, de onde passaram a retirar toda a sua sobrevivência, por meio da caça e da coleta, além da derrubada da mata para limpar o terreno e para iniciar o plantio agrícola.

Os quatro homens, chefes de família que se tornaram proprietários no Paraná, tinham vínculos de parentesco entre si e com o casal ancestral José e Joana, ascendentes mais antigos sobre o qual o grupo tinha referências (antes da pesquisa realizada em Minas Gerais), inclusive de terem trabalhado como escravos em Minas Gerais. Assim, além de Manoel Ciriaco e Geraldo Domingos dos Santos, os quais adquiriram respectivamente dez e cinco alqueires contíguos da Sociedade Agropecuária Comercial e Industrial Maracaju LTDA (lotes 186 e 186-A; 187 e 187-A), também adquiriram lotes o “tio Raimundão”, que era tio de Ana Rodrigues, e João Ferreira, cunhado de Ana. Nestes sítios, moravam mais parentes, além daqueles que também residiam em propriedades da região e *tocavam arrendado*. No caso de Raimundo e João Ferreira, não tive acesso a informações sobre a história de aquisição e perda dessas áreas. Imagino que este silenciamento seja decorrente dos conflitos territoriais que antecederam esta pesquisa com a grupo, conforme abordaremos no segundo capítulo. Apesar disso, membros da comunidade comentam saudosos sobre a relevância da dinâmica de trânsito dos parentes entre estas áreas, período no qual havia em torno de oitenta pessoas da família morando na região de Guaíra e de Terra Roxa/PR.

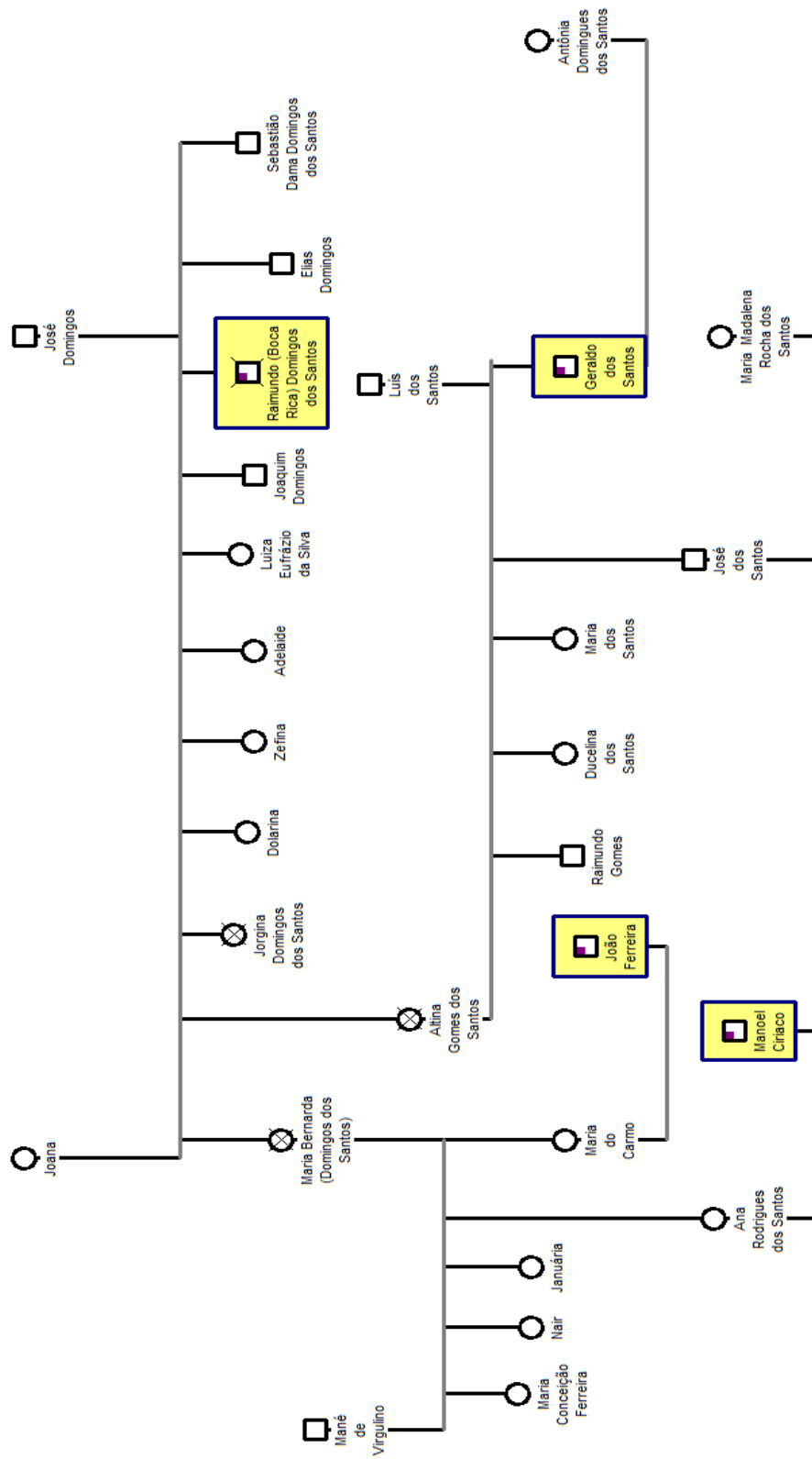


FIGURA 6: Excerto Genealógico 3

As áreas do “tio Raimundão” e de João Ferreira atualmente não constam no processo de reivindicação de ampliação do território que tramita no INCRA. A não indicação dessas duas áreas parece ter sido uma estratégia da comunidade na produção do segundo relatório antropológico. Esta estratégia, como pude compreender, está relacionada aos conflitos gerados pela produção do primeiro relatório sobre a comunidade. Assim, os quilombolas entenderam que era mais seguro, neste segundo relatório, não indicar as duas áreas que não são contíguas ao território atual, o que poderia reestabelecer a animosidade entre a comunidade e os proprietários vizinhos. Atualmente o procedimento do INCRA utiliza como base territorial as áreas indicadas pelo segundo relatório antropológico, que foram adquiridas por Manoel Ciriaco e Geraldo dos Santos, as quais somavam 15 alqueires contíguos, dos quais só restam atualmente 8,5 alqueires. O relatório indica também a aquisição de uma área complementar para que possa haver meios de reprodução social, cultural e econômica das famílias, que atualmente permanecem na comunidade⁴².

Em 1992, Olegário, Jovelina e João Lorian – filhos de Manoel Ciriaco do primeiro casamento –, migram de Guaíra/PR com suas famílias. As famílias de Olegário e João Lorian foram para a Tarabai/SP, próximo a Presidente Prudente/SP, e Jovelina foi com a família para Colíder/MS. O “Velho Mané” havia falecido em 1989. Em 1993, Geraldo dos Santos, primo de Manoel que havia comprado lote limítrofe ao seu, vende seus cinco alqueires e migra com sua família para São Jorge do Patrocínio/PR, município próximo, onde adquiriu área maior, mas de menor qualidade, pois a terra mais arenosa. Eva me contou o motivo de seu pai, Geraldo, ter preferido sair de Guaíra, em 1993, e vender seus cinco alqueires:

Dandara: Eu queria perguntar também para a Sra. sobre a saída do seu pai daqui, ele foi muito pressionado, pra sair, pra vender?

Eva: Ele quis sair, Dandara, ele não quis ficar aqui mais, pouca terra, muito pouco, com raiva também, quando os vizinhos ia limpar a estrada rancava tudo as coisas que ele plantava na beira da estrada, ele ficava muito nervoso. Ele pegou e não quis viver aqui mais não, foi embora, caçou um outro lugar pra ele morar, que um lugar que era tudo gente pobre, não queria morar perto

⁴² Esta área não necessita, de acordo com o procedimento, ser limítrofe à comunidade e será adquirida através do instrumento de desapropriação por interesse social pelo INCRA. Além das famílias que atualmente moram na comunidade, há a previsão de que várias dentre as que migraram de Guaíra/PR poderão, caso haja esta ampliação do território, retornar e se juntar ao grupo. Esta previsão de retorno é utilizada para calcular o tamanho da área adicional, conforme abordado no segundo capítulo.

de gente rica (risos). Daí ele pegou e foi embora e chegou lá e falou que era tudo pobre também. Só que sofreu muito também lá, hein?

Foram muitas as dificuldades que superaram, conforme narram, para permanecerem em uma região na qual se sentem discriminados racial e socialmente. Dentro deste processo histórico de deslocamento e estruturação das famílias no Paraná, o casal Manoel Ciriaco dos Santos e Ana Rodrigues dos Santos ocupa o lugar de casal fundador e aglutinador das relações de parentesco da comunidade quilombola, organizada a partir de Guaíra/PR, mas que abrange famílias que estão fora do território. Esta estruturação das famílias na região de Guaíra/PR também, portanto, foi passageira para alguns núcleos familiares e mais prolongada para outros. Atualmente, as famílias que continuaram no território em Guaíra/PR *lutam* para garantirem o direito de lá permanecerem e para que seja ampliada a área da comunidade, a qual foi sendo reduzida ao longo das últimas décadas, com o processo de mecanização da agricultura, da perda dos meios de trabalho, da valorização comercial da terra na região e da saída dos “parentes”.

Manoel e Ana, o casal que estrutura o modo de elaboração da narrativa histórica e da reivindicação de direitos pela comunidade atualmente, eram primos de segundo grau, já que Joana, avó de Ana Rodrigues, era irmã de Izidora, mãe de Manoel.



FIGURA 7: Documentos de identidade de Manoel, nascido em 16/03/1920, e Ana, nascida em 26/07/1930, ambos no município de Santo Antônio do Itambé/MG (Comarca de Serro).

Sobre as dificuldades vivenciadas quando as famílias se estabeleceram em Guaíra/PR e do *aperto* que viveram, Eva, filha de Geraldo Domingos dos Santos, destacou:

Eva: Nossa Senhora. Nós passou um aperto aqui. Aqui, o que nós passemos aqui? Eu acho mesmo o que nós comia era peixinho assado no fogo. A muié que morava assim vizinha aqui, quando ela colhia milho e levava milho na casa dela pra moer, fazer fubá, que nós comia polenta... com radiche do mato, serraia, nem a gordura pra comer não tinha. Tinha dia que nós não tinha um grão de açúcar. Quando eles trabalhava assim, que colhia as coisa pra vender, daí já comprava, aproveitava que o dinheirinho era pouco mesmo, depois o dinheiro não dava, então já aproveitava e comprava de uma vez. Comprava meio saco de açúcar aí entrava pura abeia dentro de casa... pura abeia (risos). Quando acabava daí meu pai socava pó no pilão pra nós fazer café de manhã cedo. Eu falei assim “é minha fia, hoje não ensina mais nada disso, vocês nem conhece o que que é isso”.

Nos termos de Geralda, filha de Manoel Ciriaco e Ana Rodrigues, que saiu dos sítios há muitos anos e atualmente mora na periferia de Guaíra (Vila Eletrosul)⁴³, eles sempre trabalharam para enriquecer os *coronéis*, mas *para os negros não sobrava nada*. A história de seu marido Antônio, conhecido por Guará⁴⁴, segundo ela, é um exemplo disso: “para mim, o meu marido foi igual escravo para sofrer o que ele sofreu. As crianças hoje têm liberdade. Nós não, nós tinha que trabalhar e ninguém tinha dó. E se fosse negro, mais ainda”. A experiência da escravidão não fica restrita, portanto, a um passado longínquo, pois se perpetuou, para além de sua instituição oficial, por meio da reprodução de um sistema baseado na exploração continuada e na discriminação racial. Há uma perspectiva bem próxima na comunidade quilombola Água Morna, no estado do Paraná, registrada no relatório antropológico da comunidade:

(...) Não vinculam a escravidão somente ao período pré-abolição, mas a percebem em tempo muito mais recente. Ela está relacionada ao trabalho para os “de fora” e à experiência da negritude, que os colocaria constantemente em uma situação de poder desprivilegiada. (...) Nas falas dos moradores locais, a escravidão se confunde com a discriminação relacionada ao racismo e à pobreza. Muito mais que uma oposição entre o tempo da escravidão e o tempo da liberdade, com uma delimitação clara entre ambos

⁴³ Outra importante característica sobre a caracterização negativa de Guaíra, é que mesmo sendo um município de porte pequeno, apresenta um dos maiores índices de homicídio do país (WAISELFISZ, 2013). A Vila Eletrosul é tida como um dos bairros mais perigosos de Guaíra, com vários casos de homicídios e apreensões. Localizada nas proximidades do Rio Paraná, é por lá que entra parte da droga e do contrabando, já que por meio deste desvio, evita-se a entrada principal saindo de Salto del Guairá, no Paraguai, para Guaíra, onde se concentra a fiscalização.

⁴⁴ Irei utilizar o apelido de Guará para o distinguir de “finado Antônio”, irmão de Geralda.

dada pela assinatura da Lei Áurea, em Água Morna encontramos a escravidão simultaneamente percebida como una e como tripartida: há a experiência dos antepassados, trazida principalmente através do relato de Benedita, e da qual a caminhada – e a ação da Princesa Isabel – os libertou; há a opressão mais recente dos antigos, já no próprio território, mas sujeitos à desigualdade que marca as relações com os “brancos/ricos”; e, por fim, a vivência da discriminação e exploração no trabalho que permanece na atualidade, em que escravidão se aproxima de racismo (PORTO, 2008, p. 71-72).

A lembrança da ausência de acesso a recursos básicos está sempre presente nas falas da Geralda.

Geralda: Nós tocava um banhado de um homi lá... e eu de a pé.. pra leva comida pro Zé Maria... e aí ele falou que tinha dia que ele olhava até na terra pra comer, de tanta fome, que não comia nada de manhã, que não tinha nada pra comer. Aí eu chegava correndo, minha mãe pegava um pedacinho de carne, eu pegava na mão e ía correndo leva a marmita comigo, longe. Ele falava que não tava aguentando mais de fome... Ixi, minha filha, nós chegemo pra aqui, ele amarrava roupa de cipó, num tinha roupa, menina. (...) Aí a minha sogra ela falava assim, quando ele corria da minha sogra, ela falava “parece que ocê tá que nem o capeta correndo da cruz”, correndo que não tinha roupa. Era tudo amarrado de cipó.

Uma vez, quando Geralda estava *esquentando fogo*, quando era moça, ocorreu um acidente:

Geralda: Ah, a gente era pobre, meu pai comprava aquele paninho bem fininho, que a gente falava “carne seca”... aí sobrou o resto que minha mãe fez o colchão, pegou e mandou meu irmão fazer uma calça pra mim. Eles ainda ficaram tirando sarro que a calça pantalona... aí as minhas irmãs tavam ralando uma mandioca pra fazer farinha, pra passar São João, e eu fiquei esquentando fogo... quando eu vi o fogo pegou na minha perna... aí a minha irmã correu e pegou um balde d’água e jogou.

Há também uma outra história, a da fogueira do dia de São João que me foi contada por Adir, logo que nos encontramos na minha primeira ida a campo, ainda na rodoviária: em sua família há pessoas como seu irmão Zé Maria, que já é falecido, e também tios e tias, que eram capazes de andar descalços em cima da brasa da fogueira de São João. Para isso, acrescentou Adir, é preciso ter fé. Assim, se a fogueira aparece nas narrativas de uma situação de extrema falta de recursos, ela também retorna nas memórias de uma família que tem tanta fé, que permite que ocorram milagres como caminhar na brasa ardente sem se queimar.

Ao mesmo tempo em que destacam as agruras de um passado difícil, um tempo em que o frio entrava pelas frestas das casas feitas de coqueiro, também

aparece em seus relatos, no entanto, o sentimento de que havia muito mais união no grupo de parentes. A comemoração do dia de São João, por exemplo, envolvia o preparo coletivo da farinha de mandioca e do beiju⁴⁵. Também do manuseio da mandioca se retirava o polvilho, que era utilizado para o preparo de biscoitos⁴⁶. No sítio em Guaíra ressaltam que, se hoje moram apenas vinte e tantas pessoas, somavam, na década de 1970, mais de 80 parentes.

O início da fixação do grupo em Guaíra é ressaltado em todas as falas dos adultos como um tempo de trabalho duro, para homens e mulheres. Infância difícil, onde produziam quase tudo que consumiam, não tinham nem um cobertor, nem um chinelo, roupa era produto de luxo. Viviam da agricultura de subsistência, produção e criação de animais para comercialização, arrendamento de terras para derrubada e plantio, atividades que ampliavam o espaço de trabalho para além das áreas adquiridas. Por outro lado, destacam a união e a solidariedade entre parentes. O lote de Manoel Ciriaco era o ponto de referência para os demais entre os quais havia uma forte sociabilidade, relações de ajuda mútua e momentos de diversão do grupo ao som de vários instrumentos produzidos por eles mesmos.



FIGURA 8: Foto do acervo da família tirada na cidade em um “estúdio”: (da direita para a esquerda) Seu Davi (esposo de Jovelina), sanfoneiro da família, com um casal de vizinhos e a esposa de seu primo, Maria Madalena, com seu filho Antônio (marido de Geralda).

⁴⁵ O beiju é “uma espécie de pão de mandioca”. Para descrição do modo de preparo tradicional ver a dissertação de Andréia Cambuy (CAMBUY, 2011: 103-105).

⁴⁶ Estes são alimentos que remetem ao jeito de viver do passado e que são feitos às vezes. Eles me foram apresentados pelo meu interesse nas preparações tradicionais, mas atualmente envolvem a compra dos ingredientes já prontos do mercado. As peças da antiga farinheira estão ainda guardadas, mas, atualmente, não possuem um espaço físico onde possam reativá-la, como desejam.

O grupo de parentes em Guaíra engajou-se também no plantio e beneficiamento de hortelã (óleo), produção de milho, mandioca, algodão, arroz e o trabalho como diaristas para os vizinhos-empregadores. Tais leques de atividades contribuíram para um certo grau de autonomia para os membros da comunidade. Porém, contam como houve uma grande mudança local com o processo de mecanização da agricultura, de modo que os proprietários vizinhos passaram a não se interessar pelo arrendamento, já que toda a área de suas propriedades poderia ser explorada. A redução da área de trabalho disponível implicou em grande dificuldade para a manutenção das famílias, que passaram a se deslocar novamente, a partir da década de 1990.

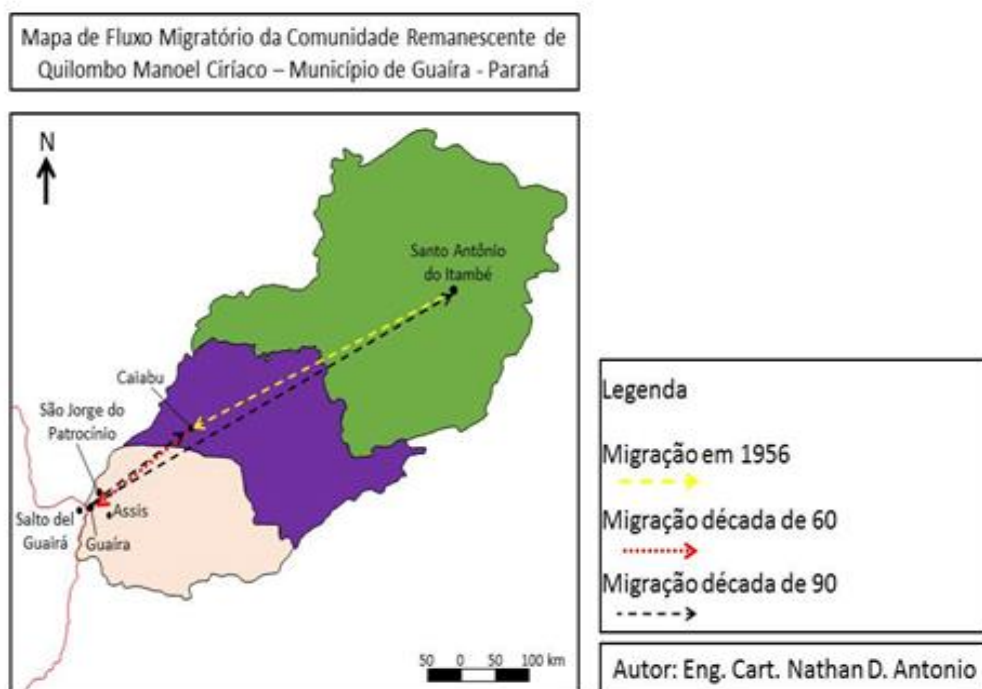


FIGURA 9: Fluxo Migratório⁴⁷
 FONTE: A autora (2015)

Em 1989 ocorre também o falecimento de Manoel Ciriaco, que era uma liderança na articulação das famílias provenientes de Minas Gerais na região de Guaíra/PR. Ele desempenhava ainda a sua autoridade paterna, na condição de proprietário legal da área de sua família (SEYFERTH, 1985), coordenando o trabalho

⁴⁷ A representação cartográfica através de linhas de migração tem um objetivo didático neste momento do texto. Como veremos no próximo subitem, as discussões do antropólogo Tim Ingold (2007) problematizam este tipo de representação do deslocamento através da linha reta. A representação, com base no autor, estaria muito mais próxima de um emaranhado de linhas representando o processo do movimento, por meio do qual se descobre o próprio caminho.

familiar e centralizando o contato com pessoas externas. Com sua morte, deixou dívidas para os filhos que ficaram em uma situação econômica difícil, além de terem perdido este papel de referência exercido pelo pai⁴⁸.

Este processo de saída dos parentes de Guaíra é lembrado como um momento muito difícil e marcante por aqueles que ficaram. Segundo Joaquim, *nós ficamos aqui abandonado*. Atualmente só restou, destes quatro lotes, 8,5 alqueires do lote de Manoel Ciriaco, sendo que os demais foram vendidos. São vários os destinos apontados em relação aos parentes que migraram na década de 1990. De Guaíra parentes foram para Salto del Guayra (Paraguai), São Jorge do Patrocínio/PR, Assis/PR, para a região Presidente Prudente/SP e uma família retornou para Santo Antônio do Itambé/MG. De volta para região de Presidente Prudente/SP, onde já haviam morado na década de 1960, foram os irmãos mais velhos, filhos do primeiro casamento de Manoel Ciriaco com Maria Olinda – Olegário, Jovelina e João Loriano –, além de Eurides, filha de Manoel com Ana Rodrigues.

O sítio onde residem atualmente fica distante 20 km da sede do município de Guaíra e mais próximo da divisa com o município vizinho, Terra Roxa. Segundo me contaram, a permanência ali só foi possível porque resistiram às pressões dos proprietários vizinhos, os quais são na maioria gaúchos descendentes de imigrantes italianos e alemães, que queriam comprar suas terras e retirá-los do bairro rural. O número de moradores variou no período que estive em campo e a perspectiva do grupo é que aumente com a possibilidade de retorno dos parentes em decorrência da possível ampliação do território prevista no processo de titulação quilombola pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)⁴⁹.

Segundo Geralda, há uma divisão não verbalizada entre um “Maracaju dos Pretos” e um “Maracaju dos Gaúchos”, nome pelo qual é conhecido o bairro rural onde vivem. A convivência (ou a falta dela) com os *gaúchos* é um elemento importante para compreender a manutenção das fronteiras do grupo, a partir de uma perspectiva

⁴⁸ Desde sua morte e de sua esposa Ana Rodrigues, em 1994, o inventário da propriedade ainda não foi realizado, havendo a observação por parte dos herdeiros, inclusive dos que não moram mais no sítio em Guaíra/PR, de um acordo interno para a organização do uso da terra entre eles. Importante ressaltar que a não realização do inventário é uma estratégia importante na organização camponesa para evitar a fragmentação do lote original (SEYFERTH, 1985).

⁴⁹ A questão de quem pode requerer o direito a morar no território a partir de relações de pertencimento começa a ser trabalhada pelas lideranças do grupo, já que a fase de cadastramento das famílias pelo INCRA é a próxima etapa do procedimento, após a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), prevista para 2015.

política e relacional de grupos étnicos⁵⁰. As relações com seus vizinhos foram estabelecidas majoritariamente pela mediação de relações de trabalho informais. Antes do conflito desencadeado com o processo no INCRA, mantinham relações próximas, apesar de os quilombolas sempre terem percebido as manifestações de preconceito racial:

Geralda: Eu não gosto do Maracaju, não gosto daquelas turma. Menina, porque o que nós viveu ali. Você chega na igreja, nós não vai na Igreja que é pra rezar? Não é pra pessoa pensar, olhar lá no padre? Eles ficava olhando se você tava bem vestido, se você tava limpo. Hum, negro? Negro pra eles não presta. Eles fazia amizade com nós assim de frente, mas eles nenhum gostava de nós, a gente via na cara, a gente não é besta. Nós convivia desde pequeno junto com eles ali. Eu não tenho saudade não. (...) Porque eu gosto de morar no lugar que é humilde né, que a gente sente bem. Você mora no lugar pro resto da vida, se você morrer ali, você se sente bem. Aqui é assim (Vila Eletrosul), tem gente metido, mas aqui tem gente legal. E a amizade que eu tenho aqui dentro dessa Eletrosul? Aqui tem muita coisa, mas tanta amizade que eu tenho aqui com criança, com gente velho, com gente novo, é rapaz, é moça, é tudo. Lá no Maracaju não, eu não tinha amizade. Nós ia no baile, você tá pensando que os rapaz de lá dançava com nós? Eu posso conta procê que eu não dancei com um rapaz lá dentro do Maracaju. Nenhum. Eles não dançava com nós que era preto. Aí você vai viver num lugar desse e você vai ficar feliz?

O mapa abaixo mostra a porção de terra da comunidade, cercada pelas propriedades vizinhas. De acordo com o segundo relatório antropológico produzido na comunidade (TERRA AMBIENTAL, 2013), pode-se dividir a área atual em quatro setores. O setor 1 e o setor 2, na parte superior do mapa, em verde claro, correspondem à área onde se concentram as casas dos moradores, o açude, a criação de pequenos animais, e a plantação de verduras para consumo e comércio. Os setores 3 e 4 são de plantações dos próprios quilombolas de mandioca, milho, aveia, soja, entre outros. Depois do setor 4, há um pequeno pedaço de 1,5 alqueires que foi vendido para o vizinho Jacomine em 1992 (quando da saída dos três irmãos mais velhos que foram para Presidente Prudente/SP) e, por fim, a área de reserva legal da propriedade.

⁵⁰ O enfoque nas fronteiras, nos mecanismos necessários para criá-las e mantê-las e na diferenciação estrutural dos grupos em interação, tornam-se elementos centrais para as análises que tomam a autoatribuição como traço fundamental da etnicidade, conforme reflexão proposta por Barth acerca do modo de constituição dos limites sociais dos grupos étnicos (BARTH, 2011).



FIGURA 10: “Divisão setorial da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco”

FONTE: Terra Ambiental: Relatório Antropológico Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos Guára – PR (p.88)

Se o grupo familiar saiu de Minas Gerais até o Paraná visando a reinserção social em melhores condições de vida e fugindo do racismo e da marginalização, percebe-se que as estruturas de opressão se reproduziram novamente. Nestas cinco décadas em que estão vivendo no Paraná, não houve a criação de laços de parentesco com os vizinhos e a tendência endogâmica deste grupo familiar, que já ocorria em Minas Gerais, acentuou-se. Geralda, por exemplo, é casada com Antônio, cujo pai, José dos Santos, é seu primo de 2º grau. O casamento entre parentes aparece, então, como fator constitutivo da manutenção da coesão do grupo e do território, tendo em vista o histórico de deslocamentos (MELLO, 2012, p. 24). No entanto, para além de característica própria da organização social, o racismo e a discriminação do entorno reforçaram a fronteira do casamento entre brancos e negros.

A partir de 2005, com a possibilidade de reivindicarem a identidade quilombola, o estigma do racismo que enfrentaram e ainda enfrentam pôde ser recolocado como uma afirmação positiva de ser negro e uma releitura da própria trajetória do grupo. Neste sentido,

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reaccesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Tal categoria não correspondia a como os próprios grupos se autodenominavam de modo que essa identidade quilombola passa a ser politicamente construída com base na mobilização de elementos históricos e culturais pré-existentes, em cada caso específico. Ao invés de querer estabelecer, portanto, uma “uma lista de traços de natureza racial ou cultural, originada da interpretação historiográfica sobre os quilombos da colônia ou do Império” (ARRUTI, 2006, p. 39-40)⁵¹, deve-se buscar perceber quem são os grupos que se mobilizam a partir desta

⁵¹ Tais critérios rígidos baseados em estereótipos são defendidos pelos que se opõem aos direitos destes grupos sociais e têm, a despeito do reconhecimento legal do critério de autoatribuição, uma repercussão significativa no imaginário geral impactando nas expectativas colocadas em relação, por exemplo, ao teor dos relatórios antropológicos.

identidade, tomando como base o critério de autoidentificação, como reconhecido pelo ordenamento jurídico brasileiro⁵².

Com a inserção do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no âmbito da Constituição Federal de 1988, a literatura antropológica sobre quilombos vem destacando a diversidade de estratégias e saídas produzidas pelos grupos sociais que passaram a se mobilizar politicamente e a se reconhecerem a partir da “metáfora do quilombo” (O'DWYER, 2011, p. 120). Esta diversidade de experiências sociais dos quilombos implica na necessidade de ressemantizar o conceito histórico e compreender processos específicos como o caso da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos.

Nesta experiência social, a identidade quilombola é pensada a partir de uma origem comum que se desdobra, por meio do movimento de deslocamento do grupo, em uma trajetória de resistência. Para o reconhecimento de trajetórias históricas coletivas como esta, como aponta o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, é muito importante o processo de amadurecimento teórico que sai da abordagem da “antropologia das perdas” para análises dos processos de emergência étnica, já que “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64). Assim, é necessário olhar para o processo que gerou a territorialidade, reconhecendo a historicidade, a dinamicidade, bem como a variedade de estratégias dos grupos quilombolas.

1.2A MEMÓRIA DOS CAMINHOS E OS CAMINHOS DA MEMÓRIA

“A história de nosso bisavô escravo chamado negro José João Paulo, casado com a negra Maria Joana: O lugar que eles moravam, no Estado de Minas Gerais, era a cidade de Santo Antônio Itambé do Serro, aonde eles eram escravizados pelo sinhô na época da escravidão. Eles eram escravizados no garimpo, tirano ouro e pedras preciosas. Ele e sua esposa naquela época trabalhavam junto no

⁵² O critério de autoatribuição atualmente está consagrado em âmbito internacional e nacional por uma série de dispositivos normativos. Neste sentido, destaca-se a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que estabelece em seu artigo 1º: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”. Esta convenção foi ratificada no Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20/6/2002, e entrou em vigor em 2003. No que tange à questão especificamente quilombola, o Decreto Federal 4887 de 2003, em seu artigo 2º § 1º estabelece que “Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”.

garimpo e tiveram filhos e filhas. Seus filhos eram: negra Maria Eduarda, negra Dolarina Domingos dos Santos, negra Jorgina Domingos dos Santos, negro Joaquim Domingos dos Santos, negro Sebastião Dama Domingos dos Santos e negro Raimundo Domingos dos Santos. Eles criavam seus filhos com restos que seu sinhô dava e às vezes ficavam até sem comer para render mais porque a comida era pouca, até água era retirada da mina, eles tinham que beber água suja para poder até cozinhar. Aí, se um negro chegasse perto dessa mina, eles era amarrado e chicotiado e ficavam preso numa das parte da senzala e ficavam muitos dias até sem comer e doentes por causa das chicotiadas... Seu lugar de descanso eram chamados de lapa, chamado de caverna ou casa de pedra. Ali se abrigavam em muitos para poder aquecer do frio, porque não tinham roupa nem sapatos, andavam descalços, e assim criavam os seus filhos como meu avô Joaquim Paulo dos Santos, que se casou com Maria Zidora dos Santos, que tiveram seus filhos chamados: Manoel Ciriaco dos Santos, Sebastião Vicente dos Santos, Ana Raimunda dos Santos. Na época que eles se casaram, eles não eram mais escravos, já eram alforriados e trabalhavam para os senhores do retiro nos garimpo e na lavoura de cana e café. A cana para poder fazer a cachaça, a rapadura e o melado. Eles vivia disso mais trabalhava, mais não tinha valor o seu serviço e moravam também na lapa (casa de pedra), que nem foram criados nos seus costumes porque não era valorizado e ali criavam seus três filhos junto no trabalho da lavoura e alimentavam. Aí casou um dos seus filhos, o que era meu pai, Manoel Ciriaco dos Santos, que casou com Maria Olina do primeiro casamento que teve quatro filhos com sua primeira esposa. Os filhos: Jovelina Ciriaco dos Santos, Luiza Ciriaco dos Santos, Olegario da Silva e João Lorianos dos Santos. E aí foi trabalhar para poder criar seus quatro filhos no Estado de Minas Gerais, em Santo Antonio do Itambé do Serro. O meu pai trabalhava no retiro dos fazendeiros com carpi lavoura de mandioca, retirando carvão no garimpo do ouro. Transportava cachaça, o queijo, rapadura, carne secada no sol, farinha de mandioca, milho. O transporte era feito na cangaia no lombo de burro, que era o trabalho que meu pai fazia. Era pra quem trabalhava que ele chamava de seus fulanos, que eram os fazendeiros, para sustentar a sua primeira família. Com o passar do tempo, o meu pai perdeu a minha irmã que faleceu com 8 anos, lá em Minas Gerais. Ela se chamava Luiza Ciriaco dos Santos. Meu pai ficou viúvo, aí ele ficou sozinho para poder cuidar dos filhos, aí resolveu casar de novo com a minha mãe, Ana Rodrigues dos Santos, aí tiveram quatro filhos lá no Estado de Minas Gerais: Eurides dos Santos, Sebastiana Feliciano dos Santos, Antônio Gregório dos Santos e José Maria Gonçalves. Aí eu sai dali com minha mãe e meu pai e meus irmãos, eu tinha seis meses de vida. Aí naquela época meu pai deixou o meu irmão com sete anos, o João Lorianos dos Santos. Aí nos fomos para o Estado de São Paulo, na cidade de Caiabú, perto de Presidente Prudente, no ano de 1956, município de Martinópolis. Meus pais tiveram mais dois filhos: Joaquim dos Santos e Geralda dos Santos. Lá meu pai trabalhava torrando farinha para meu tio, aí ele foi pra uma fazenda, arrendô uma terra de fazendeiro, aí prantô amendoim, algodão, feijão, aí depois de oito anos nós saímos de lá e vinemos para o Paraná em 1964, na cidade de Guairá, no Patrimônio do Maracaju dos Gaúchos, aonde nós residimos até hoje. Mais, na chegada aqui era tudo mato, aí eu, meu pai e meus irmãos mais velhos ajudamos meu pai a caçar e derrubar a mata. Fizemos uma barraca de lona e acampamos no meio do mato. Aí, com o tempo, fizemos um rancho com taubinha de cedro e cercado de coqueiro e no chão

passava argila misturada com esterco de vaca. Nós dormia no chão e minha mãe cozinhava no fogão de barro, mais mesmo assim nós passava necessidade, tinha dia que nós não tinha nem o angu para comer, nem feijão. Caçava caça do mato, pescava, assava e comia porque a gordura nós não tinha. Minha mãe lavava nossa roupa. No lugar do sabão, porque não tinha, usava cinza de madeira e lavava na mina. Aí com o tempo, nós fomo roçando, fomo preparando a terra e aí saiu a lavoura, que nós começemos a plantar. Com o tempo tivemos mais três irmãos: Paulo dos Santos, Adir Rodrigo dos Santos e João Aparecido dos Santos. Com o tempo o meu irmão Paulo, ele era deficiente mental, aí veio a falecer com 15 anos. Aí depois faleceu Manoel Ciriaco dos Santos com 69 anos. Aí depois faleceu Antônio Gregório dos Santos, faleceu com 35 anos, depois faleceu Sebastiana Feliciano dos Santos, depois faleceu Ana Rodrigues dos Santos, aí depois que meus pais e meus irmãos faleceram, ficamos só nois, os filhos. Continuamos lidando com a terra, mais com muita dificuldade. Passamos fome e humilhação pelos grande fazendeiro, porque na época que meu pai faleceu deixou muita dívida por causa da lavoura, aí começamos a trabaíá por dia para poder sustentar nossas família e assim mesmo tinha muita dificuldade para pode pagar as contas. Por causa disso, nós nunca pudemos ir pra frente, só ficamos pra trais aqui nesse lugar, passamos a trabaíá mais por dia pros outros, nas lavoura de mandioca para pequeno e grande agricultor, para podê pagar as nossas contas e mesmo assim não conseguimos, porque se pagasse as contas ficava sem comer. Trabalhamos no rancidão de mandioca, para poder se alimentar. Com muita dificuldade, trabalhamos dias, mês, anos e até hoje continuamos no mesmo serviço, sem futuro pra nós e nossos filhos. Isto é um pouco da nossa história, da nossa comunidade e o contador da história é o negro José Maria Gonçalves, filho do Manoel Ciriaco dos Santos” (Joé Maria Gonçalves). (GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA, 2010, p. 149-151).

A fala apresentada acima é central para este trabalho por ser a primeira narrativa do grupo para agentes do Estado que foi registrada⁵³. O *finado Zé Maria* é o narrador perante os membros do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM)⁵⁴ e resume a trajetória histórica da comunidade. Ele era, na época, o mais velho dentre os irmãos que permaneceram no sítio em Guaíra/PR, depois da saída da maior parte das famílias a partir da década de 1990. Com este decréscimo de famílias e com a morte dos mais velhos que vieram de *Minas* (tendo como referência principal os pais, Manoel Ciriaco, falecido em 1989, e Ana Rodrigues, em 1994), os adultos que ficaram na comunidade se tornaram os portadores das lembranças daqueles que vivenciaram esta história familiar de movimento. Zé Maria, por exemplo, saiu de Minas Gerais com

⁵³ Este relato foi gravado em 15 de janeiro de 2007. Disponível em <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=69>. Acesso em 30/04/2014.

⁵⁴ Grupo Intersecretarial criado pelo governo do estado do Paraná em 2005 para realizar levantamento de comunidades quilombolas no estado. Foi extinto em 2010.

apenas seis meses de vida. Dentre os irmãos mais novos, que são os que permanecem em Guaíra atualmente, Joaquim (55) e Geralda (53) nasceram no estado de São Paulo, próximo a Presidente Prudente – no município de Caiabu/SP –, enquanto Adir (46) e João Aparecido (43) nasceram no Paraná, em Guaíra⁵⁵.

Na narrativa acima, observa-se que a organização dos fatos se dá de modo cronológico e tem início com o marco fundamental dos seus bisavôs, casal ancestral que foi escravizado em Santo Antônio Itambé do Serro/MG. Suas lembranças falam da situação de pobreza e sofrimento dos antepassados associada a elementos como o trabalho escravo no garimpo, a moradia na senzala, a submissão à violência física, a fome, a falta de acesso a roupa e recursos básicos. O nascimento de seu pai, Manoel Ciriaco dos Santos, em 1920, é um acontecimento destacado: é ele o personagem central do processo de deslocamento do grupo para o Paraná. Durante toda a narrativa, destaca os vínculos de parentesco, nascimentos, casamentos e mortes, em uma percepção do tempo baseada na sequência de gerações. Zé Maria reforça que, mesmo com o fim da escravidão, seus avós continuaram a trabalhar para os senhores no garimpo e na lavoura de cana e café, tendo se mantido a desvalorização de seu trabalho e a dificuldade de sobrevivência da família. Indica que a alforria não trouxe, portanto, uma mudança significativa para as suas condições de vida e as relações de trabalho. O movimento em etapas é iniciado pelas famílias, até chegarem em Guaíra, onde conquistam novas áreas de terra através do trabalho duro, em uma história de “luta e humilhação”. O narrador finaliza sua história demonstrando os motivos pelos quais os membros da comunidade não têm perspectivas de futuro, pois tal reconfiguração acaba, novamente, reproduzindo a opressão.

Esta narrativa, como todo ato de recordação, deve ser entendida como uma interpretação e não como recordação literal. Trata-se da “construção de um ‘esquema’, de uma codificação, que nos permite discernir e, por isso, recordar” (CONNERTON, 1999, p. 30). A autoidentificação final do narrador como negro, bem como sua insistência em destacar tal característica em relação aos parentes, parece

⁵⁵ No plano narrativo, uma situação rememorada não será contada a partir de um narrador onisciente que dá um testemunho autêntico e está “acima do desenvolvimento dos fatos, mas a partir de um narrador parcial e imerso em seu interior”, permeado, portanto, pela rede de relações em que se insere o narrador. É o processo de visão decorrente do caráter parcial do ponto de vista, em sua subjetividade, e não os fatos que são vistos o que é mais relevante na análise das narrativas de memórias, o que aponta para as condições sociais de sua produção, bem como suas articulações com o momento presente (PORTELLI, 1996, p. 64).

apontar a percepção do lugar que cabe ao negro nos contextos descritos. O aspecto da resistência do grupo não é lido pelo narrador como confronto aberto em relação à ordem instituída. Resistir é, de certa forma, persistir na reprodução da “campesinidade como ordem moral” (WOORTMANN, 1990), na luta contínua por estar na terra, condição de sua existência material, afetiva e simbólica; o que aponta para uma amálgama entre resistência racial e resistência camponesa (RUBERT; SILVA, 2009).

Na história desta família, portanto, o foco do deslocamento não era o urbano, como comum na década de 1960, mas a possibilidade de reinserção do grupo por meio da reprodução do trabalho rural. Este anseio do grupo pode ser inserido como desdobramentos de um panorama histórico mais amplo no qual a resistência dos escravos passou pela consolidação de uma alternativa camponesa que:

(...) possibilite a autonomia produtiva, direcionada tanto para o autoconsumo quanto para diversos circuitos do mercado. Essa autonomia produtiva só é possível, por sua vez, mediante a consolidação de um espaço em que instâncias de socialização, que, no caso, são fundamentadas em uma gramática do parentesco, operam a passagem, por parte de escravos e ex-escravos, da condição de coisa à condição de pessoa (RUBERT; SILVA, 2009, p. 267).

A busca pela reprodução camponesa destas famílias negras implicou, então, na decisão de saírem de sua região origem, com o alto custo emocional e econômico que tal escolha gera. O antropólogo Klaas Woortmann, com importante contribuição para os estudos do campesinato, demonstrou como a migração é uma prática de reprodução dos camponeses enquanto condição para a permanência de parte da família na área rural. Isso porque a migração definitiva tem como um dos principais motivos minimizar ou impedir o fracionamento da terra pela herança⁵⁶, tendo em vista o processo histórico de redução da área do campesinato pelo avanço capitalista. Outro mecanismo para preservar o patrimônio familiar é o “padrão de preferências matrimoniais” pelo casamento endogâmico (WOORTMANN, 2009, p. 229-230), prática que era comum nestas famílias negras desde *Minas* e que se mantiveram no processo de migração. A definição de quem dentro da família se tornará migrante passa por práticas como a valorização da primogenitura, que define a condição de “herdeiro preferencial”. No caso de Manoel Ciriaco, ao passo que Manoel migrou, o irmão mais velho, Sebastião Vicente, tornou-se herdeiro da terra da família.

⁵⁶ Assim também demonstrou o estudo de Galizoni sobre a região específica do Alto Jequitinhonha (MG), como citado na Introdução (GALIZONI, 2002).

Devem migrar todos os filhos de determinada família, menos o herdeiro. Para os membros de um conjunto de irmãos há, portanto, como que duas temporalidades: a continuidade para uns e a descontinuidade para outros. Para que uns continuem *sitiantes*, outros devem deixar de sê-lo (WOORTMANN, 2009, p. 233). A migração ocorre por meio da rede de parentesco: os que migram de uma mesma localidade tendem a buscar um destino comum. Lá irão constituir redes, onde se replica o casamento entre primos e forma-se um sistema de apoio para novos migrantes (WOORTMANN, 2009, p. 234). Conforme explícito no cartaz que será apresentado abaixo, exposto no barracão da comunidade, o movimento destas famílias negras é compreendido, na memória do grupo, como parte fundamental do processo de emergência étnica.

O início da trajetória de deslocamento da comunidade é identificado no cartaz⁵⁷ abaixo em referência ao tráfico de africanos para serem comercializados como escravos no Brasil, mais especificamente no estado de Minas Gerais. O país de origem na África de onde imaginam serem provavelmente descendentes é Angola, mas não há informações sobre este passado mais remoto. A relação com a região de origem africana surgiu a partir da identificação de características físicas comuns a alguns membros da comunidade. Segundo Adir, liderança quilombola em Guaíra,

Nosso pessoal não veio de um lugar só da África, porque tem uns que são alto e magro, canela fina, que o senhor do engenho usava mais no serviço da roça. Outros que são mais baixo e forte, são mais lento, usava mais no trabalho em casa. As mulheres mais fortes, mais baixa, mais troncuda é que serviria para dar de mamar para as crianças do senhor de engenho.

⁵⁷ O cartaz foi elaborado pelos membros da comunidade junto com uma técnica da EMATER com quem têm forte proximidade, quando da inauguração em 2008 do Telecentro (sala com computadores com acesso a internet), instalado na comunidade pela empresa ELETROSUL. Nesta oportunidade, foi feita uma festa no barracão da comunidade para receber as pessoas da região (inclusive Adir destacou que os vizinhos do Maracaju estiveram presentes, pois ainda não havia ocorrido o conflito desencadeado pela elaboração do primeiro relatório antropológico no âmbito do procedimento do INCRA). Para divulgar a história da comunidade, nesta oportunidade, resolveram, então, fazer um cartaz em que contassem os momentos principais da sua trajetória, marcada pelo deslocamento. Atualmente o cartaz fica exposto no barracão da comunidade – espaço onde fazem reuniões, ocorrem as aulas de educação de jovens e adultos, jogam capoeira, recebem visitas de escolas e agentes diversos.

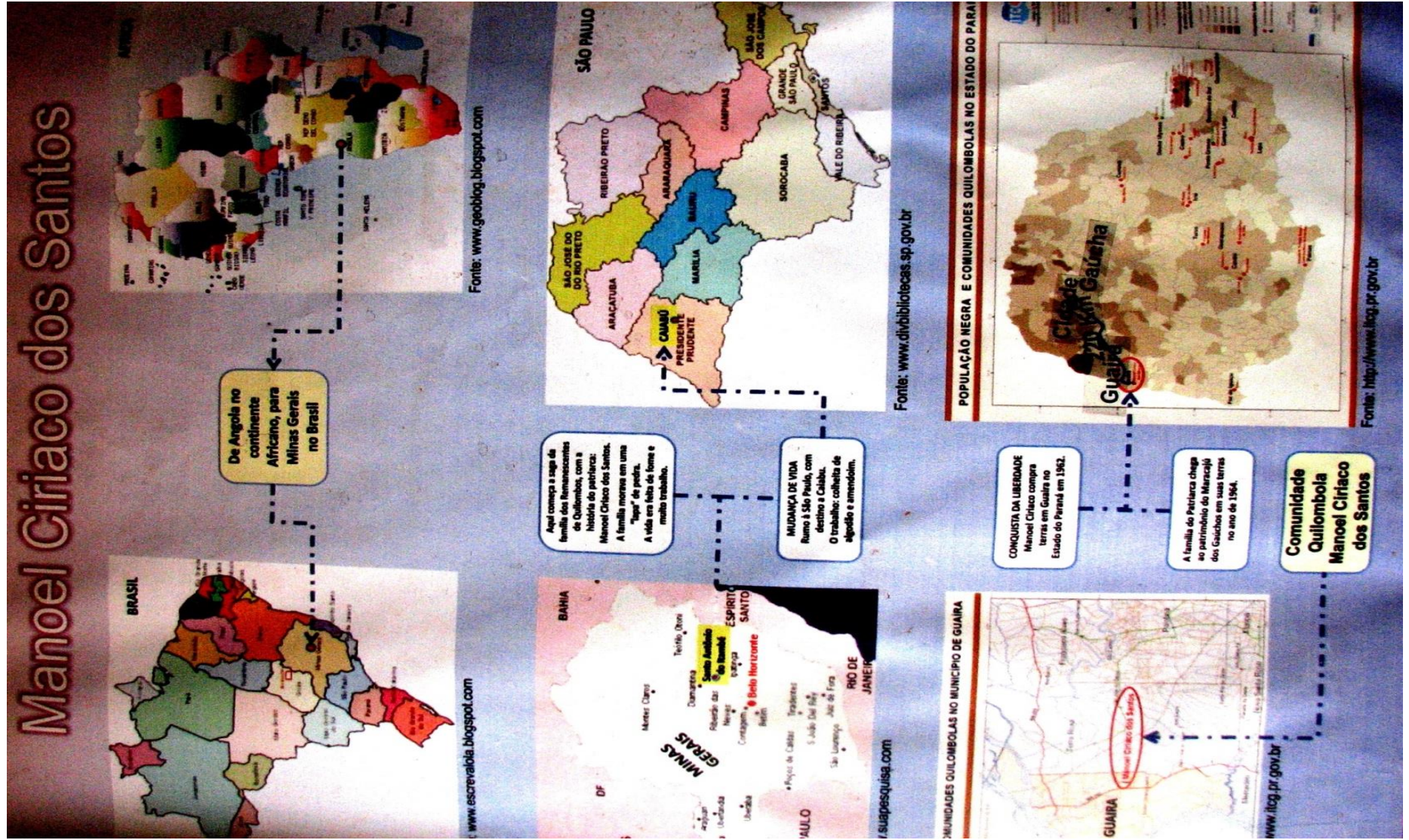


FIGURA 11: Cartaz sobre a trajetória de deslocamentos da família.

Em Minas Gerais, onde os antepassados dessas famílias criaram raízes, “começa a saga da família dos Remanescentes dos Quilombos, com a história do patriarca Manoel Ciriaco dos Santos. A família morava em uma ‘lapa’ de pedra. A vida era feita de fome e muito trabalho”, como legendado no cartaz. A palavra saga aponta para o caráter heroico que é atribuído a esta história dos antepassados, pois de Minas Gerais tiveram que sair rumo ao desconhecido, com bebês, crianças, idosos, com poucos recursos para a viagem, enfrentando inúmeras dificuldades e desafios para buscarem oportunidades no estado de São Paulo. Foi a “mudança de vida rumo a São Paulo, com destino a Caiabu. O trabalho: colheita de algodão e amendoim”. Por fim, o terceiro momento descrito no cartaz é marcado pelo deslocamento em direção ao Paraná e é identificado como sendo a “conquista da liberdade: Manoel Ciriaco compra terras em Guaíra no Estado do Paraná em 1962. A família do patriarca chega ao patrimônio do Maracaju dos Gaúchos em suas terras no ano de 1964”. A liberdade real significa, então, a autonomia e a possibilidade de reprodução do grupo viabilizada pela conquista de um pedaço de terra em Guaíra, um “território quilombola”, a partir do qual novas conquistas serão alcançadas pela comunidade.

Ao comparar a fala de Zé Maria com a trajetória descrita no cartaz, é possível perceber que ele, na articulação de suas memórias, ainda não apontava o caminho do reconhecimento como quilombolas enquanto uma possibilidade de alteração do percurso histórico de exclusão que narra, já que conclui sua fala apontando para a falta de perspectiva de futuro para ele e seus parentes. No caso do cartaz, ao contrário, a perspectiva de futuro aparece com a conquista do território e, posteriormente, com o conhecimento de uma série de direitos dos quais se consideram detentores e em busca dos quais passam a se organizar em torno da identidade quilombola. Isto mostra como a memória é dinâmica enquanto fruto do trabalho coletivo realizado com base no “repertório de narrativas de uma comunidade afetiva”. Tal repertório está “em permanente relação com o oral, apresentando-se sempre como versão aberta, permanentemente reconstruída pelas trocas sociais e constantemente reestabelecida pela repetição e pela negociação de versões” (ARRUTI, 1996, p. 32-33).

Considerando que a fala de Zé Maria foi registrada nos primeiros contatos dos representantes do grupo com agentes externos, em janeiro de 2007, é interessante observar que o eixo narrativo do deslocamento, do sofrimento e da discriminação

provavelmente não foi elaborado com a intenção de adequar a história do grupo como uma resposta à demanda pela construção identitária enquanto quilombolas, pois esta questão não aparece em sua reflexão. Por outro lado, em termos de sistematização histórica da trajetória do grupo, que lhe foi demandada naquele momento, os elementos que estruturaram o seu relato continuarão a subsidiar este processo de construção identitária quilombola da comunidade em Guairá/PR.

O cartaz, por sua vez, elaborado pelos membros da comunidade junto com uma técnica da EMATER, com quem consideram ter uma relação de bastante confiança e proximidade, também tinha o intuito de contar visualmente a história da comunidade. Isto ocorreu em 2008, após a autoidentificação do grupo como quilombolas, de modo que é possível observar como o cartaz aponta para a afirmação desta identidade como o começo de um novo ciclo na história dessas famílias, desde seus antepassados. Se no século XIX foram escravizados em Santo Antônio do Itambé/MG e lá resistiram até a década de 50 do século XX, com os deslocamentos e a reorganização do grupo em Guairá, novas perspectivas de futuro se apresentam pelo caminho da identidade quilombola, no início do século XXI. Deste modo, “a identidade contrastiva constituída sob a égide do estigma”, será invertida como uma afirmação positiva em relação a si mesmos (RUBERT; SILVA, 2009, p. 252-258).

A elaboração da identidade quilombola, conforme é possível perceber na fala de Adir, passa a ser construída a partir da temática da resistência frente a contextos contínuos de adversidade, *desde nossos antepassados*, da *luta* e da busca pela efetivação dos *nossos direitos*. A categoria de autoidentificação como “quilombolas” será mobilizada, portanto, a partir de elementos pré-existentes da história e da memória do grupo. Esta fala foi realizada para um público de alunos de uma escola da região que visitaram a comunidade na semana da comemoração da abolição da escravatura (13 de maio), em 20 de maio de 2014⁵⁸:

Adir: (...) Vou contar pra vocês as nossas dificuldades, a nossa luta no dia a dia, a nossa trajetória desde os nossos antepassados na África, trajetória da África em navio negreiro, de lá pra cá e também da onde o nosso pessoal foi

⁵⁸ Esta foi uma de muitas visitas que recebem (segundo Adir, recebem mais de mil pessoas durante o ano todo, enfatizando a intensidade dos agendamentos), quando são procurados, principalmente, por professores da região que querem levar os alunos para conhecer a história dos quilombolas. Além do 13 de maio, as visitas ocorrem com maior frequência próximo ao dia 20 de novembro, dia da consciência negra. A professora que acompanhou este grupo específico, em 20 de maio de 2014, contou, ao final da apresentação de Adir, como já incorporou a visita à comunidade como uma proposta de levar, todo ano, seus alunos para conhecer o “quilombo de Guairá”.

centralizado no estado em Minas Gerais onde o trabalho, desde o trabalho escravo e depois o trabalho nas mesmas fazendas, garimpo de ouro, cana-de-açúcar, café. Então, todo aquele trabalho que eles faziam em Minas Gerais, desde os mais velhos que sofreram na época da escravidão. Eu sei que o local onde eles morava lá era um local de difícil acesso, em loca de pedra, muito difícil o trabalho deles, o sofrimento, fome, sem identidade, sem nenhum tipo de direito e isso fez com que eles saíssem de lá e procuramos um local melhor procurando sobreviver melhor e aconteceu que hoje nós estamos aqui. Eles fizeram a trajetória de Minas até o Estado de São Paulo e do estado de São Paulo nessa região aqui em Guaira. É uma região de muito preconceito, o local onde a gente tá centralizado aqui. Me lembro que na idade de vocês que a gente estudava no colégio, a gente era chamado de macaco, de filho do capeta, não tinham respeito com a gente, já dizia que por causa da cor da pele já significava tudo pra eles, a separação de negro e de branco. Então, nós sobrevivemos a tudo isso, o maior preconceito, e mesmo assim nós trabalhamos pra eles. Depois que a gente cresceu, os nossos mais velhos dependiam do trabalho porque quando nosso pai chegou era tudo o mato, não tinha nada, a sobrevivência era tirar o sustento também da mata, aproveitar ao máximo possível pra sobrevivência e poder criar a família. Aqui nós aprendemos a nossa religião, aqui nós aprendemos a trabalhar e respeitar as pessoas, aqui nós aprendemos a sobreviver, de forma difícil, de forma sofrida. E por isso a gente tá aqui hoje, mesmo com esse sofrimento todo, toda a pressão, opressão de latifundiário, opressão que queria tomar as nossas terras, opressão de toda forma. E nós, a nossa resistência pra nós tá aqui até hoje, aqui nessa luta, sem sonho, sem poder, sem direito. E nós, a partir de 2005 e 2006 foi aonde que a gente criou essa esperança de que a gente podia conhecer os nossos direitos, lutar, se organizar, construir uma associação e aonde a gente aprendeu e ainda estamos aprendendo muitas coisas para nós requerer nossos direitos. Não digo só direito da terra, mas direito também das políticas públicas, direito de conviver com a nação, direito de sobreviver com dignidade e que as pessoas possam nos respeitar. E de você olhar pra um negro e dizer que esse negro não deve andar no meio da sociedade, não possa ter as suas políticas públicas, não pode ter nada de garantia nem sobrevivência. Mas a nossa mentalidade, hoje, a gente pensa diferente de antes. Antes a gente ficava calado, a gente não falava numa religião, a gente não falava na nossa culinária e a gente não podia falar em nada, tudo que a gente aprendeu e aprendia isso era guardado só na mente. E hoje não, hoje a gente possa pronunciar que a gente vê o direito que têm. E não só por causa do direito porque eu acho que nem precisaria a gente ficar correndo atrás de algum direito. Se é que o negro trabalhou nesse país de forma injusta e quantos derramaram o seu sangue, nesse solo brasileiro, pra construir esse país, que não precisava a gente tá aí nessa correria pra recorrer aos nossos direitos, recorrer a algumas coisas e até mesmo à nossa sobrevivência.

Nesta construção identitária, raça é um conceito êmico fundamental no cotidiano das pessoas, que influenciou de modo determinante os significados atribuídos à identidade quilombola neste grupo (MELLO, 2012, p. 50). A importância da noção de raça no contexto local remete ao processo de “outrificação” a que a população negra foi submetida no Brasil, conforme analisado por Rita Segato: “ser negro significa exibir traços que *lembram e remetem* à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e sua posterior escravização”. Enquanto “alteridade histórica”, a experiência de “ser outro no contexto da nação e da região”

(SEGATO, 2005) é ainda mais sentida pelos membros do grupo em sua inserção na região Sul do Brasil, onde a segregação racial remonta ao projeto estatal de branqueamento da população no início do século XX. Mas, se antes não se sabiam “quilombolas” e ficavam calados, como aponta Adir, passaram então a se pronunciar, a partir do processo de autoidentificação identitária que toma os deslocamentos como marcos de uma história de resistência contínua.

Assim, o “caminhar quilombola” que orienta as narrativas locais no âmbito do processo de emergência do grupo como sujeito político, tema deste capítulo, questiona o cerne dos estereótipos constituintes dos discursos colonial e pós-colonial sobre a construção da alteridade, nos termos de sua “dependência em relação ao conceito de ‘fixidez’”. Fixidez implica repetição, rigidez e uma ordem imutável”, como observou o autor indiano Homi Bhabha (BHABHA, 1998, p. 70-104). Este discurso de fixidez tem grande reverberação dentre os agentes do Estado, que são aqueles que instituem categorias para identificação de sujeitos de direitos coletivos que passam, desta forma, a ser objeto da ação estatal, o que Arruti entende por “processo de nomeação” (ARRUTI, 2006, p. 45-46).

Tomando por base tal ideia de “fixidez”, a “política das identidades” tende a captar e reduzir as expressões de “identidades políticas” que foram engendradas como resposta dos grupos sociais ao processo hegemônico e verticalizante de produção de “alteridades históricas”. A autoidentificação dos grupos, de saída, está sobredeterminada pela “política das identidades” que é institucionalizada legal e administrativamente em torno da perspectiva de enraizamento territorial, o que pode implicar na perda da profundidade histórica, da complexidade de origem, da riqueza e da densidade “das outredades localmente modeladas” (SEGATO, 2005), como no caso de uma comunidade quilombola que se constrói a partir do movimento e não na relação ancestral com um mesmo território. Identidade quilombola esta reivindicada, vale destacar, pelo grupo que saiu da região de origem.

A partir destas narrativas e reflexões dos quilombolas em Guaíra, os debates do antropólogo britânico Tim Ingold, em seu livro *Lines: a brief history*, ganharam relevância para as análises desta dissertação. O autor traz exemplos de cosmologias de grupos para os quais o movimento consiste em um modo de ser. Este é o caso do povo Inuit, habitantes da região do Ártico, para os quais o ato de viajar define quem o viajante é. Neste sentido, o viajante e a linha de seu movimento, sua trilha, são o

mesmo. Outro exemplo é do povo Walbiri, estudado por Roy Wagner, para os quais a vida de uma pessoa é a soma de seus caminhos e a inscrição de seus movimentos, algo que pode ser traçado através do chão (INGOLD, 2007, p. 75-79).

Por mais efêmeras que sejam essas trilhas, permanecem na memória, pois o trajeto é mais do que a distância de um ponto ao outro. Implica em atividades permanentes de interação e de monitoramento perceptivo do ambiente visando a sustentação daquele que o percorre (INGOLD, 2007, p. 76). Observando uma estreita ligação entre locomoção e percepção, Ingold define movimento como:

(...) Not a casting about the hard surfaces of a world in which everything is already laid out, but an issuing along with things in the very process of their generation; not the *trans-port* (carrying across) of completed being, but the *pro-duction* (bringing forth) of perpetual becoming (INGOLD, 2011, p. 12).

A partir dessa compreensão de movimento, Ingold elabora sua perspectiva do habitar, que perpassa a imersão dos seres nas correntes do mundo da vida através da atenção e do engajamento com o ambiente, em um movimento ao longo de um caminho no qual as vidas são vividas, os talentos desenvolvidos, as observações são feitas e as compreensões crescem. Observação implica movimento: todos os seres observadores são animais e todos os animais são móveis. O caminho, deste modo, é a condição primeira de ser, ou melhor, de se tornar já que “wayfaring is the fundamental mode by which living beings inhabit the earth” (INGOLD, 2011, p. 09-12). O autor reforça a prioridade dos processos contínuos sobre a forma final, na constante coprodução do ambiente e de seus habitantes, humanos e não humanos. Questiona, assim, as premissas de uma antropologia sincrônica, já que esta desconsidera a historicidade dos grupos sociais em suas trajetórias. A questão, porém, é mais ampla, pois também é possível abordar a história através de lugares e eventos circunscritos. A ênfase seria, em Ingold, principalmente em dinâmicas e processos, os quais não se fixam em momentos ou locais específicos. A análise de tais movimentos, portanto, demandará em sua abordagem uma perspectiva necessariamente diacrônica.

Ingold dialoga com outras propostas teóricas da antropologia que buscam superar o paradigma da fixidez em prol de análises que trabalhem com a fluidez⁵⁹. O

⁵⁹ Esta análise proposta por Ingold está conectada com a influência trazida para as discussões contemporâneas da Antropologia por meio do livro *Mil Platôs*, dos filósofos franceses Deleuze e Guattari, cuja primeira edição é de 1980. Com o enfoque analítico na complexidade, na heterogeneidade, na coexistência, nos processos, os autores apontam para a importância das

autor entende que a vida se desenvolve não dentro dos lugares, mas através, em torno, e a partir deles para outros lugares, ao longo dos caminhos em trajetórias de movimento. A ideia do que se pode tentar traduzir como “viagem a pé” (wayfaring) é utilizada, então, para descrever a experiência corporal deste movimento perambulatorio, pois é como “caminhantes” que os humanos habitam a terra. O autor prefere, então, conceituar as pessoas como “habitantes” e não como “locais”, pois seria equivocado supor que estas pessoas estivessem confinadas dentro de um lugar particular ou que sua experiência ficasse circunscrita pelo restrito horizonte de uma vida vivida apenas ali. Trata-se, ao contrário, da ligação entre lugares que ocorre por meio das trilhas deixadas. Onde as pessoas se encontram neste caminhar, as trilhas se entrelaçam, formando um nó. O lugar, portanto, é como um nó, mais ou menos denso, de acordo com a quantidade de linhas de vida entrelaçadas (INGOLD, 2011, p. 148).

Dentro deste modo de análise, o sítio onde vivem os quilombolas de Guaíra/PR pode ser entendido como um nó de trilhas entrelaçadas, cuja origem descreve uma linha de conexão com o nó originário, Santo Antônio do Itambé/MG⁶⁰ e um outro nó também relevante na região de Presidente Prudente/SP. Não uma territorialidade fechada e circunscrita em Guaíra, mas uma base territorial que

diferentes linhas que compõem uma multiplicidade. Apesar de sua relevância e profundidade teórica, iremos apenas mencionar que, no que tange aos processos de territorialização, tema que se relaciona diretamente com a análise desta dissertação, a partir da ênfase no movimento haverá sempre um potencial de desterritorialização e de reterritorialização, conforme as respostas agenciadas diante de elementos cuja interferência gera novos contextos, de modo que as configurações nunca são fechadas. Por outro lado, ponderam que o aparelho do Estado, enquanto “o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito”, não compreende em sua atuação de sobrecodificação este tipo de dinâmica, presente, por exemplo, em práticas como a do nomadismo (DELEUZE; GUATTARI, 2000 [1997], p. 35). Neste sentido, importante mencionar que a própria descrição do funcionamento do rizoma, modelo epistemológico nesta teoria filosófica, aponta para dinâmicas de territorialização e desterritorialização e reterritorialização. Por um lado, as linhas de segmentaridade que compõem o rizoma irão estratificá-lo de modo a territorializá-lo e organizá-lo, mas, por outro, o rizoma também é composto por linhas de desterritorialização, linhas de fuga, as quais podem reencontrar “organizações que reestratificam o conjunto”. Resumidamente, podemos entender o rizoma a partir da seguinte citação: “oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições”. O rizoma é feito somente de linhas, “linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 31)

⁶⁰ Antes das viagens realizadas para Santo Antônio do Itambé e Serro, em Minas Gerais, no final da pesquisa em março e junho de 2015, estas conexões permaneciam no plano da memória; posteriormente, o vínculo está sendo reconstruído com os parentes que foram (re)encontrados.

possibilitou a reprodução de uma comunidade⁶¹ que se entende aberta, em uma articulação entre identidade, parentesco e origem comum. Importante destacar que um elemento importante na construção desta identidade também passa pela possibilidade de movimento que surge através de viagens que se tornaram frequentes na vida da liderança do grupo, Adir, em contato com agentes externos em encontros, reuniões, audiências, etc. Para seguir nas trilhas abertas pelos habitantes da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, não se pode, portanto, desconsiderar a importância dessas relações externas inclusive para “produzir não só o a imagem do grupo, mas o próprio grupo”.

Nesta produção, o exercício de representação das “lideranças peregrinas”, em seu papel de porta-voz, é fundamental ao “se fazerem conhecer por autoridades extra-locais” através do circuito das viagens e do paulatino domínio da lógica de mediação (ARRUTI, 1996, p. 57). A busca por reconhecimento, contatos, acesso a direitos, projetos de futuro, através das lideranças em constantes viagens, podem ser entendidas, portanto, como “verdadeiras romarias políticas” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 65). Pude acompanhar uma dessas viagens da liderança do grupo, Adir, para a participação como delegado representando o estado do Paraná na Conferência Nacional de Educação (CONAE)⁶², em novembro de 2014, que ocorreu em Brasília/DF. Durante o evento, Adir me falou em uma entrevista sobre sua experiência com viagens para diversos encontros, que destaca como um dos pontos mais

⁶¹ Se, em relação aos parentes que estão fora, a comunidade quilombola não pode ser vista como unidade fechada, em relação aos que estão morando no território, vale ressaltar, isso também não se sustenta. O papel de liderança de Adir, apesar de não haver candidato disposto a substituí-lo, mesmo depois de sete anos na presidência da ACONEMA, colocaria, segundo outros parentes me falaram, seu núcleo familiar numa posição privilegiada. Por outro lado, Adir entende que sua atuação como liderança, as constantes viagens para outras cidades ou mesmos os deslocamentos entre a comunidade e a sede do município em Guaíra (distante vinte quilômetros do sítio) prejudica seu trabalho como agricultor e a possibilidade de dedicação à sua “vida particular”, o que os outros parentes não reconheceriam. Há também fissuras internas em relação ao modo adequado de gerir a associação e de lidar com os projetos e programas do governo que a comunidade acessa, o que fica restrito a conversas indiretas e não é explicitado em contextos mais amplos, tendo em vista que mais do que um grupo político, trata-se de relações de convivências diárias de uma comunidade estruturada nos vínculos de parentesco. Há também visões dissonantes de projetos de futuro entre as gerações, sendo que os jovens são criticados pelos mais velhos por não valorizarem as “facilidades” que eles teriam se comparado com a infância e juventude de precariedade material que os adultos viveram. Os jovens são vistos como seduzidos por padrões de consumo, por exemplo, e distantes de Deus. Apesar da relevância das dinâmicas internas, não me aprofundarei neste tema. No entanto, se enfatizo a dimensão do grupo em distinção ao contexto local, não desconsidero essas fissuras internas e a crítica necessária a uma idealização do conceito de comunidade como unidade harmônica.

⁶² Adir foi delegado, com direito a voz e voto na Conferência, por indicação estadual enquanto representante “dos movimentos de afirmação da diversidade”. Dentro deste conceito, estavam abarcados os seguintes movimentos: “LGBT, movimento feminista, movimento negro, representação quilombola, representação social dos povos indígenas”, conforme regulamento da conferência.

positivos em relação à inserção da comunidade no movimento quilombola. O grupo passou a ter contato com os órgãos públicos estaduais, de modo que ele chegou a fazer treze viagens em um mesmo ano para Curitiba, capital do Paraná, distante mais de setecentos quilômetros de Guaíra.

Tais viagens, como reforçou Adir, o transformaram profundamente e o construíram enquanto liderança. Nesta viagem para Brasília, em novembro de 2014, já era a quarta vez que Adir estava na capital nacional. Segundo ele, a primeira vez que lá esteve foi a viagem mais marcante, pois as lideranças quilombolas foram recebidas, no dia 20 de novembro, o “Dia da Consciência Negra”, pelo então presidente da república, Luís Inácio Lula da Silva, que estava começando a *abrir a porta* para as comunidades quilombolas no governo federal. Adir relata como, por meio desta participação em encontros, eventos, reuniões, foi aos poucos perdendo a timidez, que considera característica dos membros do grupo quando em contato com pessoas de fora.

Adir: Comecei a se soltar um pouco, mas na hora que eu falava eu tremia, porque totalmente uma realidade diferente da que nós veve... a nossa vida ali foi uma vida inteira só ali entre nós mesmos. No mais as pessoas ali da cidade que a gente as vezes... no começo a gente nem ia, só vivia entre nós aí depois ter o conhecimento na cidade, mas a vida pacata mesmo, aquela vidinha lá escondida. Ai de repente acontece o reconhecimento da nossa comunidade aí eu começo a sair em busca de objetivo, melhoria, em várias áreas, políticas públicas. Ai comecei a conhecer pessoas de dentro do estado, comecei a conhecer pessoas fora do estado e hoje eu tenho contato no RS, SC, MS, BA, um monte... contato com outras comunidades quilombolas e aldeia indígena.

A característica de movimento como algo que empodera as lideranças também está presente na análise de Yara Alves, em seu artigo *Como etnografar um mundo em que tudo gira, gera e mexe?* sobre a comunidade quilombola de Pinheiro, no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais. A relação entre “andanças” e “sabedoria” é acionada pelos membros do grupo no contexto de sua inserção no movimento quilombola, a partir das experiências das viagens a eventos realizadas pelas lideranças ao representarem a associação⁶³ (ALVES, 2015, p. 85). Deste modo, as

⁶³ A centralidade do movimento abrange também outras formas e escalas de socialidade do grupo. As “saídas para trabalhar” que os conectam com a região do interior de São Paulo, município de Barreirinha, é um dos elementos que compõem movimentos múltiplos, “encarados de maneiras diversas e altamente valorizados - um motor existencial, muito mais do que um recurso econômico” (ALVES, 2015).

viagens feitas pelas lideranças políticas adquirem uma dimensão fundamental no processo de emergência étnica dos grupos sociais.

No caso da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, portanto, a possibilidade de deslocamento constituiu a experiência dos antepassados enquanto estratégia de conquista de condições melhores de vida para as famílias e continua se desdobrando na ativa atuação da liderança do grupo em viagens fora de Guaira. É a partir do processo de elaboração identitária que ocorre a passagem de uma experiência de silenciamento para a possibilidade de se pronunciarem sobre a própria identidade e buscarem novos caminhos de reprodução social do grupo.

1.3 O CONTINUUM DA RELIGIOSIDADE

A importância das dinâmicas de movimento para a Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, que buscamos demonstrar até aqui, também está presente na dimensão da religiosidade dos membros do grupo, tema que iremos tratar neste subitem. Na minha última viagem a campo, para Presidente Prudente/SP, realizada no início de agosto de 2015, pude perceber como as relações entre movimento e religiosidade estavam presentes na história do grupo de um modo marcante, na própria motivação da saída de Manoel Ciriaco de Minas. O intuito desta viagem de campo foi visitar D. Ana Raimunda, irmã de Manoel Ciriaco, que havíamos encontrado, em março, morando em Serro/MG e que, em junho, ajudamos a trazê-la, de mudança, para morar com a sobrinha, D. Jovelina, em Presidente Prudente/SP.

Nas outras duas viagens anteriores em que estive com D. Ana, em março e em junho de 2015, não havia tido oportunidade de conversar com ela sobre os motivos que impulsionaram a saída de seu irmão, Manoel Ciriaco, de Santo Antônio do Itambé/MG, em 1956, quando foi embora e nunca mais voltou. Imaginando que ela iria me falar das dificuldades de sobrevivência de toda a família na terra que era herança da mãe deles, Izidora, sou surpreendida com sua resposta: ela conta que o que desencadeou a saída de Manoel foi que ele ficou muito doente e, assim que melhorou, resolveu ir embora. O movimento inicial de deslocamento do grupo familiar, segundo me contou, tinha sido impulsionado por causas mágico-religiosas.

D. Ana Raimunda: Ele ficou doente, depois a cabeça esquentou e saiu de lá, que lá era bom e era ruim, ficou doente demais, doença quase matou ele lá, mas Deus ajudou que...

Dandara: Mas era coisa feita pra ele?

D. Ana Raimunda: Era, ele oh... (fez sinal com as mãos).

Dandara: Tinha também desentendimento entre os parentes?

D. Ana Raimunda: Tinha... cascou fora... foi bom ter vindo embora se não ia mais de pressa né... Então eles vieram e a gente ficou lá rezando, se apegando com Deus pra eles. Demorou dar notícia, nossa, ela (Izidora, mãe de D. Ana e Manoel) ficava chorando dia e noite... eu falei, não chora não que eles dá notícia e como deu né, deu notícia que tava bem, graças a Deus.

Se até agora analisamos os fatores sociais e econômicos que contribuíram para a decisão de deslocamento destas famílias, neste momento da conversa com D. Ana vieram à tona informações sobre como, dentro deste quadro social mais amplo, as tensões sociais internas foram decisivas e atuaram para o impulso de saída. Importante observar, neste sentido, que não há uma reação mecânica ao desenvolvimento regional, mas sim uma combinação de fatores externos e internos ao grupo familiar.

A fala de D. Ana aponta para uma acusação de que Manoel teria sido alvo de uma agressão mágica com consequências muito sérias, pois quase o levou à morte, e que, quando ele se recuperou dos efeitos deste enfeitiçamento⁶⁴, *deu na cabeça de vir embora*. As dimensões mágico-religiosas, nesta visão de mundo específica, portanto, podem gerar deslocamentos concretos.

Neste momento do texto, apresento alguns exemplos sintéticos⁶⁵ do modo como a religiosidade implica em movimento concretos na trajetória de vida dessas pessoas e também está permeada por movimentos não concretos em seu cotidiano. Estes movimentos sutis se apresentam, por exemplo, no âmbito das relações que são estabelecidas entre o humano e o divino, como quando acionam a capacidade de se

⁶⁴ Importante considerar que a história sobre a morte de Manoel em Guaíra/PR também é narrada como resultado de um feitiço. Geralda me contou que foi uma pessoa bem próxima da família que tinha muita inveja de Manoel, porque eles tinham progredido, ele era respeitado e querido na cidade. Relatou que Manoel estava trabalhando na roça e foram buscar uma água para ele a seu pedido. Só que o pessoal que estava na roça começou a achar estranho que estava demorando demais para voltarem e parecia até que tinham ido furar o poço. D. Ana falou com Manoel que ela estava *esganado* por água e por quê não esperava chegar em casa. A pessoa que fez o feitiço, então, pegou um sapo, raspou o couro dele e pôs na água. Daí Manoel bebeu, mas os outros não quiseram porque *tinham cisma*. Com o passar do tempo, ele começou a se sentir mal, não conseguia comer porque sentia gosto de areia, a pressão subia, foi piorando, sofreu muito, até que morreu. Ressalta-se que estas não foram as únicas histórias sobre feitiço que me foram relatadas durante o trabalho de campo, no entanto, não irei me deter neste assunto, pois isso geraria uma dispersão no texto.

⁶⁵ Não é possível, levando em conta o enfoque analítico da dissertação, abordar as questões relativas à religiosidade do grupo com a profundidade necessária, em apenas um subitem. Por isso, iremos analisar sobre a religiosidade apenas alguns aspectos que são relevantes para o conjunto do argumento do texto no que tange ao tema do movimento.

deslocar entre mundos e conectar subjetividades, temporalidades e espacialidades distintas. Os mortos, os espíritos, as entidades, os santos, em suas diversas formas de manifestação, são agentes importantes e presentes no dia-a-dia dos quilombolas.

As formas como suas práticas de devoção são interpretadas pelos vizinhos, consideradas como preconceituosas pelos quilombolas, é também uma dimensão importante. Este preconceito, que combina dimensões raciais e religiosas, como iremos analisar, impulsionou a saída de Antônio, filho de Manoel Ciriaco que realizava trabalhos mediúnicos na comunidade. Ele teve que ir morar na periferia de Guaíra, pois sua prática espiritual como curador e médium não era aceita no bairro rural “Maracaju dos Gaúchos”.

A religiosidade, importante destacar, é uma esfera significativa de reprodução da memória comunitária e do vínculo que o grupo mantém com a região de origem. Além de narrativa (cognitiva), como analisamos no subitem anterior, a memória é também performativa e corporal. O reencenamento do passado na conduta presente constitui uma “mnemônica do corpo”⁶⁶, muito característica nas culturas orais⁶⁷, conforme analisado no livro *Como as sociedades recordam* do antropólogo Paul Connerton (CONNERTON, 1999, p. 86). Um dos aspectos interessantes desta mnemônica corporal quilombola foi indicado por Geralda, que *trabalha* como médium em um terreiro de Umbanda há mais de sete anos: a experiência da incorporação de entidades como os pretos-velhos permite a reativação de memórias dos espíritos de escravos.

Tais espíritos são investidos de eficácia e de autoridade para fornecer conselhos de cura para os vivos, quando incorporados nos médiuns. Estas entidades espirituais se apresentam no *terreiro* de Umbanda para lidar com todos os tipos de problemas pessoais da clientela que frequenta o *terreiro*. Enquanto “culto de possessão”, a Umbanda é composta por um panteão que integra “algumas entidades do candomblé além de novos estereótipos como índios, preto-velhos, tropeiros,

⁶⁶ Para além das histórias narrativas, nos interessam também o processo de permanência social enfocado através da noção de “memória-hábito”, enquanto capacidade de reproduzir determinada ação que, dentro da dimensão social, é “ingrediente essencial para o desempenho bem-sucedido dos códigos e normas”. Há outras formas de lembrar, por exemplo, por meio de “atos de transferência que tornam possível recordar em conjunto”. Trata-se de “tipos particulares de repetição” que ocorrem no âmbito da “memória comunal”, como vivenciado nas cerimônias comemorativas e nas práticas corporais (CONNERTON, 1999, p. 44).

⁶⁷ Em contraste com a cultura escrita, caracterizada pela “prática de inscrição” por meio da qual a memória se reproduz através dos “dispositivos de armazenamento e recuperação de informação” (CONNERTON, 1999, p. 84-87).

baianos”. Com profunda influência do Espiritismo e do Catolicismo popular e derivada, em boa parte, do Candomblé, a Umbanda deu cobertura para uma série de “práticas místicas populares altamente estigmatizadas”. É a própria marginalidade desses espíritos, no que tange aos valores estabelecidos pelo sistema social hegemônico, a fonte da *força* e da capacidade que possuem para resolver as aflições humanas (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 64-86).

A manifestação dos pretos-velhos ou as pretas-velha, espíritos de velhos(as) escravos(as), traz à tona temas da memória coletiva brasileira e da ideologia religiosa que resiste às hierarquias alienantes do colonialismo e do capitalismo (MATORY, 2007, p. 405). A representação sobre estes espíritos, enquanto importante símbolo da identidade nacional, abrange desde a submissão resignada à resistência heroica do escravo (HALE, 1997, p. 393).

These spirits constitute sign vehicles through which Umbandistas interpret and explore themes of racism, national identity, domination, suffering, and redemption within a moral framework broadly informed by the values and motifs of popular Catholicism. At the same time, pretos velhos work a reciprocal semiotic movement: through them, these cultural discourses and collective memories constitute bodily experience by way of spirit possession and spirit performance (HALE, 1997, p. 393).

É por meio dessa experiência corporal vivenciada por Geralda quinzenalmente como médium na “Associação Espírita Reino de Baluaê”, que ela faz a associação dos pretos-velhos com sua trajetória pessoal e familiar. Enquanto quilombolas agricultores, ela compara o desgaste físico que tiveram em decorrência dessas atividades rurais com a experiência dos pretos(as) velhos(as), quando viveram na terra e trabalharam como escravos(as). Esta memória corporal se manifesta na forma de incorporação do médium, quando “o controle social do corpo não é simplesmente abolido no transe mas substituído por outro controle, o dos estereótipos corporais da incorporação de cada entidade mística” (BRUMANA, MARTINEZ, 1991, p. 84). A maioria destas entidades exibem sinais característicos de idade e debilidade física, caminham debruçadas sobre suas bengalas, com rigidez articular, movimentos trabalhados e pausados. Ao incorporarem no médium, portanto, apresentam um “desempenho corporal” que passa por uma certa codificação estereotípica que as identificam entre si e as distinguem das demais entidades, através de atributos materiais, como o cachimbo e o vinho doce, podendo usar chapéu de palha e lenços (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 240).

Podemos pensar nas entidades da Umbanda enquanto mediadores entre temas culturais mais abrangentes e a experiência corporal. Ademais, além desta codificação, a performance da possessão espiritual vai ocorrer também a partir de uma “gramática da ação social”, a partir do contexto do próprio médium (HALE, 1997, P. 393). Assim, os pretos-velhos podem ser analisados como veículos através dos quais:

Umbandistas speak to and embody Brazilian dramas of race and power (...). Their bodies are worn-out from hard labor, torture, hunger, and accident. This is understood; most of the time, the physical signs stand as a mute reproach for the suffering inflicted by the allegedly benevolent system of Brazilian slavery. (HALE, 1997, p. 395; 397)

Geralda entende que é a partir dessa experiência comum que ela ganha *força* como médium para *trabalhar* com os(as) pretos-velhos(as). Segundo ela me contou sobre as histórias dessas entidades, eles(as) cantavam para aliviar a dor de tanto que apanhavam amarrados com a mão para trás e, com os cantos, louvavam a Nossa Senhora Aparecida para que os ajudassem. E completou: “era só no chicote, ficavam presos, comendo aquele angu, os restos... quando a princesa Isabel libertou os negros, eles louvaram a Deus”. Ela se lembrou, também, de como ouvia seus pais contarem sobre os parentes que tinham trabalhado como escravos em Minas Gerais e da avó, Maria Bernarda, que chorava e falava que eles não tinham liberdade.

O acionamento dos espíritos dos antepassados dos negros, representado de um modo abrangente por estas entidades espirituais, deste modo, faz com que se tornem mediadores da elaboração identitária, o que reforça a força política da memória revivida nos rituais da Umbanda. Este paralelismo construído na fala de Geralda sobre a experiência de trabalho, racismo, pobreza, escravidão em relação às entidades dos pretos-velhos foi se explicitando ao longo do trabalho etnográfico. Segundo ela, como trabalhou muito catando algodão, sabe bem o que é o *trabalho duro* e o porquê de os pretos-velhos serem encurvados, pois era de tanto trabalhar na roça no sol quente. É por causa da lembrança deste corpo torturado, sujeito a um sofrimento ilegítimo, que, quando o preto-velho sai do corpo do médium e desincorpora, *eles te mata ocê de tão sofrido que eles eram*.



FIGURA 12: Geralda com imagem de preto-velho que compõe o seu altar.

Esta memória do sofrimento ilegítimo do tempo da escravidão se desdobra em uma infeliz continuidade que se estende ao tempo presente. Neste sentido, há uma reflexão feita pelos quilombolas sobre como a pobreza, assim como o racismo, institui uma realidade contrária à vontade divina, já que *foi Deus que nos deu esta cor e todos somos irmãos perante a Ele*. Nesse sentido, a cunhada de Geralda casada com seu irmão Joaquim, Eva, que é a principal referência da prática do catolicismo na comunidade de Guaíra, comenta sobre como passou a ter orgulho de sua cor:

Eva: Eu tenho o maior orgulho que eu sou preta... eu não tenho problema que eu sou preta, não... Deus me deu esta cor e eu não ligo não (...) De primeiro eu tinha vergonha que eu era preta... eu não ligo que eu sou preta não. Deus fez eu assim, eu tenho que ficar assim... vou fazer o quê? Não tem como a pessoa mudar mais... É a vontade de Deus assim a cor da pessoa, com saúde...

A ideia de que haveria uma maior sacralidade dos negros é recorrente neste grupo quilombola. Liliana Porto encontrou uma concepção próxima nas suas pesquisas no Vale do Jequitinhonha e aponta que “são os negros e pobres os

legítimos representantes do divino” (PORTO, 2007, p. 143). Estas duas experiências de subalternidade, a pobreza e o racismo, muito presentes na história do grupo quilombola em Guaíra, são vistas por eles como recompensadas por Deus, por outro lado, através da presença de dons mediúnicos e espirituais em vários membros da família, como médiuns, benzedores e adivinho. Desde os meus primeiros contatos com a comunidade, ainda em 2011, quando eu era assessora do Ministério Público, Geralda já se identificara como umbandista e nos mostrou sua carteirinha do Conselho Mediúnico do Brasil (CEBRAS).



FIGURA 13: Carteirinha de Geralda do Conselho Mediúnico do Brasil.

As histórias da manifestação da mediunidade e dons de benzimento, cura e adivinhação são muito valorizadas internamente como um dom. Seria como uma missão recebida do plano superior que coloca em movimento o acesso às fontes do sagrado, democratizando-o e provocando uma “rotinização dos milagres” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 23-25). A história do “finado Zé Maria” é muito interessante, neste sentido. Como me contou Geralda, quando ele nasceu, ele veio dentro de uma espécie de “capa”, um envoltório, que era um índice reconhecido pelos adultos de sua capacidade de adivinhação, *um dom que ele já veio trazendo*, porque Deus deu a ele. A parteira (Maria Inácia das Dores, mãe de Antônio e sogra de Geralda), que conhecia o significado desta peculiaridade, perguntou para D. Ana, mãe de Zé Maria, se ela

queria guardar a capa, mas a mãe disse que não e esta foi enterrada. Se tivesse sido guardada, quando ele completasse sete anos, poderia ser confirmado seu dom adivinhatório através do seguinte desafio: pegariam a roupa que ele usou quando nasceu e colocariam no meio de outras. Se ele adivinhasse qual era a que tinha usado, na ocasião de seu nascimento, o seu dom estaria confirmado. Mesmo este processo não tendo sido feito, Geralda reforçou como ele *era sabido* e não falava nada errado, ou seja, o dom está presente, independente de um processo ritual de confirmação.

Há, entre os membros do grupo, a referência mais forte dos seguintes benzedores/benzedoras que já faleceram e vieram de Minas Gerais morar em Guaíra: Ana Rodrigues (esposa de Manoel Ciriaco), Altina (tia de Ana Rodrigues, irmã de sua mãe Maria Bernarda), Maria Madalena (nora de Altina e sogra de Geralda), Geraldo (filho de Altina e pai de Eva). Sobre Geralda, sua mãe Ana Rodrigues benzeu muita gente no “Maracaju dos Gaúchos” e *depois falavam que a gente não prestava*.



FIGURA 14: Altina, importante benzedora na memória comunitária⁶⁸.

⁶⁸ Ela faleceu com 108 anos e, segundo acreditam, essa era sua idade mínima, já que ela foi registrada em Minas Gerais e antigamente se demorava para fazer o registro da criança.

Segundo Geralda, nascida em 1962 e criada em Guaíra no sítio, *os meus pais criaram nós assim, iam buscar remédio na casa dos benzedor*, o que destaca o aspecto mágico das concepções de saúde e doença na comunidade. Os remédios eram predominantemente caseiros, produzidos a partir da própria mata, como as garrafadas, os chás, o uso terapêutico de uma diversidade de plantas medicinais. A restauração da saúde, neste contexto, é permeada por uma concepção ampla que não se restringe a males com origens físicas, mas perpassam uma série de ameaças místicas como o mau-olhado, o quebrante até a feitiçaria, que só podem ser revertidos por meio de benzeções, simpatias, curas recebidas espiritualmente, ou no caso do feitiço, com ações de defesa que anulem seus efeitos⁶⁹. Um contexto semelhante é analisado por Porto a partir da etnografia realizada próximo da região de origem do grupo, no Alto Jequitinhonha:

No universo acima delineado, a percepção do processo saúde e doença é bastante complexa, envolvendo uma série de avaliações em torno de questões religiosas, mágicas e orgânicas, e não sendo evidente a separação entre estas esferas (...), não se baseia em uma distinção clara entre natural e sobrenatural. Mesmo a distinção entre “doença de médico” e “doença de curador” hoje existente me parece muito mais o resultado de um processo de especialização dos serviços de cura, e a classificação não é necessariamente excludente (PORTO, 2005).

Geralda ressaltou várias vezes em conversas comigo, e também pude observar na minha estadia em sua casa, a quantidade de pessoas que ela benze, neste caso “sozinha”, além do benzimento que ela faz como médium no terreiro. Há, para ela, um sentido de obrigação, como benzedeira, em atender a todos que lhe pedem ajuda. Desde pequena, relatou, já pediam para que ela benzesse, mas ela não queria e fugia. Quando começou a *trabalhar* na Umbanda, a demanda de benzimento

⁶⁹ Atualmente, são muito mais dependentes da aquisição de remédios e alguns frequentam médicos regularmente, tanto no postinho do Maracaju onde há uma tarde disponibilizada na semana exclusivamente para os quilombolas. Há também casos que dependem dos deslocamentos promovidos pelo município, principalmente a Cascavel, para tratamentos especializados, agendados pelo SUS (principalmente Joaquim que tem problema na perna, Eva e Geralda que têm problemas nos olhos). Adir e Joaquim fazem questão de frisar que não tomam remédio de farmácia e Nilza, viúva de Zé Maria, me relatou que foi pouquíssimas vezes no médico durante toda a sua vida. Se, por um lado, a medicina busca se impor como discurso hegemônico, por outro, os especialistas populares de cura não desaparecem, bem como há manifestações de resistência de algumas pessoas da comunidade em aderir a ida aos médicos ou o uso de remédios como tratamento (PORTO, 2013a, p. 73).

aumentou bastante e as entidades lhe orientaram no sentido de que ela tinha que benzer sem restrição para que pudesse ter a felicidade em sua vida⁷⁰.

Em relação aos dons mediúnicos, entre os membros da comunidade de Guaíra, são mais citados os irmãos de Geralda “finado Antônio”, “finado Zé Maria” e Joaquim, Geralda e seu marido Antônio, conhecido como Guará. Os pais de Geralda, seu Manoel e dona Ana, segundo ela comentou, já frequentavam centro de umbanda desde Minas Gerais, mas não *trabalhavam*. O finado Antônio, assassinado no começo da década de 90, é a principal referência de trabalhos mediúnicos, tendo manifestado seus dons desde criança enquanto “uma capacidade inata para encontrar e incorporar espíritos”, sem necessidade de iniciação para tanto (SANSI, 2009, p. 141).

Segundo Sansi, as religiões afro-brasileiras incorporam a história em suas práticas rituais através da relação dialética entre a iniciação, pela reprodução das dinâmicas da tradição, e o dom, expresso na capacidade dos *médiuns* de incorporarem novos espíritos (SANSI, 2009). A presença de manifestações de mediunidade entre os membros da comunidade quilombola, em questão, abrange essas duas possibilidades, pois, em alguns casos, ela parte de um dom de mediunidade que a pessoa já trouxe desde a infância e desenvolveu de modo autônomo, como no caso de Antônio, e em outros casos, esta capacidade de incorporação mediúnica dependeu de um processo de iniciação na Umbanda, como na história de Geralda.

Esta matriz de religiosidade afro-brasileira⁷¹ não é, portanto, dependente unicamente da relação com terreiros de Umbanda, mas também é resultado de uma experiência histórica e cultural própria da trajetória familiar. Nesta trajetória familiar, o que poderia ser compreendido em outros contextos como catolicismo e umbanda, enquanto esferas distintas, manifestam-se em um mesmo continuum de dinamicidade.

⁷⁰ Quando as pessoas vão em sua casa pedir benzimento, geralmente mulheres, moças e crianças, ela pega o nome completo, acende uma vela para o anjo da guarda daquela pessoa e pede para que os orixás intercedam por ela. Então, benze com um ramo de arruda, o que pode se repetir por três dias consecutivos, caso necessário. Geralda entende que a própria pessoa deve trazer a vela para que o pedido seja feito em sua intenção, mas muitas vezes as pessoas não trazem e ela se sente sobrecarregada, pois acaba oferecendo a vela, com seus próprios e escassos recursos. Não há, nestes casos, uma reciprocidade pela ajuda realizada, o que fere a própria dinâmica de oferecimento e recompensa que permeia a relação com o sagrado, em sua visão.

⁷¹ Segundo GOLDMAN, uma definição inicial sobre as “religiões afro-brasileiras” aponta para “um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia” (2009, p. 106).

Nas histórias sobre o finado Antônio, seus irmãos contam como ele começou a se desenvolver mediunicamente em casa sozinho e passou a realizar trabalhos em uma casinha de coqueiro e também dentro da mata do sítio, com o apoio dos demais irmãos que também tinham o *dom*. Geralda e Guará lembraram que ele trabalhava com baiano (baiano Juvenal), caboclo, exu penacho, boiadeiro, Zé Pilintra, preto-velho, pomba-gira e outros.

Por motivo do preconceito religioso que sofreram da parte dos vizinhos, que os acusavam de "macumbeiros, feiticeiros, coisa do capeta", entre outros, Antônio resolveu se mudar do sítio, deixar o convívio cotidiano com sua família, para poder *trabalhar* como curador e cumprir sua missão, primeiro em Terra Roxa e depois se fixou na Vila Guarani, periferia de Guaíra. João Aparecido, o irmão caçula, me contou sobre este processo:

João: Só que eu sei que na vila Guarani, Dandara, óia, ele recebia muita gente. Aqui nessa região, ele tirava em primeiro lugar... ele que atingia mais gente nessa região aqui.

Dandara: Mais até que esse terreiro hoje que a Geralda vai...?

João: Mais, porque ela (a mãe de santo, D. Penha) não tinha aquilo ali antigamente. O dela era bem mais pequeno. Só que ela não recebia o tanto de gente que meu irmão recebia, não. Ele recebia muita gente por dia. Tinha dia que a gente chegava lá e ele falava assim "oh, eu tô até agora, não almocei, tomei um cafezinho, água só". Era gente do Mato Grosso, Paraguai, Cascavel, toda região, Dandara, vinha. Esses dias atrás o Joaquim recebeu um cara aqui, o cara vinha a procura dele. Aí o Joaquim falou com ele "Oh, infelizmente o meu irmão faleceu". O cara saiu daqui de cabeça baixa. Então, tem muita gente ainda que não sabe e sempre na cidade eles pergunta nós, o que aconteceu que meu irmão não recebe mais ninguém, aí nós falamos "não, ele faleceu". Eu tenho tudinho guardado na lembrança, tudinho... tem o local lá em cima na mata onde ele fazia os trabalhos dele. Então, tenho até hoje e foi uma, desde pequeno, que a gente vem nessa religião da Umbanda, só que a gente assim, Dandara, não vê assim tem gente que vê a Umbanda como se fosse assim, ah, a religião do demônio, outros não vê como uma boa coisa, mas a gente vê assim que você mesmo você pode assistir lá... não sei se você pôde assistir um trabalho? Não é coisa do outro mundo. Que tem muitos que vê aquilo ali e, meu deus do céu, é coisa que vai acabar com tudo. Não é. Sempre a gente fala mesmo assim, pra jogar pedra é fácil, mas você tem que ver primeiro as coisas pra depois você estar criticando. Porque essa religião a gente foi muito criticado por causa disso ai mesmo. Quando ele (Antônio) trabalhava aqui, teve uma época que a gente teve que trabalhar escondido porque os pessoal não podia saber, que não eles ia falava "aqueles ali tão mexendo, tudo eles são macumbeiro, eles são feiticeiro". Só que a gente não trabalhava pro mal, porque foi um dom que ele recebeu, né, mas eles via aquilo ali e nossa. Aí ele falava assim "Não, eu sou obrigado a trabalhar escondido pra ninguém ficar sabendo".

Geralda é a irmã que dá continuidade como médium para os trabalhos de seu irmão Antônio, atualmente. Um símbolo desta vinculação de força e missão é uma *guia* (colar) com *as sete linhas da Umbanda* que ela recebeu de Antônio e que não tira do pescoço há mais de vinte anos. Geralda me disse que vai fazer um terreiro ainda, que isso é um desejo que ela vai realizar. Ela (52 anos) e seu marido que também se chama Antônio (49 anos), frequentam a Associação Espírita Reino de Baluaê⁷², localizada no Município de Terra Roxa/PR (vizinho à Guaíra)⁷³.



FIGURA 15: Geralda e Antônio (Guará) em frente ao altar após a realização da “gira”.

⁷² Disponível em: www.reinodebaluae.com.br. Acesso em: 20/08/2014.

⁷³ As “giras”, nome dado ao ritual central da Umbanda, aberto para que as pessoas se consultem diretamente com as entidades (principalmente preto-velho, caboclo e várias formas de Exu), ocorrem aos sábados, duas vezes no mês. Geralda é médium de incorporação e Guará está *girando* ainda, ou seja, está sendo preparado para que possa incorporar. Enquanto isso, ele dá suporte à música por meio do pandeiro ou tambor, que são muito importantes nas chamadas que são feitas para que as entidades *baixem* no terreiro.

Geralda fala do desenvolvimento de sua mediunidade como um mandato espiritual, pois, se fosse por ela, não queria ter desenvolvido este *trabalho*, o qual implica em muitas obrigações e restrições, pois já estava cansada pelo tanto que trabalhara na roça, em serviço pesado a vida inteira. Antes de começar a *trabalhar*, ela já frequentava o terreiro para buscar atendimento e ficava na assistência, de onde as pessoas que não fazem parte do corpo de trabalho da casa observam a sessão e são beneficiadas por ela. Chegou um tempo em que ela começou a sentir muita fraqueza, *colocava a panela no fogo e tinha que deitar*. Quando foi consultar no terreiro para ver o que era, a Mãe de Santo, que é o cargo mais alto da hierarquia da Umbanda (é quem tem e mantém o terreiro), lhe disse que teria que *trabalhar* como médium, caso contrário, ela só iria piorar e “dava seis meses tava morta porque tinha que ter alguém pra substituir”. O diagnóstico da doença, portanto, como é muito comum nas histórias dos médiuns, indicou a interferência de um espírito no sentido da necessidade do desenvolvimento da mediunidade da pessoa com seu conseqüente ingresso na Umbanda (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 64).

Geralda e seu marido Antônio (Guará) fazem pedidos e oferecem retribuições às entidades recorrentemente em um quarto de sua casa, que, aliás, era o quarto que eu dormia quando fiquei hospedada com eles. Quando eu ia me deitar, geralmente esperava a vela apagar, o cigarro acabar, e eles retiravam as oferendas para que eu pudesse me deitar. Essa experiência me provocava sensações diferentes e impactantes quando eu pensava que aquele quarto estava povoado por relações e seres invisíveis. Esse processo de comunicação entre pessoas e entidades e qual entidade estava sendo acionada em determinado dia não me era relatado, apenas algumas informações eram mencionadas, mas sempre encobertas por um ar de mistério enquanto conhecimento iniciático. Importante é perceber, apesar de eu não poder me aprofundar neste tema agora, que a Umbanda, nesta dinâmica de interação, recupera a reciprocidade como valor, de modo que o dar-e-receber atua “como um princípio moral fundamental que une todos os homens entre si e toda a humanidade viva com uma humanidade morta, este mundo com o outro e os homens com os Orixás” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 25).

Geralda questionou, em conversas comigo, o porquê de algumas pessoas terem inveja dela no terreiro, como uma outra médium com quem teve um sério desentendimento. Na avaliação de Geralda, uma mulher branca, de classe média, que

tem um carro e sabe dirigir tem muito mais reconhecimento na sociedade do que ela, que sendo “preta e pobre”, em seus próprios termos, sabe que ocupa na classificação social hegemônica o lugar menos privilegiado. No entanto, por outro lado, Geralda reconhece que possui uma força que esta sua mesma origem lhe confere, uma força que é mística, podemos dizer, e que está ligada à fé e à proteção que recebe dos seus Orixás⁷⁴, o que também é valorizado pelo Pai de Santo do *terreiro* que ela frequenta.

Pude perceber que o reconhecimento em relação ao papel de Geralda, que lhe é conferido pelos seus vizinhos da “Eletrosul”, enquanto benzedeira, médium de um terreiro, com sabedoria e capacidade de orientação, não é tão valorizado no âmbito de sua própria família. Se Adir é quem tem o manejo, como mediador com os agentes externos, para realizar as articulações políticas, ela, desde o começo da minha estadia, estava me dizendo nas entrelinhas, que era quem possuía o manejo como mediadora junto aos espíritos e às forças místicas. Ela é quem domina, atualmente, a esfera da religiosidade afro-brasileira, a qual, embora seja em algumas situações acionada como um símbolo para a afirmação da identidade negra e quilombola do grupo, não aparece de modo tão explícito como, por exemplo, a capoeira, prática que também remete a esta “mnemônica do corpo” (CONNERTON, 1999, p. 86).

Deve-se levar em conta que o tema da religiosidade afro-brasileira é ainda muito delicado, pois vinculado a um forte preconceito racial/religioso presente na sociedade brasileira. Já a capoeira é um marcador negro muito menos polêmico e cuja performance da roda se consolidou como modo de apresentação da comunidade quilombola nas visitas feitas pelas escolas. Este não acionamento da Umbanda como elemento diacrítico enquanto quilombolas remete ao fato de esta religião, que apresenta aspectos de influência africana e que remete à experiência negra no Brasil, é também um motivo de estigmatização para o grupo, como explicitado na fala acima de João sobre a saída de Antônio do sítio pelas acusações que recebia, tendo que desenvolver seu trabalho como médium na periferia de Guairá.

Neste sentido, interessante refletir sobre a dinâmica que se estabeleceu no Brasil entre religiosidade, magia e preconceito racial, já que “a visão construída do negro e de sua religião os vincula a características não só desvalorizadas, mas

⁷⁴ Ela está sempre dizendo que, se não fossem os seus Orixás lhe ajudando, ela não sabe como conseguiria dar conta de todas as suas atribuições cotidianas, já que tem a saúde fraca desde pequena, o que se agravou de tanto trabalhar, além de um problema específico nos olhos.

também socialmente condenadas”⁷⁵. Construiu-se, assim, um sistema classificatório, elaborado a partir da perspectiva dicotômica entre bem e mal, no qual as religiões cristãs figuram no polo do bem e, enquanto modelo branco, são vistas precisamente como religiões. Já as religiões afro-brasileiras aparecem no polo oposto, entendidas, ao contrário, como feitiçaria ou “macumbaria”, ou seja, em alusão ao mal (PORTO, 2014:187-190). Deste modo, este vínculo entre preconceito racial e preconceito religioso, somado à “condenação moral da magia”, a partir da identificação feita com “o uso da magia maléfica – feitiçaria ou ‘magia negra’”, remonta a processos históricos do período colonial. É ainda no Brasil colônia que se consolida o medo do feitiço no Brasil, direcionado por meio de acusações feitas pelos sujeitos legitimados do sistema dominante branco e católico aos não brancos: indígenas e negros, ou seja, aos que constituíam as alteridades deste modelo (PORTO, 2014: 191). A imagem do negro, portanto, é elaborada pela elite a partir de estereótipos negativos que se reforçam e que constroem seu lugar marginal na sociedade. Evidencia-se, assim, a importância do preconceito para a manutenção da ordem vigente, por atribuir argumentos que legitimariam a exclusão e exploração desta camada da população.

O caso do grupo quilombola em questão, é relevante notar, articula estas referências de religiões de matriz afro-brasileiras com expressões do catolicismo popular, ou mesmo, com o que podemos chamar de “catolicismo negro”. Esta articulação é muito presente na religiosidade de Eva, quilombola de 50 anos que é detentora de vasta memória da história do grupo⁷⁶. Ela mora no sítio desde seus dois anos de idade, quando seus pais Geraldo e Antônia migraram de São Paulo para o Paraná, junto com as demais famílias. É casada com Joaquim, filho de Manoel Ciriaco, com quem possui certo grau de parentesco consanguíneo (primos de terceiro grau). Sua devoção é reconhecida pelas demais pessoas simbolicamente no fato de ela cumprir seu ritual cotidiano de rezar o terço de joelhos todos os dias à noite, depois de já ter rezado, de manhã, vinte ave-marias (por isso os dois joelhos dela estão

⁷⁵ A reafirmação do preconceito teve papel fundamental no momento em que foi abolida a escravidão no país, sendo que a religiosidade negra é um dos pilares que o sustenta. Como se pode observar na associação estratégica realizada por meio da criminalização de práticas das religiões afro-brasileiras no Código Penal de 1890. Interessante notar, neste sentido, que, apesar de os elementos mágico-religiosos marcarem toda a religiosidade nacional, sua identificação ficou restrita aos sujeitos não brancos (PORTO, 2014: 200-201).

⁷⁶ Lembrando inclusive o ano em que os fatos pretéritos aconteceram, data de aniversário de muitos parentes, Eva conversa tranquilamente sobre a genealogia da família, sabendo contá-la a partir da história de fixação do grupo no Paraná.

marcados com uma espécie de calo, como lembrou sua filha Jaqueline enquanto conversávamos sobre este assunto)⁷⁷.

Ademais, ela frequenta com seu marido, Joaquim (55), e suas duas filhas, Jaqueline (20) e Janaina (14), as missas em Guaíra, apenas uma vez por mês, apesar de que gostaria de poder ir mais frequentemente. Isso se torna difícil devido ao dispêndio com o combustível necessário para percorrer o trecho entre o bairro rural Maracaju dos Gaúchos e a sede do Município, distante 20 km. Por muitas vezes não poder se deslocar, ela utiliza, além do rádio, a televisão, que transmite missas e terços⁷⁸. Antes do conflito ocorrido entre o grupo e os proprietários vizinhos⁷⁹, o qual foi desencadeado pelo processo administrativo de regularização quilombola, eles frequentavam a igreja do “Maracaju”, o que se tornou insustentável para o grupo. Eva me explicou como “ficava sem jeito de ir para a igreja”:

Dandara: Como que foi essa saída?

Eva: Isso aí porque as turma ficou com raiva de nós por causa do negócio do INCRA aí, cara feia pra nós, sei lá, eu ficava sem jeito pra ir na Igreja né... as turma falava assim “ah, pode ir... eles não pode toca ocês da igreja, a igreja é pública, a igreja é pra todo mundo”, ninguém pode tocar a gente da igreja... mas a pessoa fica com vergonha de ir né... porque eles não conversa com a pessoa nem nada, como é que a gente vai na igreja?

Dandara: E o padre, assim, você sentiu alguma coisa da parte do padre?

Eva: Ah, o padre acho que puxava mais pras turma... ele veio uma vez na comunidade aqui, ele rezou a missa, nem conversou muito com nós, conversou pouco e quando nós puxou no assunto aqui das turma, ele escapou fora... foi embora e não vortô mais.

Dandara: A Sra. imagina de ter uma igreja aqui?

Eva: Meu sonho, menina, é ter uma Igreja aqui... eu falo pro Adir direto, é meu sonho que tivesse uma igreja perto, direto eu tava na igreja.

⁷⁷ Também ouve diariamente pelo rádio o programa “Experiência de Deus”, apresentado pelo Padre Reginaldo Manzotti, enquanto organiza a cozinha em seu ritmo, hoje mais lento, devido a seu problema de visão. Este programa tem uma hora de duração e conta com a participação de ouvintes, leitura bíblica, que Eva acompanha com sua bíblia em mãos, além da realização de novena.

⁷⁸ Eva contou que na sexta-feira santa, como ela não pôde ir na “procissão do Senhor Morto”, ela benzeu pela tv um ramo de árvore. Esta procissão, antigamente, era acompanhada por muitas pessoas do grupo e “uma renca de gente aqui da comunidade ia a pé até Terra Roxa”, município vizinho à Guaíra cuja sede fica mais próxima ao sítio. Os meios de comunicação de massa, portanto, são utilizados, como em outras comunidades tradicionais com presença de católicos, para que se possa ter acesso a ritos religiosos e práticas, em certa medida, mágicas, como a benzeção de água.

⁷⁹ O tema do conflito ocorrido em 2009 e 2010 com os proprietários vizinhos será abordado no próximo capítulo.

Apesar de não poder mais frequentar a igreja com a frequência que gostaria, isso não diminui a vivência cotidiana que ela tem de sua fé. Por outro lado, as pessoas do Maracaju dos Gaúchos que estão indo na igreja, na visão de Eva, não têm uma atitude cristã. Isso porque, mesmo dentro da missa, são movidos por sentimentos de discriminação e de orgulho, o que acabou fazendo com que os membros da comunidade não se sentissem mais confortáveis para continuar frequentando tal igreja.

Em relação ao preconceito racial que até hoje sofrem no “Maracaju dos Gaúchos, ele se estende inclusive a Nossa Senhora Aparecida, santa negra, de quem a comunidade é devota. Neste sentido, Joaquim me contou uma história sobre uma senhora que havia se mudado para bairro rural e que tinha feito uma promessa para Nossa Senhora Aparecida. Ela foi de ônibus com a família à Basílica em Aparecida/SP e de lá trouxe uma imagem e tinha o desejo de colocá-la na igreja do Maracaju. Mas, como a maioria dos moradores são descendentes de imigrantes europeus, com atitudes consideradas racistas pelos quilombolas, eles não aceitaram a santa, alegando que ela era a “Nossa Senhora dos Morcegos”, em referência a ser uma santa negra. Joaquim concluiu afirmando que, se eles tinham raiva da santa, que não lhes poderia fazer nenhum mal, ele imaginava, então, o quanto tinham raiva das pessoas da comunidade. Mas, ele acrescentou que, posteriormente, houve outra pessoa que fez uma promessa e que, então, eles acabaram tendo que aceitar colocar a santa na igreja do Maracaju. Nossa Senhora Aparecida é não somente negra, mas também a padroeira do Brasil. A devoção a ela é muito grande em todo o país (sendo um exemplo a relevância das romarias a Aparecida do Norte, inclusive entre os membros do grupo). A recusa à santa negra é sentida de uma forma particular pela comunidade, mas a resistência dos vizinhos europeus não pode se sustentar, embora não tenha sido vencida por um membro da comunidade, mas por uma pessoa não identificada.

Importante, neste momento, pontuar que uma análise aprofundada das concepções e práticas religiosas da comunidade demandaria um capítulo inteiro desta dissertação. No entanto, objetivo analisar, neste subitem, alguns aspectos dentro deste universo religioso que sobressaem através das dinâmicas de movimento (concretas e não-concretas) e de comunicação entre expressões religiosas. Durante o trabalho de campo fui me tornando mais atenta para situações e narrativas que apontavam como as percepções quilombolas sobre diferentes práticas religiosas não

eram descontínuas ou antagônicas, mas permeadas por diálogos permanentes e próximos, o que é comum observar em contextos de religiosidade popular⁸⁰. O movimento também permeia a ação religiosa dos membros da comunidade por meio da praxe dedicada à circulação entre pessoas e santos (permeada por promessas), bem como em relação às entidades da umbanda (por meio de pedidos, oferendas e obrigações). Esta dimensão relacional vai tecendo uma socialidade comum entre sujeitos que, embora hierárquica, não é irrevogável. Em contraposição, a dinâmica estabelecida entre Deus e fiel é constituída pela distância equivalente à relação entre sujeito e objeto (CALAVIA SAEZ, 2009, p. 204-205). As viagens rituais para o pagamento de promessas para o santuário de Nossa Senhora Aparecida, localizado no município de Aparecida/SP também apontam para a importância do movimento no contato com o sagrado, como nas experiências de peregrinação e romaria (TURNER, 2008, p. 155-214).

Há muitas histórias no grupo de promessas feitas a Nossa Senhora Aparecida que foram atendidas. Uma delas, a primeira que Eva me contou, foi feita por sua sogra, Ana Rodrigues, esposa de Manoel Ciriaco. Interessante notar que, quando Eva foi me contar como a promessa veio a se cumprir, ou seja, quando Joaquim enfim conseguiu parar de beber, o contexto passou a trazer elementos e entidades da Umbanda, demonstrando a continuidade a que nos referimos acima. D. Ana pediu à santa que seu filho Joaquim, marido de Eva, parasse com o vício com bebidas alcóolicas. Mandou, então, fazer uma capelinha para a imagem da santa e quando Eva e Joaquim se casaram, ela lhes deu de presente. A cura de Joaquim do vício, no entanto, veio de um modo inesperado e assustador. Tudo aconteceu quando Joaquim tinha parado de fazer suas obrigações com os Orixás, pois costumava ascender vela e defumar a casa. Um dia ele incorporou “Seu Tranca Rua” (Exu), que chegou e falou para Eva que iria jogar seu “pé-de-calça”⁸¹ embaixo de quatro rodas. Neste momento, a entidade estava se referindo ao fato de que ela iria provocar um acidente com o seu cavalo (o médium), ou seja, Joaquim. E o que a entidade falou acabou acontecendo.

⁸⁰ Segundo a crítica do antropólogo Calavia Saez, “a religião popular é a religião *normal*, não uma versão empobrecida de algo que se manifesta alhures com maior eficiência – algo que boa parte dos estudos sobre religião subalterna manifesta à revelia do paradigma em que se desenvolvem” (CALAVIA SAEZ, 2009, p. 201).

⁸¹ Essa expressão “pé-de-calça” é utilizada no terreiro de Umbanda para se referir aos homens, como me explicou Geralda. Depois que eu assisti uma gira, no seu terreiro, e me consultei com a Preta-Velha que ela tinha incorporado, Geralda me esclareceu a dúvida sobre o significado dessa expressão que a entidade tinha falado para mim.

Eva me contou que um dia, quando Joaquim estava bêbado, ele e seu irmão Adir estavam lidando com o trator, quando Joaquim caiu e o trator acabou passando em cima da perna dele. Ele só não perdeu a perna neste acidente porque estava com uma calça jeans nova que resistiu e protegeu a perna, que ficou pendurada. Eva sonhou com Nossa Senhora Aparecida, que lhe disse que não seria necessário amputar a perna dele. Joaquim ficou vários dias no hospital e depois por meses em recuperação em casa. Só assim, com o susto provocado pelo acidente com o trator, que Joaquim parou de beber e a promessa da sua mãe foi, então, atendida.



FIGURA 16: Capelinha para Nossa Sª Aparecida presenteada por D. Ana.

Pode-se observar, portanto, que há uma comunicação total entre estes seres, no universo mágico-religioso do grupo, em uma história em que a entidade da Umbanda, um Exu, aparece como mediadora para o cumprimento de uma promessa feita para Nossa Senhora Aparecida, o que aponta um marcador de identidade significativo em contraponto com um “outro catolicismo” dos vizinhos.

O pai de Eva, Geraldo, também foi um dos beneficiados com as graças de uma promessa atendida por Nossa Senhora Aparecida, em mais uma relação pessoal bem-sucedida entre santos e fiéis. Segundo Eva me contou, ele pediu à santa para que fosse capaz de aprender a ler e a escrever e que conseguisse comprar um pedaço

de terra. Além de ter aprendido o que pediu, esse pedaço de terra conquistado foram os cinco alqueires que ele comprou no Maracaju dos Gaúchos. Deste modo, esta promessa aparece como um mito de origem da comunidade que fortalece a devoção a Nossa Senhora Aparecida, já confirmada por outras promessas atendidas que me foram narradas.



FIGURA 17: Geraldo, em 1972, quando foi pagar sua promessa em Aparecida/SP.

Eva me contou também sobre quando ela e Joaquim foram em romaria a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida/SP⁸² para pagar a promessa que ele também tinha feito para que ele conseguisse parar de beber. Ela percebeu sensações físicas diferentes ao chegar lá, o que reforça o sentimento de que se está diante de um local sagrado: o corpo fica leve e a pessoa não tem pensamentos.

⁸² O Santuário Nacional é o “maior santuário mariano do mundo”, construído em 1955. “Preocupados em providenciar o jantar para o poderoso Conde de Assumar, de passagem pela Vila de Guaratinguetá, três pescadores retiraram com suas redes, do Rio Paraíba do Sul, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. A imagem ficou abrigada durante anos na casa de um dos pescadores, até que, em 1745, foi construída uma capela no Morro dos Coqueiros”. Disponível em: <http://aparecida.sp.gov.br/historia-da-cidade/>. Acesso em: 01/09/2014.

Contou que era preciso pagar três reais para subir até o local onde fica a imagem da santa que foi encontrada no rio, onde também ficam expostas as correntes dos escravos. Eva, assim como Joaquim, entende que é possível circular entre as religiões e que se deve respeitar a todas. Faz tempo que ela não vai no terreiro de Umbanda, mas já frequentou e sabe contar em quais dias são realizadas as festas das entidades, como Preto Velho, Cosme e Damião e Zé Pilintra. Em sua casa, possui uma imagem de São Cosme e Damião, os santos gêmeos sincretizados com os orixás ibejis, divindade gêmea na mitologia yorubá (PRANDI: 2001:366-377).

Quando fui ao *terreiro* de Umbanda com a Geralda, como estava ficando na casa de Eva e Joaquim, no sítio, conversamos sobre este assunto quando voltei. Joaquim, então, contou-me sobre uma mulher de Terra Roxa, município vizinho, que, antes de plantar, oferecia as ervas para cada santo e então a muda *dava*. “Tudo tem um mistério” e aquelas pessoas que têm *mão boa* sabem disso, portanto, quando vai fazer o plantio do milho, por exemplo, é importante ter fé para ter uma boa colheita. É necessário ter mão boa também para fazer o pão crescer, para fazer vinagre de mamona e para fazer sabão⁸³, reforçando como a intenção da pessoa que prepara interfere no resultado obtido. Eva também é conhecedora da preparação de garrafadas, que são remédios caseiros ensinados pelos antigos. Mesmo entre aqueles que não frequentam atualmente terreiro de Umbanda, percebe-se como a religiosidade é mágica e é permeada por ritos de proteção, relacionados com um “catolicismo negro” brasileiro.

Ao olhar para o futuro, Eva fala de uma mudança que ocorrerá na percepção sobre as religiões, pois, segundo me contou, no Apocalipse, o fim do mundo, está anunciado que todas as religiões serão uma só, já que Deus é um só. Este Deus único aponta como sua a concepção de religião tem por base o cristianismo:

Eva: Eu, Dandara, não desfaço de nenhum, tem gente que não gosta assim de espírito, assim, os evangélico, tem gente que não gosta. Eu não, pra mim, tudo é um só. Tem gente que fala “ah, eu não gosto de crente”. Eu não, eu não falo. Porque, quando no fim do mundo, até o pastor falou isso, a igreja vai ser tudo uma só, vai unir todo mundo junto. Deus não separou ninguém, né, Deus é um só. Tem gente que não acredita. Eu não, eu não desfaço de nenhuma, eu gosto tudo igual.

⁸³ Nesse sentido, interessante que na pesquisa realizada por Cambuy, na comunidade quilombola João Surá, em Adrianópolis/PR, o sabão é tido como um preparo que é *louco de reineiro*, pois, entre todos, é o mais fácil de reinar, ou seja, não dá certo se a pessoa que fizer “não tiver o coração bom” ou se for alvo de *olho gordo*, sendo necessário para o sucesso do sabão que seja feito em um contexto harmônico (CAMBUY, 2011: 250-252).

No entanto, quando um pastor, que às vezes realizava cultos na comunidade (que mesmo com a forte presença de práticas afro-brasileiras não tem dificuldade de dialogar com os *crentes*), quis batizá-la, ela contou que se negou: “Ah, eu não batizo na religião, nisso aí não. Ele queria que eu batizasse na lei de crente, mas eu não, já sou batizada desde pequena, vou batizar outro batismo pra quê? ”. Há, portanto, uma perspectiva da religião como abrangente, não havendo, neste caso, contradição entre denominações e frequências a espaços diversos. No entanto, há também a necessidade de uma escolha oficial, que no caso de Eva se dá pela religião católica.

A religiosidade do grupo aponta, assim, para uma perspectiva própria de um universo negro que não estabelece fronteiras claras entre as religiões, mas uma interdependência constante. Como tentamos demonstrar ao longo deste subitem, estas experiências falam de dinâmicas de movimento, não só no diálogo entre esferas religiosas, mas de movimentos concretos como nas viagens realizadas para pagamentos de promessas, movimentos estabelecidos na relação entre devoto e santo, entre médium e entidades espirituais. Estas práticas falam de uma memória corporal, performática e ritual, que constitui parte essencial da relação que estabelecem com o passado e da forma de atualizá-lo no presente. Religiosidade que marca a relação entre negritude, opressão e santidade, significativa nos discursos de grupos quilombolas sobre sua relação com o sagrado (PORTO, 2007).

2 IDENTIDADE QUILOMBOLA E RELATÓRIOS ANTROPOLÓGICOS

Quando os funcionários do governo do Paraná chegaram até as famílias em questão, em Guaíra/PR, e lhes apresentaram a possibilidade de reivindicação da identidade quilombola, nunca tinham ouvido falar neste termo ou sequer imaginavam que poderiam reivindicar algum direito de um Estado que, segundo afirmam, nunca lhes enxergou ou lhes protegeu, pelo contrário. Esta situação inesperada causou muita dúvida e insegurança sobre acionar ou não a autodeclaração como quilombolas, tendo em vista os riscos e as consequências da opção por este caminho. Quando optaram por trilhá-lo, entraram aos poucos em mais uma trajetória de movimento, agora de inserção e circulação em novas esferas sociais, tanto concretas quanto simbólicas.

Passaram, então, a ter que lidar com uma linguagem estatal e burocrática que desconheciam, com uma organização em termos políticos por meio de uma associação jurídica – que os integrou formalmente como sujeito coletivo – e, neste processo, Adir, como liderança da comunidade desde então, foi convidado a realizar várias viagens como representante quilombola, tanto no Paraná como em outros estados. Com a pauta de reivindicação territorial, foi desencadeada uma redefinição das relações locais, vindo à tona de forma impactante processos de tensão antes latentes na convivência com os proprietários vizinhos. Por outro lado, houve também uma ampliação significativa de relações para além das dinâmicas locais – um aspecto considerado pelos quilombolas como muito positivo –, pois a inserção no movimento quilombola os colocou em contato com outras comunidades e, inclusive, proporcionou uma retomada de vínculos dentro da própria família reconectando-os com sua região de origem, em Minas Gerais, por meio da realização das viagens de volta que serão abordadas no terceiro capítulo.

No entanto, a peculiaridade de um grupo marcado por dinâmicas de movimento e que se reconhece como quilombola a partir de um vínculo com uma região de origem na qual não mais habitam – pois de lá saíram em trajetórias seguidas de deslocamentos, como vimos no capítulo anterior –, colocou um grande desafio e quase um empecilho para o trâmite do processo de regularização fundiária do grupo junto ao órgão responsável, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

(INCRA). O caso da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, como veremos, nos permite o aprofundamento de uma reflexão muito importante sobre até que ponto o reconhecimento da diversidade sociocultural está de fato presente nos processos e procedimentos administrativos, bem como na compreensão dos agentes que atuam em nome do Estado nesta temática. Sobre esta delicada questão, a antropóloga Miriam Chagas argumenta que:

(...) a sociedade moderna admitiria uma única fórmula minimizada de reconhecimento das diferenças, ou seja, a mera conversão da igualdade em identidade. Essa consideração aponta para uma questão de difícil tratamento, pois o próprio conceito de identidade – também cultural – seria fruto da configuração ideonormativa do sistema de valores da sociedade moderna (CHAGAS, 2001, p. 232).

Deve-se levar em conta que, antes da Constituição Federal de 1988, o ordenamento jurídico nacional negava a diversidade cultural da população brasileira procurando homogeneizá-la. A partir da consolidação, em 1988, de “direitos étnicos” enquanto garantias constitucionais, iniciou-se um novo momento de reconhecimento formal e consolidação do acesso a tais direitos. Os agentes do Estado, daí em diante, ao classificarem em legislações categorias como “quilombolas”, “indígenas”, “povos e comunidades tradicionais”, precisam considerar que não estão apenas a nomear e a reconhecer tais grupos, mas também estão produzindo alteridades. Marcadas “pela qualidade de ‘primitivo’, ‘tradicional’ e correlatos”, estas categorias criam e caracterizam o que nomeiam ao oporem um quadro classificatório de definição e redefinição da alteridade, com desdobramentos na emergência de novos sujeitos políticos organizados (ARRUTI, 2006: 51-53). É a partir da sobrecodificação e normatização estatal, portanto, que tais grupos estarão categorizados e seu reconhecimento territorial será regulado em procedimentos administrativos através de regulamentação infraconstitucional.

Estes sujeitos coletivos se mobilizam em unidades sociais a partir de um pertencimento comum que funda uma identidade coletiva, em processos de autodefinição referenciados nas categorias juridicamente reconhecidas. Esta mobilização política, que se desenrola principalmente em torno da luta pela garantia dos territórios ocupados tradicionalmente, também gera efeitos, por meio de pressões de movimentos sociais articulados, ao tensionar o centro de poder do Estado. Neste processo, estes grupos sociais vão atribuindo seus próprios sentidos aos conceitos

genéricos de reconhecimento, como “quilombolas” os quais são acionados em uma vasta gama de situações para expressar diversos significados.

Uma multiplicidade de metáforas é, portanto, atribuída aos signos étnicos no processo social da etnicidade pelos grupos sociais que reivindicam “direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro” (O’DWYER, 2009, p. 175). Este processo de reivindicação vai gerando uma maximização da alteridade – por meio da diferenciação de sentidos –, mesmo no âmbito instituído de padronização estatal. Esta maximização é necessária porque “as unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social” (ARRUTI, 1997, p. 20). Há que se refletir sobre até que ponto:

(...) quilombo expressa a dimensão política da identidade negra no Brasil ou ele é uma nova redução brutal da alteridade dos diferentes grupos que sob este prisma teriam que se adequar a um conceito genérico para novos propósitos de intervenção e controle social (LEITE, 2000, p. 343)

De forma análoga ao que ocorreu com os povos indígenas com o estabelecimento de um certo padrão de “indianidade” – imposto pelo órgão estatal e que acaba sendo assumido como padrão de comportamento dos grupos em questão –, podemos observar a existência também de um modelo de “quilombolidade”, com uma determinada forma de compreender quem são os “quilombolas” a partir da qual se estabelece procedimentos padronizados para lidar com esta diversidade (ARRUTI, 1997, p. 41). Esta necessidade de limitar a complexidade social para definir de modo impositivo quem seriam os destinatários do direito territorial reconhecido constitucionalmente mostra marcas de um colonialismo interno que, em muito, ainda mantém “uma prática de dominação intimamente ligada à ideologia da concentração fundiária como sinônimo de progresso numa economia agroexportadora” (ALMEIDA, 2011, p. 07-13).

No caso do direito territorial das comunidades quilombolas, o primeiro marco normativo foi estabelecido na Constituição Federal de 1988, mas não em seu corpo permanente, e sim no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), pelo artigo 68: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-

lhes os títulos respectivos”⁸⁴. A partir de 2003, com o Decreto Federal 4887, assinado no primeiro ano de mandato do então Presidente Lula, a questão quilombola ganha força e passa por uma estruturação paulatina no Governo Federal. A competência para titulação de territórios quilombolas é atribuída ao INCRA, no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Agrário, o qual passa a incidir diretamente na questão fundiária das comunidades quilombolas em todo o Brasil.

O conceito de quilombo, imposto arbitrariamente no período colonial enquanto tipo penal para reprimir escravos fugidos⁸⁵, demandou novos procedimentos interpretativos, ao se tornar uma categoria para reconhecimento de sujeitos de direitos no presente. Deve haver, assim, um deslocamento conceitual sobre as ideias de quilombo como sobrevivência e reminiscência para que se possa compreender o que são as comunidades que se reconhecem como quilombolas hoje e como construíram sua autonomia historicamente (ALMEIDA, 2011, p, 64). Para tal reconfiguração conceitual, a perspectiva antropológica tem contribuição fundamental e se contrapõe, por exemplo, às limitações trazidas pelo Decreto Federal 3912 de 2001, obra do governo do então presidente Fernando Henrique Cardoso.

Nesta regulamentação em forma de decreto do artigo 68 do ADCT, realizada em 2001, não se reconhecia a autoatribuição identitária pelos próprios grupos sociais. Ao partir de um critério de heteroidentidade, o decreto reproduzia a recusa da titulação definitiva das comunidades quilombolas, sendo que, durante a vigência deste instrumento no período de dois anos, nenhuma titulação foi realizada. Foram estabelecidas condições restritivas, como:

(a) a manutenção da competência da Fundação Cultural Palmares (FCP) para titulação de territórios quilombolas, o que limitava o direito territorial unicamente à dimensão cultural. Esta atribuição de competência a FCP impossibilitava a efetivação da desapropriação fundiária necessária;

⁸⁴ Esta parte da Constituição na qual foi inserido o artigo 68, o ADCT, consiste em um ato para regulação da transição entre regimes constitucionais, o que revela a dificuldade em pautar esta temática que não constou no corpo do texto principal da Constituição. No entanto, segundo os juristas que se utilizam do modo de interpretação sistemática da Constituição, este fato não minimiza a eficácia da norma enquanto garantidora de um direito fundamental. Sobre o debate doutrinário e jurisprudencial acerca da temática ver SOUZA, 2013.

⁸⁵ O Conselho Ultramarino Português de 1740 definia quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados ou se achem pilões neles” (LEITE, 2000, p. 336).

(b) a aplicação do direito apenas para o caso das terras que já estavam ocupadas por quilombos em 1888, data da abolição da escravidão, e que continuassem ocupadas por “remanescentes” em 1988, quando da promulgação da Constituição Federal. Trata-se, no entanto, de duas datas arbitrárias do calendário do Estado que, por si só não produziram “a instituição de um novo estado de coisas na sociedade” e que, somadas, estabeleceram um requisito temporal arbitrário, colocando a necessidade de comprovação de ocupação por cem anos para a aquisição do direito (MILANO, 2011, p. 97).

Em um contexto em que é o Estado, no exercício de um poder tutelar, que define se um grupo é ou não quilombola, dentro desta perspectiva da heteroidentidade estabelecida no decreto federal de 2001, a interlocução do fazer antropológico dentro do procedimento administrativo de titulação seria direcionada para a produção de laudos que teriam uma função dupla: de investigação primeiro do da legitimidade do reconhecimento étnico da identidade reivindicada pelo grupo para, então, analisar o reconhecimento territorial.

Um novo cenário vem à tona com a ratificação da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), por meio do Decreto Legislativo nº 143 de 2002⁸⁶, de modo que passa a ser incorporado no ordenamento jurídico nacional o critério de autoatribuição na identificação de grupos étnicos. Este critério foi previsto, então, no Decreto Federal 4887 de 2003 – tendo revogado o decreto anterior 3912 de 2001 –, o qual está atualmente em vigor e regulamenta os procedimentos para a titulação territorial quilombola de responsabilidade do INCRA.

Com o Decreto 4883 de 2003 – que precedeu o Decreto, 4887 também de 2003 –, a competência para titulação quilombola havia sido transferida da Fundação Cultural Palmares (FCP) para o INCRA. Esta mudança teve uma repercussão positiva, pois este órgão federal é o que possui atribuição para ordenação da estrutura fundiária nacional, podendo realizar, assim, desapropriações com o intuito de efetivar as titulações quilombolas. Entretanto, o INCRA não possuía estrutura institucional para lidar com demandas de caráter étnico – em contraste com a Fundação Cultural

⁸⁶ Além do critério de autoatribuição a ratificação da Convenção 169 trouxe outras inovações significativas para o ordenamento jurídico nacional, sobre as quais não iremos nos aprofundar neste trabalho. Sobre este tema ver MILANO, 2011.

Palmares (FCP) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgãos federais que já contavam com ampla experiência de trabalho com demandas étnicas.

Com uma nova conjuntura estabelecida pela incorporação do critério de autoatribuição nos processos de regularização territorial, os laudos antropológicos deixam de exercer a função de “reconhecimento étnico-territorial” para assumir a função apenas de “reconhecimento territorial” (ARRUTI, 2006, p. 27-32), pois o reconhecimento étnico passou a ser definido pela autoidentificação dos próprios grupos sociais. A questão deixa de ser a quem se aplica o direito para quais são os grupos que dirigem suas reivindicações a estes direitos ou ainda quem são os sujeitos que orientam suas ações a partir do sentimento de pertencer a um grupo específico quilombola. O critério de autoidentificação está de acordo com a perspectiva antropológico de que os grupos étnicos são entidades autodefinidas e de que “as etnicidades demandam uma visão construída de dentro e elas não têm relações imperativas com qualquer critério objetivo” (O'DWYER, 2011, p. 113)⁸⁷.

É por meio dos processos de emergência de novas identidades sociais que o passado e as narrativas históricas da memória coletiva vão ser articulados de modo “política e socialmente operacionais”, no sentido de subsidiar as reivindicações identitárias (OLIVEIRA FILHO; SANTOS, 2003, p. 22). Assim como não há critérios objetivos para a definição da etnicidade, não há, também, um passado pronto que vêm à tona. Ademais, é por meio destes novos contextos de interação que as diferenças culturais serão percebidas pelos próprios sujeitos como socialmente significativas (BARTH, 2011).

Neste cenário de reconhecimento de direitos étnicos, a interlocução do saber antropológico com o jurídico tem se potencializado, mas não sem ambivalências. A participação de antropólogos como peritos em procedimentos de reconhecimento territorial tem sido fundamental para a realização de “estudo in loco dos processos pelos quais emergem os grupos negros” (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 09-10). A antropologia tem contribuído, portanto, com seu acúmulo teórico que passa a ser colocado a serviço das instituições públicas, o que torna necessária, por conseguinte, a “busca por parâmetros de avaliação e execução para a antropologia e antropólogos”, em um novo âmbito de profissionalização.

⁸⁷ Este é um aspecto central discutido pela tradição teórica da antropologia cuja referência fundamental é o antropólogo norueguês Fredrik Barth, com seu texto *Grupos étnicos e suas fronteiras* publicado inicialmente em 1969 (BARTH, 2011).

Para a elaboração de tais parâmetros é preciso que haja ampla discussão, divulgação e debate acerca dos trabalhos de perícia, criando assim um espaço de reflexão crítica dentro da disciplina antropológica capaz de responder a tais demandas geradas na interface entre o saber jurídico e antropológico, visando que “o campo se consolide e este instrumento (o relatório antropológico) seja cada vez mais eficaz no contexto e objetivos a que se propõe” (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 09-10). Este é o principal objetivo deste segundo capítulo da dissertação, no qual pretendo analisar comparativamente os dois relatórios antropológicos produzidos sobre a “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”.

Ambos os relatórios foram produzidos no âmbito do Procedimento Administrativo (PA) 54200.001075/2008-46 de regularização fundiária que tramita na Superintendência do INCRA no Paraná, instaurado em 24 de abril de 2008. O primeiro relatório foi produzido por meio do convênio do INCRA com a Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), tendo a versão final sido encaminhada a este órgão federal em 29 de outubro de 2010. Os argumentos levantados iam de encontro às premissas da autoatribuição, questionando, assim, a legitimidade da reivindicação identitária e territorial da comunidade. Este relatório foi recusado pelo INCRA com base em vários argumentos, dentre os quais destaco o fato de os autores terem apresentado “baixa qualidade técnica e antropológica” e não terem cumprido “com os termos do convênio e da IN 49/2008”⁸⁸.

Este primeiro relatório, que será, a partir de agora, denominado de “relatório anti-antropológico”, nesta dissertação, foi posteriormente retirado do procedimento de regularização territorial do grupo, passando a constar apenas no procedimento referente à finalização e tomada de contas do convênio com a UNIOESTE (Procedimento Administrativo nº 54200.002384/2008-33). Dentre os argumentos levantados questionando a legitimidade da reivindicação da comunidade, destaca-se o entendimento de que não havia ancestralidade de ocupação de um mesmo território e que aquele não era um território quilombola, tendo em vista, por exemplo, a inexistência de registros históricos de escravidão negra na região de Guaíra/PR.

Em decorrência do trabalho do INCRA com a comunidade, houve o desencadeamento de um sério conflito causado pela mobilização dos proprietários

⁸⁸ Instrução Normativa que regia o procedimento de titulação quilombola no INCRA, na época da produção do primeiro relatório antropológico.

vizinhos contrários às reivindicações quilombolas, sendo que a liderança do grupo foi ameaçada de morte várias vezes, em um clima de forte tensão e animosidade. Em resposta a esta situação de insegurança e à recusa do primeiro relatório, o INCRA contratou um segundo relatório antropológico que foi produzido pela empresa Terra Ambiental. Esta empresa foi a vencedora do pregão eletrônico realizado pela Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ), da sede do INCRA em Brasília, tendo em vista a urgência deste processo de regularização territorial em Guaíra/PR. A versão final do segundo relatório foi encaminhada em 15 de julho de 2013. E, avaliado em sua consonância com a instrução normativa em vigor 57/2009, o relatório antropológico foi aprovado e incorporado ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)⁸⁹ da comunidade.

A pesquisa para produção de um novo relatório antropológico teve que lidar com as questões provocadas pelo primeiro estudo e sua recusa em reconhecer a autoidentificação do grupo como quilombolas. Como resposta, a equipe de pesquisadores, contratados pela empresa Terra Ambiental, realizou um levantamento acerca das memórias coletivas do grupo sobre sua origem mineira, deslocando o historiador Cassius Cruz até a região de Santo Antônio do Itambé/MG, de onde as famílias são provenientes. Através deste levantamento de informações em Minas Gerais, foi possível apontar os vínculos e as referências comuns de memória entre a comunidade de Guaíra e comunidades quilombolas desta região mineira, bem como levantar possíveis relações de parentesco com a Comunidade Quilombola Vila Nova, localizada em Serro/MG, especificamente.

⁸⁹ O RTID é um conjunto de peças técnicas que é produzido pelo INCRA, no âmbito do procedimento administrativo para regularização de territórios quilombolas. O relatório antropológico é a primeira peça técnica do RTID (o qual é composto por outros estudos) e tem como objetivo “caracterizar” a comunidade quilombola e o território reivindicado, conforme a Instrução Normativa 57 de 2009 que regulamenta o procedimento. De um modo mais geral, sobre as etapas que compõem o processo de titulação, tem-se que “a primeira parte dos trabalhos do Incra consiste na elaboração de um estudo da área, destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. Uma segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o Incra publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. A fase seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com desintração de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. O processo culmina com a concessão do título de propriedade à comunidade”. Disponível em <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acesso em 18/09/15.

Para entender a complexidade da produção destes dois relatórios, é importante levar em conta que a produção de tal tipo de documento, no âmbito de um procedimento do INCRA, consiste em uma forma específica de pesquisa antropológica. Trata-se de um processo dirigido de interação entre o antropólogo e os sujeitos de pesquisa, a partir de parâmetros legais e administrativos. O território a ser delimitado como proposta final do estudo será, neste contexto, resultado de uma fabricação mediada por atores que interagem em uma rede configurada também como um forte campo de disputas. Em jogo, estão não só as tensões entre estes campos de conhecimento, mas também entre interesses antagônicos sobre a questão étnica e territorial, principalmente no que tange à resistência dos setores conservadores da sociedade em relação às possibilidades de alteração e democratização da estrutura agrária nacional.

Um dos efeitos, em relação a essa disputa, que cria entraves para a efetivação de titulações de territórios quilombolas, foi o aumento na burocratização dos procedimentos exigidos pelo INCRA, por meio da alteração das instruções normativas (IN) que regem este processo, até a atual IN 57 de 2009. Ainda em 2008, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) se posicionou sobre o debate acerca da reforma da IN 20, anterior à mais exigente IN 57⁹⁰, por meio da “Carta de Porto Seguro”, criticando o estabelecimento de um roteiro com itens descritivos a serem seguidos pelo antropólogo responsável pela realização de relatórios de identificação territorial:

(...) Diferentemente de outras perícias técnicas, o relatório antropológico não trabalha sob o suposto de uma verdade absoluta e externa aos atores, mas desempenha o papel de apreender e interpretar o ponto de vista nativo sobre sua história, sociedade e ambiente, de forma a traduzi-lo nas linguagens externas a ele. Como corolário deste papel principal, a Antropologia também tem o papel de relativizar e enriquecer tais saberes e linguagens do Estado, ao confrontá-lo com concepções e conceitos que lhe são externos. A recusa de qualquer destes objetivos deve ser assumida pelas agências de Estado como fruto de decisão política explícita, e não transferida para o exercício antropológico por meio de constrangimentos legais ou normativos. Diante destas considerações, repudiamos a pretensão do Estado Brasileiro em interferir sobre o saber e o fazer antropológicos, tendo em vista interesses

⁹⁰ Segundo Arruti, as alterações da Instrução Normativa 20/2005 para a 57/2009 foram decorrentes da mediação do Governo Federal frente à pressão política que os opositores ao tema provocaram com a proposta de Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) 3239 encaminhada pelo partido Democratas ao Supremo Tribunal Federal. Esta ADIn questiona o Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento de titulação de territórios quilombolas. Arruti afirma que “(...) o governo federal assumiu o ônus de incorporar o contraditório imposto pela oposição ao tema na forma de uma nova proposta de reformulação da Instrução Normativa interna ao Incra, abrindo um novo campo de disputas, que agora o opõe, ele mesmo, ao movimento quilombola” (ARRUTI, 2009, p. 120).

conjunturais e externos ao legítimo debate público em torno dos objetivos que formalmente sustentam o diálogo entre antropólogos e agências de Estado⁹¹.

O contato do campo jurídico com os antropólogos – tanto na esfera administrativa como na judicial – nas quais o relatório antropológico pode ser interpretado como prova pericial – cria uma expectativa, por parte dos operadores do direito, da produção de um conhecimento científico objetivo, pensado a partir de fatos, como elementos externos e pré-existentes, bem como a partir da dicotomia entre representação e realidade (O'DWYER, 2009, p. 177). Esta aproximação entre campos de conhecimento tem sido permeada, portanto, de desentendimentos mútuos:

Há o poder e a autoridade do juiz de dizer de quem é ou não é o direito, quem pode ou não pode, quem vai ou não vai ter direito à condição pleiteada ou, neste exemplo, à terra reivindicada. O mesmo não pode ser esperado do antropólogo, embora sua voz seja importante na decisão do juiz (...). Há, muitas vezes, durante esse processo, uma dificuldade de entendimento sobre o lugar efetivo do antropólogo. Então, lhe recaem responsabilidades que parecem criar uma confusão entre saberes, poderes e responsabilidades, a ponto de ser atribuído ao antropólogo um lugar de juiz, isto é, o papel de julgar e definir quem será beneficiado (LEITE, 2004: 67).

Os critérios jurídicos não deveriam, desta forma, desconsiderar os parâmetros de execução e de avaliação da própria antropologia, já que é a esta tradição teórica que se está recorrendo, em função de seu campo interpretativo, para subsidiar a compreensão das dinâmicas sociais em questão. A relevância do método etnográfico para a antropologia coloca em questão as dificuldades impostas em contextos de pesquisa em que a temporalidade do processo não é a mesma da etnografia para estudos acadêmicos. É importante que este método de pesquisa possa ser incorporado nos procedimentos desta política de reconhecimento em condições de efetivo respeito à alteridade. Nesse sentido, para que a etnografia possa se realizar a partir do critério da produção de um conhecimento dialógico e operar como um instrumento adequado antropologicamente, seria necessário que a política de reconhecimento do Estado incorporasse outros saberes e linguagens capazes de enriquecer e problematizar a questão da diversidade cultural.

Ademais, se, por um lado, o direito cria um filtro para lidar com a antropologia, a antropologia, por outro, é ela mesma um filtro. Importante destacar que o problema

⁹¹ “Carta de Porto Seguro: sobre as posturas estatais diante das consultas formais aos antropólogos” Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/cartadeportoseguro.pdf. Acesso em 18/09/15.

do poder e do silenciamento na produção de textos antropológicos está teoricamente elaborado desde a década de 1970, com a virada pós-moderna. O etnógrafo não pode mais escapar imune dessa “crise teórico-política”. Necessário retomar, desta maneira, a crítica aos modos de escrita antropológica que instauram regimes de verdade em relação à representação do nativo, a partir de padrões de disciplinamento e controle, que escamoteiam a presença do antropólogo como autor e que podem reforçar uma “unidade cognoscente”⁹² em relações de poder sobre os grupos estudados (CARVALHO, 2002, p. 06).

Ao passo que este debate sobre a representação etnográfica está colocado para a antropologia, em situações de diálogo com esferas como o direito, que trabalha com a busca de provas a partir da elaboração de perícias, torna-se muito mais complexo (mas não menos necessário) problematizar o lugar do antropólogo na relação de pesquisa e na forma de escrita. Nesta intersecção de áreas de saber, o que vem à tona, muitas vezes em primeiro plano, é a possibilidade pragmática dos antropólogos participarem dos processos de garantia de direitos para os grupos aos quais têm dedicado longa tradição de estudos e, neste processo, debates importantes da antropologia podem acabar negligenciados em prol de estratégias de persuasão argumentativa dos relatórios antropológicos.

Neste contexto de traduções e incompreensões, é necessário reafirmar, conforme pautado pelo documento produzido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) – a Carta de Ponta das Canas⁹³ –, que à antropologia cabe a produção de inteligibilidade e não de julgamentos, a construção de interpretações e não de “verdades”, não tendo o relatório antropológico um caráter de atestado (ABA, 2001). A diferença deste tipo de trabalho com relação à produção acadêmica estaria em uma certa economia a que o antropólogo deve responder, restringindo, na medida do possível, a riqueza etnográfica aos limites da demanda. Essa tensão entre antropologia e direito, no entanto, não deve ser eliminada, pois isso só ocorreria por meio da submissão de um saber ao outro. Assim, recomenda-se que o antropólogo

⁹² O antropólogo José Jorge de Carvalho problematiza o fato de que a comunidade antropológica é avassaladoramente branca e que, se de um lado a antropologia está interessada na diversidade nativa, não conseguiu ainda superar a homogeneidade social, racial e de classe dos próprios antropólogos profissionais (CARVALHO, 2002, p. 08).

⁹³ Documento produzido na “Oficina sobre Laudos Antropológicos”, realizada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e organizada pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Ver: ABA. Laudos Antropológicos - Carta de Ponta das Canas. *Textos e Debates*, n. 9. Florianópolis: NUER/UFSC, 2001.

seja minucioso e sistemático na explicitação das razões que o levaram à apresentação das informações selecionadas, tendo em vista os objetivos específicos deste tipo de documento (ABA, 2001, p. 04- 05).

É sabido que diferentes situações etnográficas irão gerar diferentes respostas dos grupos sociais em termos da possibilidade de estabelecimento de relações de confiança, compreensibilidade e diálogo (OLIVEIRA FILHO, 2003: 141-180). Para além do caráter jurídico que assume o relatório antropológico, há uma importante dimensão de valorização da memória, da legitimidade e dos conhecimentos dos grupos que passam por tal tipo de estudo, o que irá depender do posicionamento ético dos profissionais envolvidos e das relações estabelecidas com seus interlocutores. Com um relatório antropológico que possa embasar teoricamente esta experiência histórica e coletiva específica, abre-se a possibilidade, inclusive, de uma confrontação de historicidades, tendo em vista que a história oficial em sua linearidade uniformizadora não incorpora esta diversidade de experiências históricas (CHAGAS, 2005, p. 75).

Neste capítulo, busco analisar de que forma o processo de reconhecimento da comunidade Manoel Ciriaco dos Santos – por meio da atuação de diferentes atores externos e especialmente no que tange à produção de dois relatórios antropológicos – foi percebido pelos membros do grupo quilombola e, ao mesmo tempo, em um certo sentido, produziu o próprio grupo⁹⁴ em um âmbito institucional. Assim, como afirmou Homi Bhabha, importante teórico dos estudos pós-coloniais, é preciso reconhecer a força da escrita e de seu discurso retórico “como matriz produtiva que define o ‘social’”. A textualidade não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito político pré-dado” (BHABHA, 1988, p. 48). Assim, deve-se ter em vista o potencial transformador contido no processo que se pretende de “reconhecimento” e que muitas vezes incorre no equívoco de buscar uma identidade e um território pré-existent:

⁹⁴ Se, no primeiro relatório, os autores afirmaram que não se tratava de um grupo quilombola, mas sim de famílias negras de trabalhadores rurais, no segundo relatório, reconheceu-se a autoidentificação como grupo quilombola e fundamentou-se sua reivindicação identitária a partir das referências sobre a região de origem do grupo. Com base na pesquisa feita pelo segundo relatório antropológico, impulsionou-se o retorno de quilombolas para Minas Gerais em busca de seus parentes e de mais informações sobre seus antepassados. Isto demonstra como os processos de escrita sobre o grupo repercutiram em sua própria dinâmica interna, de modo significativo, tendo em vista que a memória coletiva estava passando por uma adequação a este tipo de avaliação externa.

O que não pode ser deixado de lado é o caráter criativo e transformador deste processo, que tende a ser obscurecido quando se supõe que o “território” remete necessariamente a sentidos e usos do espaço preexistentes a ele. A própria noção de “reconhecimento” tende a favorecer tal interpretação, sugerindo que o que está em jogo é apenas a “formalização” ou “legalização” de um estado de coisas já existente. Ainda que fosse esse o caso, é preciso destacar também que tal “formalização” ou “legalização” implica em substanciais mudanças na dinâmica vital e social dos grupos envolvidos. Sem qualquer pretensão à exaustividade, poderíamos a esse respeito evocar apenas a intensificação da presença dos “mediadores” (lideranças de movimentos sociais e sindicatos, universitários, pesquisadores, funcionários do Estado e de ONGs) na vida cotidiana destas pessoas. No contexto da luta política, elas são obrigadas a se ver às voltas com dinâmicas que, se por um lado são positivamente avaliadas como indicadores da “políticação” ou “resistência” da “comunidade”, por outro são por elas mesmas contrapostas ao “sossego” ou “tranquilidade” que usufruíam nos momentos em que podiam manter uma maior autonomia perante as exigências e pressões do mundo “urbano” e/ou “letrado”. Note-se que nesse último caso estamos nos referindo tanto aos “inimigos” destes grupos como aos seus aliados, as ameaças oriundas dos primeiros muitas vezes tornando imperativo o estabelecimento e consolidação de relacionamentos com os segundos – frequentemente a partir de formas, práticas e linguagens que são mais familiares a estes mediadores do que àqueles que por eles “mediados”. Que as dificuldades decorrentes desses relacionamentos sejam desconsideradas em prol das vantagens deles originadas só confirma o que pretendemos argumentar aqui: para o bem ou para o mal, não se vive impunemente a luta política e as alianças vinculadas a ela, as marcas decorrentes de tal processo frequentemente se convertendo em marcos na história e memória dos grupos que optaram por – ou foram compelidos a – “se engajar” (GUEDES, 2013b p. 56-57).

Entre inimigos e aliados, o grupo quilombola Manoel Ciriaco dos Santos não viveu impunemente a sua opção pelo engajamento político. Parece que a primeira impressão de que o reconhecimento como quilombolas poderia representar um risco, como veremos abaixo, veio a se confirmar para eles com os desdobramentos conflituosos que se seguiram à presença do INCRA na comunidade (a partir da atuação da equipe que realizou o primeiro relatório “anti-antropológico”) resultando na perda de empregos nas propriedades vizinhas, no isolamento das famílias e na necessidade de receberem cestas básicas por falta de meios de sobrevivência. Com o segundo relatório antropológico, uma nova perspectiva se apresentou através da busca por informações que demonstrassem o vínculo da comunidade em Guaíra com sua região de origem em Minas Gerais. Essa pesquisa trouxe repercussões significativas não só no âmbito do procedimento do INCRA, pois ganhou dimensões profundas em termos emocionais, simbólicos e políticos para o grupo. É a partir dos questionamentos levantados pelo primeiro relatório e desta conflituosidade do processo de reconhecimento que os quilombolas, em Guaíra/PR, impulsionam-se para a busca de maiores informações sobre a trajetória histórica de seus

antepassados e reacionam os vínculos com a região de origem bem como com seus parentes em Santo Antônio do Itambé/MG, como analisaremos no último capítulo.

2.1 O AUTORRECONHECIMENTO COMO QUILOMBOLAS

O autorreconhecimento como quilombolas remete ao contato que as famílias tiveram com agentes do Estado que lhes apresentaram esta via de direitos no ano de 2005, a partir da visita de Clemilda Santiago Neto, professora de história e militante do movimento negro que, na época, trabalhava na Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED) e no Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM). O chamado “GT Clóvis Moura” foi criado por iniciativa do governo estadual⁹⁵, tendo atuado entre os anos de 2005 e 2010 enquanto uma equipe intersecretarial com o objetivo de realizar um “Levantamento Básico de Comunidades Negras do Paraná”⁹⁶, o qual teve importância fundamental no estímulo à certificação de grupos quilombolas no estado. Porém, como iremos analisar, o contato com agentes estatais, no caso da comunidade quilombola em questão, desde o primeiro momento, envolveu tensões e foi marcado pela desconfiança por parte dos quilombolas.

Os grupos sociais que foram identificados no levantamento do governo do estado, tendo em vista o objetivo de “*descobrir o Paraná Negro*”, poderiam ser classificados, segundo os membros do GTCM, em três categorias: *Remanescente de Quilombo, Negros Tradicionais ou Comunidade Negra*. (LEWANDOWISKI, 2009, p. 42; 50). Tais comunidades foram vistas pelo GTCM como “historicamente e até agora invisibilizadas e/ou suprimidas pelas diversas esferas do poder e da sociedade civil”, e, para superar tal situação, o levantamento visava “atingir objetivos mais imediatos: torná-las alvo de políticas públicas que estão sendo disponibilizadas a outras comunidades e segmentos sociais, em ação de inclusão social”⁹⁷.

O resultado da pesquisa apontava, em 2010 quando o grupo de trabalho foi extinto, para um quadro de trinta e seis comunidades quilombolas certificadas pela

⁹⁵ Resolução conjunta nº 01/2005, que inclui a Secretaria do Estado da Educação, Assuntos Estratégicos, Cultura, Comunicação Social e Meio Ambiente.

⁹⁶ O relatório final elaborado pelo GTCM está disponível em <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=69>. Acesso em 30/04/2014.

⁹⁷ Texto de apresentação que consta no site institucional do GTCM. Disponível em: <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=16>. Acesso em 17/02/15.

Fundação Cultural Palmares (FCP), vinte “comunidades negras tradicionais” ainda não certificadas e 32 (trinta e dois) indicativos da existência de outras comunidades no estado do Paraná (GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA, 2010: 17-21). Atualmente a Superintendência do INCRA no Paraná possui 37 procedimentos de regularização de territórios quilombolas abertos. Deste total, dez estão em andamento e cinco estão em processo de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), dentre os quais o da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos⁹⁸.

Durante o governo estadual de Roberto Requião (PMDB/2003-2010), levando em consideração o alinhamento com o governo federal de Luis Inácio Lula da Silva (PT/2003-2010), foi gerado, portanto, um momento propício para pautar a agenda pública com as questões relativas às minorias étnicas, com base em leis e decretos que inovaram no tratamento destas questões⁹⁹. Buscou-se, assim, sensibilizar os administradores em relação às demandas das comunidades quilombolas e dar apoio para que os próprios segmentos pudessem acionar, com a mediação do GTCM, as diversas secretarias de estado bem como os órgãos federais.

Quando a comunidade se auto-reconhecia como *remanescente de quilombo* o grupo de trabalho prestava uma *assessoria* para organização das associações de moradores, condição fundamental para abertura dos processos junto ao Incra, na construção dos estatutos e na eleição de uma diretoria. Quando escolhidas, as novas lideranças comunitárias passavam a ter contato intenso com a equipe do GT. A orientação era para que diante de qualquer dúvida ou problema o GT pudesse ser acionado para resolver (LEWANDOWSKI, 2009, p. 51).

Em relação à chegada de Clemilda – uma das principais protagonistas do processo de levantamento das comunidades pelo GTCM – e a como ocorreu o reconhecimento do grupo em Guaíra/PR, Eva (50), esposa de Joaquim (55) (portanto,

⁹⁸ As outras comunidades em processo de elaboração do RTID são Adelaide Maria Trindade Batista, em Palmas; Varzeão, em Doutor Ulysses; Serra do Apon, em Castro; e Mamãs, em Cerro Azul. Notícia disponível em <http://www.incra.gov.br/noticias/mesa-de-acompanhamento-da-politica-de-regularizacao-quilombola-e-instalada-no-parana>. Acesso em 24/02/2015.

⁹⁹ Dentre as principais normatizações estão a Lei 10.639/2003 (que inclui “no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”), o Decreto Federal 4887/2003 (que regulamenta o processo de titulação “das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos) e o Decreto Federal 6040/2007 (que “institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”), dentre outras regulamentações federais neste sentido.

nora de Manoel Ciriaco), contou-me sobre como ficaram surpresos com a visita de uma funcionária pública interessada na história do grupo:

Dandara: Como será que ela ficou sabendo de vocês mesmo?

D. Eva: Porque eu estudava aqui na escola com a Lucia, daí ela também trabalhava no negócio que a Clemilda trabalhava lá. Daí então ela falou que aqui ni Guaira tinha, ela achava que era descendente de escravo, era remanescente de quilombo. Daí ela mandou vim aqui, daí a Clemilda veio. Ela veio primeiro falar, daí depois a Clemilda veio. Acho que ela (Lucia) veio aqui, se era dois mil... ih, fazia tempo, nem lembrava disso mais. Daí foi, a Clemilda chegou aqui. Ninguém acreditava. E o Zé Maria falava assim “não, eles vão roubar de nós”. É (risos). “Nós nunca foi conhecido nesse lugar. Nós nunca foi reconhecido nesse lugar aqui. Nós sempre desprezado aqui. Como é que... domingo ainda! Ah, não acredito, ah não acredito”. (risos) Pegou a muletinha dele e foi embora pra casa. Não quis nada de jeito nenhum.

Dandara: E, antes da Clemilda, vocês não imaginavam que teriam direito?

D. Eva: Não, nós não imaginava não, que nós não sabia de nada... é... não falava nem nada disso aí.

As pessoas da comunidade não só ficaram surpresas com a chegada de Clemilda, como também desconfiaram de suas intenções, ainda mais porque ela chegou em um dia de domingo. Me contaram como desconfiaram até se ela era *do governo*, principalmente o “finado Zé Maria” que, na época, era a referência e a liderança da família, sendo o filho mais velho dentre os que permaneceram na comunidade. Ele resistiu muito até concordar em assinar os papéis que solicitariam o reconhecimento da comunidade como quilombola. Joaquim destacou como a postura do irmão foi enfática e estava legitimada na sua posição de autoridade:

Joaquim: Ai, uma hora ele falou com ela “é, eu fico muito emocionado, nós aqui nesse fim de mundo e vocês, que é pessoal do governo, veio procurar a gente, que nunca aconteceu isso”. Ele falou pra ela (risos). Aí, a hora que ela caçou, ele falou “Melhor ficar que eu vou embora agora, que o que meu pai deixou pra nós é mixaria e eu não quero perder e ninguém me faz eu assinar”.

A fala de Joaquim, em referência ao comentário de Zé Maria, indica uma sensação de invisibilidade e abandono por parte do Estado para com estas famílias, o que é reforçado, na leitura dos membros do grupo, pela condição histórica de exclusão e opressão do negro no Brasil. Se esta percepção poderia ter sido alterada com o processo de reconhecimento do grupo como quilombola, percebe-se, no entanto, que o Estado, entendido como figura abstrata dissociada de seus agentes

específicos – com os quais, em alguns casos, é possível estabelecer relações de confiança e amizade – continua apresentando posicionamentos dúbios e não dignos de confiança. O Estado, de alguma forma, segundo Adir, se isentaria diante do fato de que os quilombolas têm ainda que *correr atrás* de direitos que deveriam lhes ser garantidos prontamente, tendo em vista a história de opressão a que vem sendo submetidos. Para conquistar algum direito, com muita luta e paciência, sentem-se reféns dos labirintos burocráticos e hierárquicos de procedimentos, instruções normativas, leis e barganhas políticas.

Joaquim, Eva e Adir me relataram como foi conturbado este contato inicial com agentes do Estado. Zé Maria pediu, inclusive, para que Adir solicitasse à Clemilda o seu crachá, comprovando que ela era funcionária pública. Esta desconfiança em assinar os papéis que solicitariam o reconhecimento da comunidade como quilombola parece decorrente do risco de expropriação por eles percebido, bem como aponta para a dificuldade de domínio do mundo documental pelos membros do grupo¹⁰⁰. Fala, também, sobre o processo de exclusão e sobre como o grupo o percebe, já que, se estar invisível era algo que confirmava a situação periférica em que viviam, por outro lado, a visibilidade também é percebida como um risco¹⁰¹. No entanto, Zé Maria foi depois convencido e assinou o documento que subsidiou a elaboração da “Certidão de Auto-Reconhecimento”, expedida em 02 de outubro de 2006. Em 2007, o grupo funda, com auxílio do GTCM, a Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA).

Antes disso, eles desconheciam que esta identidade era reconhecida e garantida pelo Estado, bem como desconheciam as nomeações de “quilombolas” ou “remanescente de quilombos”, às quais irão paulatinamente conferir significado com base na releitura de sua própria história. Neste sentido,

A noção de “remanescente” como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento, e também a de “quilombo”, como unidade fechada, igualitária e coesa, tornou-se extremamente restritiva. Mas foi principalmente porque a expressão não correspondia à autodenominação destes mesmos

¹⁰⁰ No caso da Comunidade Quilombola Água Morna, localizada em Curiúva/PR, por exemplo, o relatório antropológico relata como eles foram enganados por parente próximo que pediu que assinassem documento que foi posteriormente utilizado para a expropriação de uma área do grupo (PORTO, 2012, p. 61-62).

¹⁰¹ O fato também de se tratar de um grupo com nível baixo de acesso à educação formal reforça esta dificuldade em lidar com a documentação, principalmente concernente à terra. Este quadro está sendo modificado na geração de jovens hoje, os quais têm condições de terminar o ensino médio e até o ensino superior começa a ser acessado.

grupos, e por tratar-se de uma identidade ainda a ser politicamente construída, que suscitou tantos questionamentos. De saída, exigiu-se nada mais que um esforço interpretativo do processo como um todo por parte dos intelectuais e militantes, bem como das próprias comunidades envolventes, e sem o qual seria impossível a aplicabilidade jurídica do artigo (LEITE, 2000, p. 341).

A experiência que meus interlocutores(as) possuíam de uma “trajetória histórica própria” vinculada à “resistência à opressão histórica sofrida”, conceitos da definição de quilombo trazida pelo Decreto 4487/2003 (que regulamenta o processo de titulação quilombola), ficava restrita enquanto objeto de introspecção interna ao grupo. Isto porque tal afirmação, segundo eles, seria percebida como motivo de escárnio e de discriminação por parte das outras pessoas da região¹⁰². É através de uma rede de mediadores, como o GTCM, organizações governamentais, não governamentais e movimento negro, que o “processo de reconhecimento” é estimulado no Paraná e neste caso específico.

Na fala dos irmãos Adir e Joaquim, atualmente presidente e vice-presidente da Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA), aparece este sentimento de que, se comentassem sobre sua história antes do processo de reconhecimento como quilombolas, ninguém iria acreditar neles e seriam alvo de ridicularização:

Dandara: Mas essa história da origem do Manoel Ciriaco, lá de Minas, que tinha descendência de ex-escravos, isso tudo, era todo mundo que conhecia ou era só alguns que sabiam dessa história?

Adir: Você fala a população?

Dandara: Não, vocês da família mesmo.

Adir: Nós já sabia...

Joaquim: E muitos aqui sabia também que meu pai falava, né, com os italiano aqui... que eles... Mas eles não ligava.

Adir: Mas era coisa que nem eles mais, falava assim “que vão buscar nada de história deles nada, atrás nada”. Chegaram, contaram o que eles passaram quando chegaram aqui, que teve dificuldade, que vieram de um lugar lá onde teve escravo isso e aquilo outro. Mas quem que ia ligar nisso? Nem nós mesmos. Nós aprendemos com nossos pais, nossos avós, nossa mãe, sim, nossa história que nós não podia pronunciar pra ninguém. Ia falar pra quem? Dizer pra quem isso aí? E quando surge isso nos pega também de surpresa. E aí você vai falar o quê? Vai divulgar o quê? Quem que vai acreditar em você? Não é difícil? E é isso aí...

¹⁰² Sobre o tema da introspecção acerca da identidade ver o caso do grupo indígena Caxixó de Minas Gerais (SANTOS; OLIVEIRA, 2003, p. 22).

Nesta fala de Adir e Joaquim, é relevante notar a diferença entre o que é entendido como um silenciamento sobre o passado em contraste com um processo de esquecimento (PORTO, 2013b, p. 175). É a partir do momento em que se encontra uma possibilidade de escuta, que a memória passa a ser pronunciada publicamente. Até então, estava contida como algo indizível, pois só fazia sentido enquanto processo de transmissão de memória interno à família (POLLAK, 1989, p. 09). Há uma polarização, portanto, entre um passado de silenciamento e um presente de pronunciamento, que aparece como um princípio de operação na forma como percebem a relação deles com o contexto mais amplo no qual se inserem. Poderem ser ouvidos como narradores legítimos de sua própria história, por meio deste novo contexto de reconhecimento pelo Estado, é um ganho que transcende as questões jurídicas e políticas na medida em que representa para eles uma valorização e um reconhecimento da necessidade de reparação da opressão sofrida.

Esta fala também aponta para a expectativa que a comunidade tinha frente à produção do primeiro relatório de que sua história seria registrada e reconhecida, além de significar um marco para a possibilidade de conquista de direitos que os empoderaria diante do contexto local adverso. Como veremos adiante, foram muitas as dificuldades que tiveram para lidar com o fato de sua identidade ter sido negada oficialmente por um antropólogo, bem como com os conflitos gerados a partir dos desdobramentos do procedimento que tramita no INCRA¹⁰³.

O registro da história comum dos membros da comunidade deu um novo status à memória coletiva e àqueles que são vistos internamente como os guardiões destas histórias. Os elementos pré-existentes da memória passam a ser mobilizados de formas específicas, tendo em vista que é o Estado quem estabelece os critérios normativos que funcionarão como modelos a partir do qual a população passa a se pensar em termos de identidade objetivada conceitualmente, o que se fará por meio de mediações e modulações (MARCUS, 1991)¹⁰⁴.

¹⁰³ Este impasse vivido pelo grupo aponta para a “dificuldade de identificar os sujeitos do direito e suas complexas demandas”, bem como “as tensões entre as conceituações histórica, antropológica e jurídica de quilombo” (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 12), sobre as quais, no entanto, não iremos nos aprofundar neste trabalho.

¹⁰⁴ Interessante observar o deslocamento semântico, no que tange estas modulações do Estado, que foi ocorrendo “realizado tanto por agentes estatais quanto por membros do movimento social e representantes do meio acadêmico - em que os “remanescentes de comunidades de quilombos” passam a ser definidos como “comunidades remanescentes de quilombos” e, no momento seguinte,

O clássico estudo de Halbwachs sobre a memória coletiva demonstra como, apesar da aparência de experiência individual, a memória só é possível por meio das relações sociais de interação enquanto fenômeno coletivo. Assim, a duração de uma memória estaria limitada à duração do grupo no âmbito do qual tais lembranças foram geradas e, enquanto fenômeno construído coletivamente, também está sujeita a transformações. Dentro destas dinâmicas, o autor ressalta a existência de pontos de referências comuns que formam um núcleo resistente, relativamente invariável, um fio condutor de acontecimentos-chaves (HALBWACHS, 2003, p. 35).

No caso do quilombo de Guaíra, enquanto “comunidade de lembranças” (HALBWACHS, 2003) que gera o sentimento de pertencimento, de identificação e aglutinação entre seus membros, este fio condutor passa pelo compartilhamento da memória das dinâmicas de movimento e fixação das famílias. Este movimento inicia-se a partir do que podemos chamar de um “lugar formador de memória” (POLLAK, 1992, p. 203): a região de origem do grupo. Mesmo fora do espaço-tempo da vida da comunidade no Paraná, esta referência é fundamental para a identidade do grupo, a partir da qual se contextualiza a memória herdada dos antepassados em continuidade com a construção da autoimagem do grupo no presente. A origem mineira assume, então, uma dimensão mítica, pois seu significado é ampliado e formalizado de modo simbólico como autorrepresentação partilhada pelo grupo (PORTELLI, 1998, p. 120).

A memória coletiva do grupo quilombola, como vimos no primeiro capítulo, foi reorganizada discursivamente a partir do autorreconhecimento identitário, de modo que pudessem se tornar testemunhas contra o “esquecimento compulsivo” da sua própria trajetória histórica (CONNERTON, 1999, p. 17). A organização política do grupo como quilombolas foi fundamental para a preservação do que podemos chamar de “memórias subterrâneas”, as quais são majoritariamente reproduzidas pela oralidade e, “como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória Oficial’, no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p. 05).

A percepção de um passado comum em relação ao qual se destacam as histórias contadas pelos mais velhos sobre o sofrimento que viveram em Minas Gerais, com a memória de ascendentes que foram escravizados, integra-se à busca por uma nova possibilidade de reprodução do grupo por meio dos deslocamentos, a

"comunidades quilombolas", apontando para a modificação conceitual ocorrida (...)" (PORTO, KAISS; COFRÉ, 2012, p. 41)

percepção da distintividade cultural enquanto grupo negro rural vítima de preconceito racial e religioso em Guaíra/PR, bem como a perspectiva da reelaboração de um futuro comum com acesso a direitos historicamente negados mobilizam, dentre outros fatores, este processo de etnogênese.

2.2 O PRIMEIRO RELATÓRIO “ANTI-ANTROPOLÓGICO”

Quatro anos depois do início do processo de contato com agentes externos e do autorreconhecimento da comunidade como quilombola, em 2009 e 2010, foi realizado o primeiro relatório de cunho antropológico, dentro do procedimento de titulação territorial da comunidade quilombola em Guaíra, de responsabilidade do INCRA¹⁰⁵. O posicionamento dos autores defendido no documento, no entanto, negou que esta comunidade em Guaíra/PR seria um grupo quilombola, entendendo que se tratava de uma família negra de trabalhadores rurais e que o grupo estava construindo recentemente esta identidade de modo vinculado com o interesse de garantia de direitos, concluindo que

“O que se percebeu por intermédio da pesquisa é que a identidade quilombola é algo novo entre as pessoas e que ainda esta (sic) em processo de formação, não estando presente no pensamento coletivo, é como se os membros da auto denominada (sic) comunidade Negra estivessem aprendendo a ser quilombolas” (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1521 [p. 111]).

Como já citado, o primeiro relatório foi fruto de um convênio entre o INCRA e a UNIOESTE. Conforme a legislação, quando não dispuser de profissional em seu quadro para a realização do relatório antropológico, o INCRA poderá realizar contratações. Junto com Antônio Pimentel Pontes Filho, antropólogo responsável pela equipe, também participaram da pesquisa mais um mestre em antropologia, Roberto Biscoli, e duas auxiliares de pesquisa graduandas da UNIOESTE¹⁰⁶. A última versão do relatório apresentada pelo antropólogo responsável – depois dos pedidos de

¹⁰⁵ Percebe-se como o desdobramento do procedimento no INCRA demonstra como este órgão não tinha ainda uma compreensão amadurecida sobre como lidar com as questões antropológicas, tendo deixado que o primeiro relatório fosse concluído, com suas graves consequências para o grupo quilombola, para apenas depois de sua finalização o avaliar como insuficiente tecnicamente e o retirar do procedimento de titulação da comunidade.

¹⁰⁶ Neste convênio com a UNIOESTE foi produzido mais um relatório antropológico, de responsabilidade do mesmo antropólogo, na Comunidade Quilombola Maria Adelaide Trindade Batista, localizada no Município de Palmas/PR, o qual também não foi aprovado.

adequação solicitados pelo INCRA, os quais foram em grande parte desconsiderados – era composta de cento e trinta e quatro páginas, organizadas nas seguintes partes, sobre as quais destacamos alguns pontos principais:

- (1) Introdução: os autores do relatório trazem um debate sobre o conceito de quilombo e se posicionam no sentido de que o critério de autoatribuição não é compatível com a perspectiva relacional de etnicidade, a qual entenderia os grupos étnicos como constituídos em relação por meio das fronteiras. O relatório afirma que esta abordagem pressupõe que deva haver o reconhecimento também pelos “outros” de que o grupo que se autoidentifica apresenta uma identidade diferenciada, em um processo de “hetero-identidade”. É segundo esta perspectiva, reconhecida por eles mesmos como incompatível com o critério de autoatribuição, que estão embasadas suas análises no relatório. Trazem também uma série de informações sobre o processo de elaboração da pesquisa, elencando, ao longo de quinze páginas, cada uma das entrevistas realizadas, bem como demais atividades da equipe, desde ofícios, e-mails, visitas, destacando inclusive os contatos externos aos membros do grupo que foram realizados. Comentam sobre o conflito desencadeado durante a pesquisa, mas se isentam de qualquer responsabilidade em relação aos acontecimentos;
- (2) “A auto denominada (sic) comunidade negra Manoel Ciriaco dos Santos”: pelo próprio título atribuído ao segundo capítulo do relatório, recusam a denominação de “quilombolas” e parecem estar denunciando, em uma negação dupla, o processo de autorreconhecimento da comunidade como ilegítimo. Apresentam uma análise sobre os membros da comunidade como se este pertencimento estivesse restrito às pessoas que estão indicadas no estatuto da Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA). Trazem, também, uma descrição das famílias que moravam na área na época;
- (3) “Guaíra – Paraná, descrição sobre a região”: retomam o processo histórico de colonização da região. Depois analisam o histórico de constituição do que chamam “Comunidade de Maracaju dos Gaúchos”, atribuindo ao bairro rural também um sentido de grupo e de relações de pertencimento

em equiparação com a autodenominação como comunidade por parte dos quilombolas. Afirmam que as áreas adquiridas pela “família Santos” não constituem um território quilombola pré-existente e que o levantamento realizado pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) careceu de “critérios antropológicos”;

- (4) “Trajetória histórica da auto denominada (sic) comunidade negra Manoel Ciriaco dos Santos”: analisam os relatos dos membros da comunidade sobre sua trajetória histórica de fixação em Guaíra/PR, mas o fazem de modo a desvalorizar a memória e as informações trazidas, que são entendidas pelos autores como insuficientes ou improcedentes ao serem, por exemplo, cotejadas com dados repassados pelos vizinhos. Afirmam que não houve segregação racial na constituição do bairro rural e que não existiria preconceito por parte dos vizinhos, acusando, ao contrário, os membros da comunidade de serem preconceituosos em relação aos “italianos”;
- (5) “Caracterização atual da auto denominada (sic) comunidade negra Manoel Ciriaco dos Santos, sua organização espacial e social”: apresentam uma descrição da comunidade, destacando as políticas públicas e os cursos a que passaram a ter acesso, bem como as atividades de cultivo e criação de animais. Afirmam haver um sentimento de propriedade e de posse particular por parte dos membros da comunidade que não se organizaria por dinâmicas propriamente comunitárias. Concluem que os moradores da comunidade não se diferenciam em suas práticas de seus vizinhos. Trazem informações genéricas sobre “papéis sociais” entre os seus membros e também sobre religião;
- (6) “Re-construção (sic) de uma memória e de uma identidade sociocultural”: defendem a perspectiva de que deve ser alcançada uma objetividade etnográfica e afirmam, neste sentido, que o processo de construção da identidade étnica do grupo seria recente e giraria em torno de uma finalidade política, a partir do contato do grupo com agentes externos, com o objetivo de criar uma distinção “nós” e “eles”. Os autores afirmam que tal identidade está baseada em suposições de uma origem e de antepassados que teriam sido escravos. Defendem que se há preconceito

no âmbito da relação com os vizinhos é um preconceito mútuo e concluem dizendo que a “auto denominada comunidade negra” (sic) não apresenta os sinais diacríticos que “deveriam” os diferenciar;

(7) “Resultado da perícia”: por fim, asseveram que apesar de terem partido da categoria do autorreconhecimento entendem que não há território quilombola a ser indicado, pois a equipe de pesquisa “constatou” que eles seriam apenas herdeiros de uma propriedade e que, portanto, “possuem relações comuns ao mundo rural”, não havendo um território quilombola pré-existente.

(8) Bibliografia e anexos.

Para analisar os argumentos apresentados por este relatório “anti-anropológico” é importante, primeiramente, trazer algumas reflexões dos quilombolas em relação à forma como foram conduzidos os trabalhos pela primeira equipe de pesquisadores.

Joaquim: Os antropólogos que eles arrumaram, Dandara, eu falei assim “vocês tinha que arrumar uns antropólogo que sabia fazer antropologia. Os antropólogos não ficavam com nós aqui. Era duas horas, três horas por dia só, vinha e voltava rápido, nós desconfiou dos antropólogo. Aí nós tava lá dentro de Guaíra e eles trataram com o Adir que era pra nós encontrar que eles ia pegar cópia do certificado da comunidade. Nós tá esperando e “nós tamo chegando, tamo chegando” e não chegava. Aí tinha esse advogado que é vizinho nosso aqui que mora lá em Guaíra. Daqui a pouco ele vem e vem os dois antropólogos de lá pra cá, no escritório dele, e nós tava em frente a prefeitura que é pertinho. Aí eles chegaram “é, mas nós não pode ficar aqui que a turma tá de zóio em nós que não sei que lá”. Pegou a cópia da nossa mão e despediu de nós “Nós tem que vazar embora”, “então tá bom”. Mas a gente não é tanto besta, né, aí nós pensamos “sabe de uma coisa, vou dar uma volta na rua aqui pra ver se eles foram embora mesmo”. Nós damo a volta na rua, eles lá no advogado, e tinha ido embora. Aí, tudo que eles falavam no rádio, o advogado tava sabendo que era representando os agricultor, né. Ele tava sabendo tudinho. Mas quem tá passando informação? ... é os antropólogos. Menina, nós teve raiva, lá em Toledo na Universidade, eles chamaram pra nós pra ter uma reunião (...). Quando esse antropólogo começou a falar, eu falei com eles assim “vocês pensa que nós é tão besta? Tão besta não é, nós é da roça, não temo estudo, não temo a linguagem que vocês fala, mas você lembra aquele dia que vocês tava em Guaíra? Vocês dando nó em nós, falando que ia embora se vocês tava lá junto com o advogado e tudo ele tá sabendo o que vocês tava fazendo”. E eu falei “a antropologia de vocês é fraca. Eu não entendo de antropologia, a antropologia de vocês é fraca”. Eu falei “vocês fica sabendo” - e tava gravando e filmando – “vocês tão fazendo antropologia de cem quilômetros de distância, cem quilômetro”. Aí o reitor da universidade abanou a cabeça. Aí eu falei “vocês não fizeram nada, vocês não fizeram nada, nada”.

Percebe-se que a crítica que Joaquim faz inicia-se com uma responsabilização do INCRA, pois foram eles que “arrumaram” estes antropólogos para fazer o estudo. Interessante observar, neste sentido, que Antônio Pimentel Pontes Filho, o pesquisador responsável pelo estudo, não tinha experiência com grupos etnicamente diferenciados, sendo que suas pesquisas de graduação e mestrado giravam em torno de questões relacionadas à antropologia da religião, com foco na organização da Igreja Católica. O INCRA, com uma gestão burocratizada e impessoal, apesar de ter tido acesso a versões preliminares do relatório que iam abertamente de encontro ao critério da autoatribuição, não evitou, contudo, que um relatório final - depois considerado pelo próprio INCRA como de “baixa qualidade” – fosse incorporado ao procedimento da comunidade. Apenas depois da não aprovação da versão final pelo INCRA, encaminharam-se as medidas administrativas para finalizar o convênio com a UNIOESTE por meio de um procedimento separado, ainda em trâmite, no qual passou a constar o primeiro relatório “anti-anropológico” (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33), retirado do procedimento de regularização do território da comunidade (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46).

A partir da fala de Joaquim citada acima, é possível também entender qual o lugar que a relação com os antropólogos passa a ocupar no discurso dos quilombolas, sistematizada na indicação de três momentos centrais. O primeiro momento diz respeito à constatação da falta de contato da equipe de pesquisa com o grupo, já que não estavam presentes na comunidade durante um período de tempo considerado satisfatório pelos quilombolas. A permanência em campo é tida, portanto, como um critério determinante para a antropologia, inclusive na visão das lideranças quilombolas. O segundo momento central apresentado por Joaquim diz respeito à percepção de que haveria um vínculo dos pesquisadores com os proprietários vizinhos, o que lhes causou revolta dada a mobilização agressiva desencadeada contrariamente ao trabalho do INCRA na localidade. Assim, a leitura que Joaquim faz em relação ao resultado do relatório passa pela percepção de um compromisso direto dos antropólogos com os proprietários vizinhos. O terceiro momento é quando Joaquim destaca a possibilidade de uma reação bem-sucedida do grupo, em uma reunião realizada na UNIOESTE. Nesta oportunidade, eles verbalizaram publicamente esta insatisfação com o trabalho produzido e questionaram os

antropólogos diretamente sobre o que consideraram ser uma “antropologia de cem quilômetros de distância”, destacando a importância que dão à relação de proximidade e confiança que não se estabeleceu em nenhum momento com esta primeira equipe.

A dificuldade de comunicação foi outro ponto destacado por Joaquim, o que se configura em um problema muito sério e limitador em uma pesquisa antropológica, ainda mais quando se trata de um estudo sobre a reivindicação territorial do grupo.

Adir: E depois lá em Cascavel dizer pra nós assim “pelo que nós pesquisamos vocês durante esse tempo vocês é uma comunidade igual à comunidade de Maracaju, não tem diferença nenhuma. Vocês não são quilombola” (...).

Joaquim: O que os outros plantava nós plantava também. Eu falei assim “Oh, nós planta pimenta, nós planta taioba, nós planta inhame. Você viu os italianos se eles têm inhame plantado, tem taioba, tanta coisa, se eles tem?” ... aí ele diz que é tarde.

Adir: Eu mostrei pra eles o que nós cultivava... eu falei “ó a nossa história, professor Antônio, você pode prestar atenção da nossa história. Nós, nossos antepassados vieram da África trazido pra um solo brasileiro, trabalharam como escravo, cara!

Joaquim: Eles falaram isso lá em Cascavel, só que em Toledo eles mudaram.

Adir: “Ajudar a construir esse país, só isso já chega, não precisa de mais nada. Só a nossa cor já nos identifica nós mesmo, a nossa escravidão no passado. Será que pra você que é um professor, um doutor, vem falar isso?”

O depoimento acima sintetiza a concepção de que o fato de serem da cor negra já demonstra a descendência de africanos escravizados. Esta compreensão, identificada no plano étnico-racial, correlaciona parentesco com traços fenotípicos e expressa “as propriedades primordiais elegidas para a construção de uma memória das ‘origens’, remetida à experiência comum do cativo” (RUBERT; SILVA, 2009, p. 269). A fala aponta também para a percepção dos sujeitos quilombolas em relação à valorização das diferenças entre eles e os proprietários vizinhos, sendo que os sinais diacríticos destacados por Joaquim se referem aos tipos de alimentos cultivados pelo grupo quilombola. As diferenças se expressam, além disso, no lugar social dos quilombolas em contraste com o lugar dos antropólogos: de um lado, a experiência histórica de opressão, a autoidentificação que começa pela cor da pele, a afirmação de uma cultura própria e distinta e de uma relação específica com uma base territorial, de outro, pesquisadores de uma elite (branca), “um doutor”, que, mesmo antropólogo, desconsiderou a percepção do grupo sobre sua própria história quando deveria ter pelo menos buscado compreendê-la.

O fato de as famílias que se autodefinem como quilombolas não terem um vínculo ancestral com aquele território por serem provenientes de outra região, bem como o fato de serem donos da área que ocupam em Guaíra/PR foi interpretado pelo primeiro relatório como um fator de descaracterização de sua “quilombolidade”. A conquista do acesso formal à terra por estas famílias, superando todo um contexto de exclusão territorial da população negra, foi entendida como um critério para negar o reconhecimento do direito de ampliação deste território, considerado como condição fundamental pelos quilombolas para viabilizar a sobrevivência do grupo. Este tipo de compreensão por parte dos autores do relatório evidencia uma certa expectativa de que a condição de estar à margem do sistema formal de propriedade seria um índice da legitimidade da reivindicação de direitos territoriais quilombolas.

As propriedades adquiridas na comunidade de Maracajú dos Gaúchos pela família Santos, por meio de Seu Manuel, não caracterizam um território pré-existente, nem se justifica o pedido pelos membros desta comunidade ou de sua representante coletiva ACONEMA, de uma expansão territorial (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1466 [p. 56]).

Tal perspectiva que parte da ideia de um território ancestralmente ocupado desconsidera o fato de que “por sua mesma estrutura e mobilidade, os quilombos não permitiram uma continuidade da ocupação da terra e, sobretudo, não deixaram restos arqueológicos ou provas documentais” (MALIGUETTI, 2000, p. 102) (tradução minha). É muito difícil encontrar provas factuais da existência de quilombos históricos e praticamente impossível provar que o lugar e a terra onde as comunidades quilombolas vivem hoje sejam os mesmos em que originariamente se formaram. Este tipo de comprovação fática não é exigido pelo Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento de titulação atualmente em vigor. Em seu artigo 2º, considera como “remanescentes das comunidades dos quilombos” 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”. Em relação à territorialidade afirma, no §2º do mesmo artigo, que “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

Não há, na legislação, portanto, a imposição de uma noção de verdadeiro ou falso a partir da ideia de prova histórica em relação às narrativas daqueles que se autodefinem como quilombolas. No entanto, a utilização de argumentos de ordem histórica se torna o padrão de persuasão discursiva, de modo mais amplo, na produção de relatórios antropológicos sobre grupos quilombolas, adotando lógicas e linguagem próprias às instâncias do Estado, pautadas em critérios de verdade, para ganhar eficácia:

(...) os laudos sobre remanescentes de quilombos são produzidos quase invariavelmente – com maior ou menor competência, clareza e elaboração por parte dos seus autores – lançando mão de argumentos históricos. Assim, ao ser expulsa pela porta, a história retorna pela janela numa versão ingênua e positivista, quando não simplesmente hipotética (ARRUTI, 2005, p. 24).

A postura analítica defendida pelo primeiro relatório “anti-anropológico” aponta para a supremacia de instâncias externas de legitimação e a desconsideração do ponto de vista da comunidade, o que se expressa, por exemplo, na busca por comprovações históricas. Deste modo, emprestam “às identidades sociais substância e permanência”, buscando no passado uma continuidade linear com as dinâmicas do presente e, assim, desconsideram as “categorias e práticas nativas da construção simbólica do grupo e de sua atualização por meio de ações sociais” (OLIVEIRA FILHO; SANTOS, 2003, p. 116-131), que são o vetor da elaboração de laudos periciais antropológicos. Ignorando o processo contínuo de produção de fronteiras sociais, o relatório, em um tom de autoridade, afirma que se “constatou”:

(...) com relação à presunção de ancestralidade da Família Santos, primeiro, não há nenhuma memória sobre escravidão na região em que vivem hoje; segundo, que eles mesmos não descrevem essa ancestralidade como sendo do local onde estão, pois se dizem filhos de mineiros (e, por exemplo, o mineirismo, a mineiridade são demonstrados pela culinária que praticam, pelo que cultivam em suas hortas, dentre outros aspectos (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1528 [p. 118]).

Este tom objetivista perpassa todo o relatório e se amplifica no uso de expressões como “comprovação documental”, “informação confirmada”, “comprovação por meio de pesquisa histórica”, assim como o uso dos verbos como “constatou-se” e “verificou-se”, entre outras construções discursivas este mesmo padrão. Além disso, ao longo do texto, os autores expressam de maneira reiterada as

suas desconfianças em relação à legitimidade das fontes orais¹⁰⁷. Estas posturas estão todas articuladas em uma certa visão do que seria o critério antropológico de pesquisa enquanto conhecimento técnico e científico e o papel do antropólogo como “pesquisador-censor” em sua abordagem essencialista da identidade étnica (MELLO, 2012, p. 44), como fica evidenciado neste trecho do relatório:

Como apontam diversos autores e estudos antropológicos a antropologia se baseia nas etnografias feitas e estas não são apenas subjetividade dos autores e/ou um amontoado de dados, mas sim uma compreensão objetiva, com argumento de objetividade etnográfica, sobre um problema social posto para estudo. Assim não se incorre em um jogo de versões sobre um fato e/ou mera disputa de opiniões. (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1511 [p. 101])

Dentro desta visão de uma pretensa “objetividade etnográfica”, os autores do relatório entendem que têm como atribuição averiguar a existência ou não de uma comunidade quilombola. Apesar de afirmarem reconhecer e operar a partir do conceito de autoidentificação que está previsto na legislação nacional, não a incorporam como premissa teórica e etnográfica. No início do relatório, há uma tentativa de justificar a não adesão completa ao critério da autodefinição com o argumento de que este seria insuficiente para definir a identidade do grupo, devendo ser complementado por uma noção heteroidentidade que torna necessário o reconhecimento exterior de que se trata de um grupo percebido como distinto em uma relação entre “nós” e “eles”.

No Decreto 4887 fica claro que os critérios a serem reconhecidos pelo governo federal são o de auto-atribuição, contrastando com a perspectiva antropológica interacionista relacional, pois esta trabalha com o processo de construção da identidade onde a categoria do “nós” constrói-se na relação com a categoria do “eles”, não existindo uma hétero identidade (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1422 [p. 12]).

É possível perceber por meio de uma análise sistemática de todo o texto do relatório que houve um uso instrumental e distorcido da teoria da identidade

¹⁰⁷ Como observa Alessandro Portelli, em seu livro “Ensaio de História Oral”, os documentos são envolvidos por uma “presunção de verdade que uma certa historiografia atribui às fontes escritas consagrando-as com o nome de documentos”. Trata-se da historiografia do século XIX que tomou o documento como uma realidade, sem perceber, no entanto, que eles estão também permeados pela ideologia, pelos sonhos e pela subjetividade de quem os escreve. Esta corrente historiográfica teve forte influência na atribuição de superioridade das fontes escritas sobre as fontes orais, o que se percebe claramente no âmbito do direito e, mais especificamente, nos processos judiciais e administrativos (PORTELLI, 2010:68).

contrastiva proposta pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth. Ao contrário do que afirmado no trecho acima, foi a partir das contribuições deste autor que processos de autoatribuição passaram a ser considerados como centrais no estudo dos grupos étnicos, bem como no modo de constituição dos próprios limites sociais do grupo com relação a outros grupos. No caso das comunidades quilombolas, segundo os desdobramentos das análises desta tradição teórica, o reconhecimento destes grupos não deve partir de “uma lista de traços de natureza racial ou cultural, originada da interpretação historiográfica sobre os quilombos da colônia ou do Império” (ARRUTI, 2006, p. 39-40). Contraditoriamente, é a partir de uma tal lista que os autores do relatório parecem estabelecer os parâmetros para embasar a pretensa “objetividade etnográfica” que reivindicam.

Esta contradição fica evidente, por exemplo, no argumento desenvolvido a respeito da existência ou não dos “sinais diacríticos que deveriam os diferenciar dos seus vizinhos” e, em não os constatando, concluem que fica “evidente sim os sinais diacríticos que os igualam no seu modo de ser dos demais moradores da comunidade Maracaju dos Gaúchos” (grifo meu). Esta utilização da ideia de fronteira entre “nós” e os “eles” parece ter sido acionada, ao longo do texto, para justificar a opção pela realização de um trabalho de campo – que consideram amplo, neutro e mais aprofundado – no qual estabeleceram contato efetivo de pesquisa com pessoas “da comunidade negra, da comunidade de Maracaju dos Gaúchos e da cidade”¹⁰⁸.

Com relação à ideia de que a “auto-identidade, que é definida por si mesma” dependeria de uma “hetero-identidade que é definida pelos outros”¹⁰⁹, argumentam:

Compreende-se que a identidade é sempre contrastiva, relacional, e situacional, focando essa fronteira entre o “nós” e os “outros”, se procurou dar voz ao entorno da auto denominada comunidade Negra, moradores de origem étnica italiana, alemã, portuguesa, ou então mineiros, gaúchos, paulistas, paraibas..., pois a equipe de pesquisa entendeu que devia observar como os grupos se vêem e são vistos uns pelos outros (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1518 [p. 108])

A despeito, novamente, de afirmarem que “privilegiaram a metodologia participativa, a qual prevê a incorporação de saberes e perspectivas locais em todas as etapas do estudo”¹¹⁰, em muitos momentos do relatório a fala dos quilombolas são

¹⁰⁸ Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1438 [p. 28].

¹⁰⁹ Idem, p. 1519 [p. 109].

¹¹⁰ Ibidem, p. 1426 [p. 16].

questionadas, ao passo que à versão dos proprietários vizinhos é atribuída legitimidade, considerando que, esta sim, poderia ser comprovada documentalmente. Essa adesão ao discurso dos proprietários do entorno foi utilizada como argumento comprobatório da não existência de segregação racial por parte da “Sociedade Agro-Pecuária Maracaju LTDA”, que teria vendido os lotes indistintamente, inclusive para Manoel Ciriaco.

Assim, esta pretensa ausência de discriminação formal ganha destaque no texto enquanto o sentimento de discriminação vivenciado pela comunidade quilombola é desqualificado. Os autores afirmam, por exemplo, que “a equipe de pesquisa constatou através das falas da família Santos a existência de um auto-isolamento, motivado pela pobreza e timidez”¹¹¹. O fato de ter ocorrido um casamento entre a enteada de Adir, Juliana (que não tem vínculo de parentesco com o grupo e que poderia ser considerada apenas como “morena”, na classificação interna¹¹²) com um dos descendentes dos italianos é considerado pelos autores como uma prova de que não haveria preconceito racial por parte dos “italianos”. Por outro lado, identificam uma fala “generalista e preconceituosa” da parte de Zé Maria:

José Maria Gonçalves relata que “os italianos sempre quiseram comprar as nossas terras, queriam afastar a gente daqui porque somos pretos”. Tal fala chamou a atenção da equipe de pesquisa, pois, desde o primeiro dia de pesquisa de campo se sabia que Juliana, enteada do Adir Santos, pertencente a auto denominada comunidade Negra Manoel Ciriaco dos santos é casada com Fabio Graciano, filho de Paulo. Um casamento entre negros e “italianos” desabona a fala generalista e preconceituosa exposta por José Maria (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1473 [p. 63]).

Argumentam também que puderam observar um preconceito por parte da própria comunidade Manoel Ciriaco em relação aos seus vizinhos, aos quais denominariam como “italianos”, “alemães”, “ratos brancos”, entre outros termos. Buscam atribuir, assim, uma equivalência entre os dois lados, desconsiderando a percepção quilombola de uma desigualdade de poder e oportunidades entre brancos e negros. Os quilombolas afirmam, neste sentido, que sempre trabalharam para esses proprietários em relações informais de trabalho, como por meio de diárias, situações

¹¹¹ Ibidem, p. 1520 [p. 110].

¹¹² Depois que a enteada de Adir se casou com o filho de um agricultor do Maracaju dos Gaúchos, descendente de italianos, rompeu com a comunidade, inclusive tendo agredido verbalmente sua mãe e condenando a reivindicação do grupo.

nas quais eles lhes pagavam o quanto desejavam. Além disso, sentem-se alvo de racismo em diversas situações ao longo de anos, como já apontamos nas falas ressaltadas no primeiro capítulo.

No âmbito desta descaracterização da comunidade produzida pelo documento – que parece funcionar mais como um contra-laudo ao fundamentar-se na “hétero-identidade” produzida pela visão dos proprietários vizinhos –, um dos aspectos destacados diz respeito à suposta não autenticidade da reivindicação da identidade quilombola, tendo em vista que esta seria decorrente de um contato estreito com agentes externos:

Este processo de construção de identidade étnica está baseado em ações, inicialmente de agentes externos (sic) a auto denominada (sic) Comunidade Negra e que, a partir destes contatos tem buscado em supostas interpretações de origens, antepassado que teriam sido escravos (sic), bem como a criação de uma memória de exclusão por parte das sociedades onde viveram (Itambé do Serro, Caiabu e agora Maracaju dos Gaúchos) (...). (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1473 [p. 63])¹¹³.

Ao passo que, neste relatório, a inserção do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) no cenário político de estímulo à autodeclaração e organização associativa quilombola foi considerada como ilegítima por “trazer de fora” a reivindicação da identidade, no Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Água Morna, localizada em Curiúva/PR, realizado pela antropóloga Liliana Porto, a importância deste trabalho do GTCM é destacada como uma “guinada significativa” para o reconhecimento das comunidades quilombolas no contexto paranaense. A antropóloga ressalva, contudo, que tal elaboração identitária das comunidades só foi possível tendo como base elementos pré-existentes que foram, então, mobilizados pelos grupos, “a partir de um contexto político-legal novo” (PORTO, 2008: 07).

Esta desvalorização por parte dos autores do relatório sobre a comunidade de Guaíra/PR do que consideram “elementos trazidos de fora” implica em uma essencialização da cultura, o que contrasta diretamente com a abordagem relacional da etnicidade que afirmam adotar. Dentro desta perspectiva, o fato de os quilombolas terem passado a participar, posteriormente à certificação pela Fundação Cultural Palmares, de aulas de artesanato e de capoeira indicaria um esforço não autêntico do

¹¹³ Transcrição igual à redação no texto original, inclusive com os erros de português.

grupo por práticas que pudessem “lembrar hábitos de seus antepassados”¹¹⁴. No entanto, estes autores não levam em conta que “os discursos sobre o passado apontam a maneira como, no presente, se lida com este passado” (PORTO; SALLES; MARQUES, 2013, p.174), tendo em vista, ainda uma certa expectativa de futuro.

Neste sentido, segundo João Aparecido, quilombola que mora na comunidade e que é filho de Manoel Ciriaco, a capoeira já era praticada por eles, mas não do mesmo jeito que passaram a *jogar* com as aulas do Mestre Djalma. Este professor foi contratado pela prefeitura a partir de uma articulação dos quilombolas. Antes, segundo João, a prática da capoeira era uma *brincadeira* ensinada pelos primos que moravam em Assis/SP, que tinham mais experiência. Com as aulas do Mestre Djalma na comunidade, começaram a aprender de forma sistematizada, com troca de cordão¹¹⁵ realizada em Guaíra e com uma periodicidade que proporcionou o envolvimento todos os jovens da comunidade. Este enfoque em atividades para os jovens é algo sempre reforçado por Adir como uma necessidade de trazê-los mais próximos da história do grupo, da cultura, pois são eles que irão dar continuidade no futuro.

A capoeira foi, então, mobilizada como um marcador da diferença cultural do grupo na condição de símbolo de resistência dos escravos ao sistema de opressão e tornou-se também uma espécie de “ritual político” para demarcar fronteiras a partir da exigência de descontinuidade com os regionais¹¹⁶. Todas as vezes que a comunidade recebe visita de escolas, sobre as quais mencionamos no primeiro capítulo, é a roda de capoeira a performance da cultura escolhida para falar sobre as origens do grupo e sobre a continuidade de sua luta. Neste sentido, Adir compara a resistência dos negros do passado com o momento presente do grupo, no qual continuam resistindo aos processos de negação de direitos impostos a partir da lógica do capitalismo, em que as exclusões social e racial se reforçam mutuamente. João Aparecido também comentou que escolheram o berimbau como símbolo da Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA) porque a capoeira ajudou na história

¹¹⁴ Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1513 [p. 103].

¹¹⁵ Momento no qual o aluno sobe de gradação e recebe um novo cordão que usa com o uniforme do grupo de capoeira. Para tanto, no dia da troca, ele tem que colocar em prática o que aprendeu, no entanto, “tem que esquivar, mas não pode revidar”.

¹¹⁶ No caso analisado por João Pacheco de Oliveira Filho, sobre a emergência de identidades indígenas no Nordeste, o ritual político mobilizado foi o “toré”, protagonizado “sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios’ e ‘brancos’”. Ele “permite exhibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (Oliveira 1988) peculiar aos índios do Nordeste” (OLIVEIRA FILHO, 1997, p. 60).

dos quilombos e se relaciona diretamente com a religiosidade do grupo, lembrando-se de como o seu irmão, Zé Maria, gostava de cantar as ladainhas de capoeira que são como os pontos do terreiro de Umbanda¹¹⁷.

Na análise dos processos de autoidentificação étnica, segundo Barth e sua teoria da identidade contrastiva, não são as diferenças em si que importam, mas como em determinados contextos elas são acionadas (BARTH, 2011), como neste caso do acionamento da capoeira como um símbolo central da comunidade. Ademais, o compartilhamento por um grupo de uma mesma cultura e a consequente produção de diferenças culturais deve ser lido como consequência de processos de interação e não como causa primeira (VILLAR, 2004: 171). Na contramão desta perspectiva, os autores do relatório antropológico pareciam estar à procura de traços “originais” que corresponderem a um modelo estereotípico de quilombo. Tal noção pode ser remetida ao modo como a história oficial se reporta à experiência da formação de quilombos enquanto fenômeno social que ocorreu durante o período escravista¹¹⁸.

Em relação à análise da presença de “memórias sobre a escravidão” na comunidade, os autores do relatório afirmam que, apesar de existirem referências à escravidão, não existiriam “reminiscências de um quilombo”¹¹⁹. Afirmam, então, que “a identidade como algo contrastivo se faz presente desde antes desse pedido de reconhecimento”, mas que “a construção de uma identidade quilombola é algo recente”¹²⁰. Deste modo, o relatório é finalizado com a seguinte conclusão:

Por fim, a equipe de pesquisa esclarece que o que se viu, constatou e verificou foram somente dois lotes rurais, de números 186^a (pertencentes por herança aos filhos de Seu Manoel C. Santos) assim como os lotes rurais dos seus vizinhos, como constatado no mapa da Gleba nº 4-A, colônia “C”, Serra Maracajú, não havendo distinção entre eles, portanto não há qualquer territorialidade quilombola possível na região da comunidade de Maracajú dos Gaúchos. Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1532 [p. 122].

¹¹⁷ Por outro lado, a religiosidade, embora central como vimos no capítulo anterior, não é mobilizada pelo grupo como marcador público de identidade, o que pode estar ligado a uma estratégia de evitar as críticas geradas pela combinação de preconceito racial e religioso, bem como pode decorrer da opção de deixar a esfera do sagrado separada das dinâmicas de mobilização identitárias pelo seu próprio valor especial e superior.

¹¹⁸ Deste modo, determinadas características da experiência do quilombo com mais repercussão histórica, o quilombo de Palmares, têm sido colocadas como regras e condicionantes para o reconhecimento de outros grupos, com histórias e características diversas (MILANO, 2011: 31)

¹¹⁹ Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1505 [p. 95].

¹²⁰ Idem, p. 1521 [p. 111].

Esta insistência em uma classificação externa por parte dos autores do relatório se desdobra em um mecanismo de controle sobre os grupos e suas formas de viver, na medida em que não reconhece a possibilidade de autoidentificação destes grupos. Deste modo,

“se a situação se desdobra em um mecanismo de controle sobre os grupos, populações, sobre suas formas de viver, na medida pois “se a situação presente é de pluralismo do corpo social, se não mais subsiste o poder de um grupo sobre os demais, não há solução possível senão que cada qual assuma para si as suas definições identitárias” (DUPRAT, 2014, p. 60).

Não é pertinente, portanto, fundamentar a negativa do acesso ao direito territorial quilombola, como faz o relatório, com base no argumento de que haveria uma manipulação identitária por parte do grupo. Este ponto de vista decorre de uma perspectiva superada teoricamente na antropologia que parte de uma “essencialização implícita dos conteúdos socioculturais que informariam as identidades étnicas” (SANTOS, 1996, p. 136).

Muitas perguntas podem ser levantadas com a análise deste documento: É possível que a antropologia sirva a interesses antagônicos como de quilombolas e de proprietários vizinhos? Pode a antropologia ser vista como um saber técnico e não político? É possível reconhecer a diversidade sem transformar o Outro em uma imagem pálida de nós mesmos? Sem pretender esgotar o debate, entendo que, antes de mais nada, é necessário aceitar que há muito o que se avançar nas políticas públicas no Brasil para que não seja a própria imagem do Estado sobre a diversidade a única possibilidade de reconhecimento admitida (HARTUNG, 2009, p. 11).

Para os quilombolas de Guairá/PR, as consequências do primeiro relatório foram muito graves, como veremos a respeito do conflito desencadeado – que será abordado no tópico abaixo. A necessidade de lidar com a negação oficial de sua identidade colocou-os diante de uma encruzilhada: ou desistiam do processo em trâmite no INCRA, de modo que a primeira versão do relatório se tornaria a única interpretação oficial sobre a trajetória do grupo – mesmo que não aprovada pelo INCRA e pela comunidade –, ou optariam por passar por um novo estudo que recomençaria todo o processo e poderia reacender os conflitos com os proprietários vizinhos, mas, por outro lado, também seria uma chance de rever e responder aos questionamentos colocados pela equipe da UNIOESTE e dar seguimento à

reivindicação de ampliação territorial do grupo. Decidiram, então, continuar a trilhar o caminho do reconhecimento territorial.

2.30 CONFLITO COM OS PROPRIETÁRIOS VIZINHOS

O processo de produção do primeiro relatório “anti-anropológico” foi o eixo de um conflito desencadeado entre a comunidade quilombola e os proprietários vizinhos, como analisaremos neste momento. Quando finalizado, este documento não foi aprovado pela comunidade, que não se sentiu nele representada, nem tampouco pelo INCRA, que por questões de insuficiências técnicas o rejeitou. No ano de 2012, ocorreu a produção de um segundo relatório, como uma das respostas institucionais do INCRA diante da grave situação em que o grupo quilombola se encontrava e de cuja responsabilidade tal órgão não poderia se furtar.

As razões do INCRA para ter rejeitado o primeiro relatório podem ser sintetizadas nos seguintes pontos, conforme Informação Técnica produzida por um antropólogo do INCRA da Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas em Brasília (Procedimento Administrativo 54200.002384/2008-33 do INCRA/PR, p. 1576-1579):

- a) Argumentação contrária ao processo de construção identitária da comunidade, vista como uma tentativa de manipulação, já que afirmam não existir nenhuma diferenciação com os proprietários do entorno;
- b) Ausência de reflexões sobre a trajetória histórica da comunidade que dá sentido à construção da territorialidade, bem como sobre os conflitos com a comunidade envolvente, o processo de perda territorial, a organização social da comunidade, o modo como se relaciona com o território e o meio ambiente;
- c) Ausência de uma proposta de delimitação territorial para a comunidade, tendo em vista que os autores mantiveram a posição de que não existiria um território quilombola a ser indicado, não atendendo, assim, aos objetivos deste tipo de estudo;

- d) Incompatibilidade do relatório com os termos da Instrução Normativa em vigor na época, IN 49/2008, bem como com o convênio entre o INCRA e a UNIOESTE.

É possível observar que a avaliação do INCRA em relação ao primeiro relatório se aproxima da visão da comunidade sobre a atuação da primeira equipe expressa na insatisfação dos quilombolas por considerarem que não houve uma “escuta” de suas narrativas, memórias, pontos de vistas, sentimentos e projetos. Este descontentamento da comunidade foi denunciado pela Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão sobre Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal e também à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tendo o antropólogo responsável pelo primeiro relatório sido advertido por falta grave por esta última instituição. Apesar de o INCRA ter rejeitado o estudo e, depois, ter contratado uma nova equipe de pesquisadores, bem como de seus funcionários também terem sido vítimas da reação dos proprietários vizinhos, isto não os isentou, na avaliação dos quilombolas, da responsabilidade pelos desdobramentos ocorridos. Como afirmou Adir de forma enfática, “quando veio o impacto do trabalho do INCRA, nossa, nos devorou, arreventou”.

A autodeclaração deste grupo como quilombola e a reivindicação de ampliação territorial implicou que arcassem com consequências negativas importantes como a evidenciação e ampliação de conflitos com os grupos locais. O conflito com os proprietários vizinhos foi considerado pelo governo estadual como um dos piores do estado do Paraná, tendo em vista as frequentes ameaças de violência física e uma série de violências simbólicas que atingiram a comunidade. Em 2009, enquanto este primeiro relatório “anti-antropológico” estava sendo produzido, a mobilização do grupo contrário liderada pelo então presidente do Sindicato Rural Patronal de Guaíra, Silvanir Rosseti, teve apoio da imprensa local e regional em seus questionamentos sobre a identidade quilombola e a ampliação do território do grupo.

Essa oposição tão intensa dos proprietários vizinhos intensificou-se ainda mais quando tiveram acesso, de modo irregular, ao mapa preliminar – construído por meio da orientação dada pelos antropólogos da primeira equipe aos quilombolas –, que supostamente representaria o território reivindicado pela comunidade. Acontece

que o modo como os antropólogos orientaram o grupo sobre os critérios para a indicação das áreas é questionado por Joaquim e Adir, que ressaltam a dificuldade sentida para a compreensão a linguagem dos pesquisadores, o que gerou uma falta de fluidez na comunicação entre eles. Atualmente, eles percebem que teriam sido induzidos a indicar uma área maior do que pretendiam, incluindo todas as propriedades com as quais tinham tido vínculos, mesmo que fossem apenas por meio de trabalho¹²¹. Conjugando esta interpretação com a que fazem em relação ao compromisso dos antropólogos com os proprietários vizinhos, a elaboração de um mapa com pretensões muito maiores do que era reivindicado pelo grupo teria servido não só para enfraquecer sua demanda territorial, como para justificar a forte reação dos donos das áreas indicadas.

Joaquim: Esses outros antropólogos, sabe o que eles fizeram com a gente, Dandara? Eles jogaram nós contra a parede. Eles falou de onde é que nós tinha vínculo com aquela terra, aquela propriedade, nós tinha que indicar. Aí nós falamos “mas naquela propriedade, tem essa daqui ó, nós tem vínculo, essa daqui nem essa daqui nós não tem”. “Não, tem que ir levando tudo. Vocês pode ir até 10 km, cês pode até ir daqui em Guaíra” (fala dos antropólogos).

Adir: Você que tá com esse estudo, eu tenho certeza que você vai conseguir, você vai passar. A antropologia do Professor Antônio que era o chefe lá da equipe, falar a verdade! Um cara que fala, você pode ver, o cara fala e durão. Fala de uma maneira que não é a nossa linguagem. Eles não podia fazer isso com nós que eles fez.

Joaquim: Eles vieram três vezes aqui, Dandara, e eles falou “ou vocês dá a resposta hoje ou se não vocês vai de água baixo”. Nós tinha que falar, eles falou assim “mas nós também nós temos contrato que se vocês não vai fazer a indicação então nós mesmo faz”. Nós podia ter deixado eles fazer.

A assimetria na relação entre os antropólogos e os quilombolas, bem como a dificuldade de diálogo são, portanto, questões centrais na maneira como o grupo interpreta os fatos ocorridos. Em contraste com esta situação de pesquisa que consideram malsucedida, eu sou, então, colocada no diálogo acima, entre Adir e Joaquim, quando Adir afirma “você que tá com esse estudo, eu tenho certeza que você vai conseguir, você vai passar”. A comparação entre a minha pesquisa e a pesquisa do primeiro relatório não é feita por Adir de um modo direto, mas é possível

¹²¹ No âmbito do procedimento de reconhecimento territorial, o fato de terem trabalhado para os proprietários vizinhos não é critério para ampliação da área que já possuem, com base no artigo 2º do Decreto Federal 4887 de 2003.

inferir que, por ter sido construída uma relação de confiança entre mim e os membros do grupo – relação esta que antecedia a própria pesquisa e que remete a minha antiga posição como assessora do Ministério Público do Estado do Paraná –, havia uma expectativa positiva de que o resultado do meu trabalho iria trazer algum tipo de contribuição para a comunidade.

É a falta de confiança dos quilombolas em relação ao trabalho da primeira equipe de pesquisadores que, no presente, embasa esta percepção de que teriam sido enganados pelas orientações dos antropólogos quando da elaboração do mapa preliminar. Uma desconfiança que foi se acentuando durante o processo de pesquisa até que fosse confirmada, segundo eles, pelo próprio resultado do relatório final, que era contrário às reivindicações da comunidade. Com a colocação de Joaquim no diálogo acima – “Nós podia ter deixado eles fazer” –, percebe-se que, ao se sentirem incomodados com as orientações passadas pelos antropólogos, eles poderiam ter tomado outra atitude ao invés de, naquele momento, terem aceitado a pressão dos antropólogos de que o mapa só poderia ser produzido daquela maneira.

Joaquim me contou, então, como “o INCRA deixou eles (os vizinhos) roubarem o mapa”, já que o órgão deveria, ao contrário, ter zelado por este documento, de importância central para o processo tanto em um nível administrativo como para as dinâmicas de relações locais em torno da questão territorial. Observa-se na fala de Joaquim uma ambiguidade na forma como ele avalia a posição do órgão federal que, se de um lado, estava atuando na região com o objetivo de garantir o direito do grupo, de outro, mostra-se imprudente ao contratar pesquisadores inadequados para realizar o estudo e ainda acaba por perder o mapa preliminar.

Joaquim: É, Dandara, eu já desconfiei na hora, sabe por quê? A indicação que nós fez era bem grande aí eles pnharam eu e a Claudia do INCRA, o Adir não tava aqui, eu e a Cláudia, o motorista e um outro que veio saber onde é que a gente tinha indicação e nós andamos tudo em volta com a camionete do INCRA. Aí quando chegou aqui o cara falou assim “Eh, a indicação é muito, a área é muito grande”. Até o cara desconfiou da área, aí eu falei “quem fez nós dar essa indicação? Os antropólogos. Que eles falou que nós podia ir até 20, 30 km e nós foi indicando”. E depois a turma do INCRA deixou eles roubarem o mapa, a cópia do mapa. Eu não sei como é que eles fizeram, eles tiraram de dentro da camioneta, ali embaixo ali. Aí eles passaram a divulgação pra todo mundo. Eles levaram no Sindicato Patronal, levou pra casa de um cara que eu sei onde é que é, lá pra frente, aí esconderam porque a polícia podia ir atrás, né? Aí a polícia não sabia que um passou pro outro, foi passando. Aí aumentaram a área, pnharam, uma parte do município de Terra Roxa. Aí eles botaram os dois municípios contra a gente. E eu ainda falei com a Juliana assim “mas vocês tinha uma coisa em segredo, eles que tava com essa cópia não podia ter deixado as turma

roubar!”. (...) Aí quando eles tinham tomado a chave da camioneta, quando eles subiram lá pra cima no meio da roça tava tudo limpo, não tinha plantação nenhuma, aí eles pegaram terra assim, colocaram dentro do tanque da camioneta. Eles (funcionários do INCRA) ficaram detido das oito horas da manhã até as três horas da tarde. A Polícia Federal que veio soltar eles aí. E aí depois cercaram a camioneta, cercaram eles duas vez dentro do Maracaju e não deixaram eles descer aqui embaixo.

Esta ocasião de forte tensão social, ocorrida em 30 de setembro de 2009, foi o primeiro protesto realizado pelos proprietários vizinhos. Os funcionários do INCRA sofreram ameaças – como a de que o carro da instituição seria incendiado – e foram impedidos de chegar à comunidade, tendo sido mantidos como reféns por algumas horas dentro de uma casa nas proximidades da comunidade¹²². A gravidade do conflito ganhou repercussão pela presença das emissoras de televisão Tarobá e Record, bem como a rádio de Guaíra:

Adir: (...) Quando foi três horas da tarde, aí a rede Record veio aqui em casa, a rádio, tudo aqui... Aí disse “ó Adir, eu quero saber o que que tá acontecendo, se você pode dar uma entrevista pra falar dos seus vizinhos, pra falar da sua convivência com eles, desse trabalho que tá sendo feito do INCRA. Aí que eu falei pra eles, eu falei assim “eu não vou dar entrevista de nada, o que eu vou falar com vocês é o seguinte: esse trabalho não é nosso, é do INCRA, esse levantamento que foi feito pra nós ser reconhecido aqui, não foi nós, é o governo, vocês tem que conversar com o governo e conversar com o pessoal do INCRA. Nós tamo aqui há tantos anos e vamos continuar o mesmo, eles também vão continuar, nós não queremos nada que é deles. Se o INCRA tá fazendo um trabalho que até pra nós é uma surpresa, porque nós não entende o que tá acontecendo, não queremos confusão com ninguém, guerra com ninguém. E nós hoje nós estamos podendo falar da nossa cultura aquilo que a gente não pôde falar, a gente ficou preso a vida inteira sem poder pronunciar o que que a gente é de verdade”. Aí chamei as crianças todas e falei “vamos mostrar pra eles o que? Vamos tocar pra eles, vamos cantar, vamos tocar, vamos bater atabaque e é isso”. Aí chamei as crianças, nós toquemo, cantamos e “É isso, se vocês quiser filmar, vocês filma isso aqui. Pelo menos vamos preservar a nossa cultura, aquilo que a gente não pôde falar. Agora, essa questão aí não é nossa. É questão do INCRA e vocês. Do governo federal e do governo estadual, não é nossa”.

Quando Adir relata sua recusa em dar uma resposta para a emissora, ele está indicando que a responsabilidade pelo trabalho que estava sendo conduzido não era dos quilombolas, e sim do INCRA. Pelo modo como ocorreu o contato com a primeira equipe de pesquisadores, os quilombolas acabam se sentindo vítimas, e não sujeitos do processo. Por outro lado, a resposta de Adir reforça o aspecto positivo do processo

¹²² O Ministério Público Federal de Umuarama ofereceu denúncia contra os proprietários que se “opuseram à execução do ato legal” por parte do INCRA, que realizaria na oportunidade levantamento agroambiental referente ao procedimento da Comunidade Quilombola. A denúncia está disponível em: <http://www.prpr.mpf.gov.br/pdfs/2013/umuarama%20-%20quilombolas%20-%20denuncia.pdf>. Acesso em 24/10/15.

de reconhecimento como forma de ter a voz do grupo reconhecida no espaço público, abrindo a possibilidade de falarem de sua cultura, de pronunciarem sua identidade e, por isso, conclui dizendo “vamos tocar, vamos cantar”. Contudo, se o processo de regularização territorial poderia ter sido este momento de valorização da memória, da história do grupo e de suas reivindicações, ele não alcança o resultado esperado, já que, por meio da atuação de agentes autorizados pelo Estado para produzirem o relatório antropológico, a legitimidade de suas falas lhe é novamente negada.

Em um outro episódio de conflito ocorrido em 20 de novembro de 2009, dia da consciência negra, os quilombolas saíram de ônibus em direção a Marechal Cândido Rondon, município da região, para apresentação do grupo de capoeira em duas escolas estaduais. No entanto, em protesto, os proprietários vizinhos fecharam a estrada do bairro rural “Maracaju dos Gaúchos” com ameaças de que iriam incendiar o ônibus. Após horas de negociação o grupo de quilombolas conseguiu ultrapassar a barreira de manifestantes. Esta situação de obstrução da estrada ocorreu em outras ocasiões, por exemplo, com o impedimento de que cestas básicas chegassem à comunidade. Houve, portanto, um processo de inviabilização de movimentos e restrição de circulação dos quilombolas, que eram possíveis antes do início dos estudos para o primeiro relatório.

Um exemplo importante dessas restrições ocorreu na articulação por parte dos vizinhos, por meio do Sindicato Rural Patronal, para não mais contratarem quilombolas para trabalharem em suas propriedades, nas quais faziam diversos tipos de funções, desde cortar rama, carpir plantação, rancação de mandioca, entre outros, e recebiam por diária. Segundo me relataram, a situação econômica da comunidade se agravou, pois este tipo de trabalho antes permitia uma complementação fundamental da fonte de renda das famílias quilombolas. Além disso, os proprietários vizinhos também influenciaram os donos de comércio para não dar crédito para estas famílias. Sem trabalho ou crédito, dependeram de doação de cestas básicas por parte do Estado, único auxílio direto dos órgãos públicos que destacam terem recebido (outros tipos de auxílio estão ligados à mediação de conflitos). Esta situação de dependência é vista por Adir e Joaquim como algo até vergonhoso, pois consideram digno conquistar as coisas com o próprio trabalho, mas para isso teriam que ter oportunidades, por meio de projetos dos órgãos públicos para geração de renda na comunidade:

Adir: Porque é o seguinte: se tem editais, tem projeto, tem tudo e nós na situação que nós se encontramos aqui, eles (agentes do Estado) viram, eles mesmo viram com os próprios olhos e nos auxiliaram em nada, nos apoiaram em nada, só apoiaram com conversa e nós aqui precisando até hoje eu fico preocupado com esses jovens, fico preocupado com essas mulheres, porque nós só vamos conseguir afirmar aqui com trabalho, com geração de renda. O primeiro passo é a geração de renda. Aí nós consegue ter uma comunidade decente, não viver de cesta de básica que isso eu não quero.

Joaquim: E se fosse pra nós viver de cesta básica nós já tinha morrido de fome. Eles fica cinco, seis mês sem mandar.

Adir: A cesta básica ela não dá nós assim poder pra nós crescer, nós queremos viver do nosso próprio suor, do nosso próprio trabalho...

Joaquim: É que nós nunca vivemos de cesta básica.

Adir: Pra nós conseguir comprar o que é nosso, ter o prazer de ocê chegar e comprar, tô trabalhando e tenho condições de fazer isso. Viver de cesta básica, isso não existe, nós não queremos isso, nós queremos ter nosso próprio sustento, que nós sempre vivia, trabalhamos nem que for sofrendo e tudo, mas nosso sustento. Não viver é dependendo de cesta básica, dependendo de governo não, dependendo de nós mesmo, é isso que eu quero escrever pra SEPPIR e pra Fundação Palmares. Que é muito bonito nos eventos que eu já fui vários, nossa, já perdi a conta de andar nesse Brasil. No começo, eu ia com esperança e trazia aquela esperança, aquela coisa pra dentro da comunidade, falava pra eles que era isso e aquilo outro, que ia acontecer, que ia acontecer.

Assim como observamos no capítulo anterior, esta situação de vulnerabilidade desencadeada pelos conflitos, em torno do primeiro relatório, reforçou o sentimento de sofrimento e humilhação que está presente na leitura que fazem de sua trajetória coletiva. Na fala de Adir abaixo, em que avalia a política pública para as comunidades quilombolas, ele aponta para a expectativa de que o contato com os diversos órgãos públicos responsáveis já tivesse, naquele momento, repercutido de forma positiva para a comunidade¹²³.

Adir: É, e daí a gente, Dandara, trazia uma esperança pra comunidade e aí depois eu comecei a trazer uma desesperança pra dentro da comunidade. Aí como que fica? Um presidente da comunidade tá indo atrás lá, o pessoal fica esperando e eu trazer o quê pra eles? Comecei a não trazer mais nada. Comecei nem a falar nada mais pra eles, porque eu ia e voltava, falar o quê? Trazer o quê? Papel? Papel? Só? Na prática, nada. Aí eu comecei até eu ter desesperança. Eu luto sim porque eu tenho um conhecimento, hoje, mas eu vou correr atrás daquilo que quando eu vejo que é certo, eu tenho que lutar, nem que tenha dificuldade, burocracia, cê sabe que isso existe.

¹²³ Uma das principais demandas do grupo é a garantia de uma dinâmica interna de geração de renda que crie para os quilombolas autonomia de trabalho e que viabilize a permanência das famílias no território.

Esta posição de mediador político ocupada por Adir teve consequências graves durante os conflitos, em decorrência da pressão dos vizinhos que, de certo modo, foi nele personificada. Sofreu várias ameaças de morte e foi incluído no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos da Secretaria de Direitos da Presidência da República. Uma das ameaças que sofreu foi através de um *trabalho de magia* feito contra ele. Foram encontrados, nos fundos da área da comunidade, um pequeno caixão, uma galinha morta, vela, pinga, areia e uma cruz com o nome de Adir e a data em que seria morto: 13/01/2010. A relevância desta ameaça está ligada a uma referência explícita à religiosidade afro-brasileira do grupo vinculada à Umbanda. Adir me contou como foi até o lugar e jogou sal grosso em cima do *trabalho* para se proteger. O jornal local noticiou o ocorrido, trazendo a fala de Adir em resposta “Conhecemos essa arte, temos irmãos que frequentaram a Mesa Branca, a pessoa que fez isso não sabe com quem está brincando”.

Geralda, irmã de Adir, me explicou de modo indignado, mesmo depois de anos do ocorrido, que ela e seu marido, por frequentarem o centro de Umbanda, foram acusados pelos vizinhos de terem feito aquilo para gerar *falação*. Para ela, foram os próprios vizinhos que fizeram o *trabalho* e os acusaram com o objetivo de criar uma crise interna na família. Segundo Geralda, os vizinhos também frequentam terreiros, mas de modo velado, já que não “vão ali na região porque não querem que ninguém saiba que eles mexem com isso”. Deste modo, os vizinhos não explicitariam o vínculo com terreiros de Umbanda já que têm acesso e influência junto ao padre local, tendo inclusive acionado esta influência contra os quilombolas para “tirar eles da Igreja”.

Reportagem 13
Quatro Parará, Sexta, 11 de Setembro de 2009

AMEAÇA

Líder da Comunidade Quilombola é ameaçado



Adir Rodrigues dos Santos, líder dos Quilombolas se sentiu ameaçado com um ritual de magia negra deixado em sua propriedade no Maracaju dos Gaúchos. Foram utilizados diversos objetos para o ritual entre eles uma réplica de um caixão, que continha na tampa o nome de Adir e uma cruz com o nome da Comunidade Quilombola.



Foram utilizados diversos objetos para a realização do ritual, entre eles, várias velas, uma garrafa de pinga, sal, uma galinha, uma cruz e uma réplica de um caixão

da comunidade e segundo ele todas as providências já foram tomadas.

“Em um primeiro momento comunicamos a polícia, que veio até aqui e registrou o fato. Então ligamos para Curitiba informando sobre a situação que ocorreu. Também falamos com o comandante da PM sobre a situação” afirmou o líder dos Quilombolas.

Adir ainda disse que tem suas suspeitas sobre quem teria realizado esse ritual, mas segundo ele ainda é cedo para falar em nomes. Ele ainda fez um comentário sobre a possibilidade do autor da macumba ser um dos membros da comunidade “Ouvimos alguns boatos de outras pessoas, que foi alguém da própria comunidade, e eu digo que isso não tem a menor chance disso ter acontecido. Somos muito unidos! E para que faríamos algo assim? Para amedrontarmos as nossas crianças!? Isso foi alguém que quer o nosso mal. Mas é aquela velha história se você deseja o bem para uma pessoa, o bem volta para você, mas se você deseja o mal para outra pessoa ele volta em dobro. E eu acredito na supremacia de Deus!” finalizou Adir.



João Aparecido dos Santos que é morador do local e irmão de Adir

“O cara que fez isso não tem nome e se não tinha, alguém escreveu o nome da comunidade

FIGURA 18: Líder da comunidade quilombola é ameaçado
 FONTE: Jornal ParanaZão 11 de setembro de 2009.

A acusação contra Geralda e seu marido indica, como abordamos no capítulo anterior, a percepção dos vizinhos, em relação ao grupo, de que eles seriam “negros feiticeiros ou macumbeiros”, atribuindo-lhes não só uma inadequação moral, mas também uma representação como possíveis agressores (PORTO, 2014, p. 199). Por um lado, se há uma condenação moral na interpretação das religiões afro-brasileiras, parece haver, por outro, um reconhecimento de sua eficácia, pois além de Geralda afirmar que eles também acionam este circuito religioso de modo velado, teriam se utilizado de um *trabalho* para tentar agredir seus oponentes neste momento de exacerbação do conflito. Eficácia esta não reconhecida no âmbito de uma esfera religiosa, mas como uma prática de “magia”, o que acaba por reforçar a atribuição de subalternidade que seria conferida a este tipo de prática mística (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 81). Esta ameaça contra Adir ganhou repercussão no jornal local como mais uma forma de intimidação contra o líder da comunidade.

A tensão entre brancos e negros, antes latente, transformou-se, com a eclosão do conflito, no que Adir denominou de “apartheid”. Esta situação ficou evidente para ele, principalmente, na dificuldade de convivência entre as crianças e adolescentes da comunidade e os filhos dos proprietários vizinhos, que pegavam juntos o ônibus para ir para a escola. Jaqueline (19 anos), filha de Joaquim, contou como o preconceito que já sofria na escola, por sempre ter sido a única negra de sua sala, agravou-se durante o conflito. Ela tinha que escutar os outros adolescentes falando que sua comunidade iria roubar a terra dos pais deles. No ônibus, os filhos dos proprietários vizinhos não deixavam que as crianças e adolescentes da comunidade se sentassem juntos deles.

Outro fato que marcou muito o grupo, no final de 2009, foi a morte do irmão mais velho e líder interno da comunidade, Zé Maria, que sofria de diabetes. Nos relatos sobre este período, os seus irmãos responsabilizam as ameaças e o conflito com os vizinhos, os quais foram pressionando os quilombolas e teriam, assim, contribuído para fragilizar a saúde de Zé Maria. Ademais, eles contam como, enquanto seu corpo estava sendo velado na comunidade, indignaram-se ao ouvirem fogos de artifícios que entenderam como ato de comemoração, provocação e total desrespeito por parte dos vizinhos à situação de perda da família.

Neste contexto de adversidade procuraram apoio junto a vários órgãos públicos como a Polícia Federal, a Polícia Civil, a Polícia Militar, o Ministério Público Federal,

o Ministério Público Estadual e os órgãos do Governo Federal que tratam da temática quilombola: o próprio INCRA, a Fundação Cultural Palmares FCP) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR). Somente quando a questão deixou de ficar restrita ao âmbito regional do INCRA no Paraná e houve uma intervenção direta de agentes do Estado representantes do governo federal o conflito se acalmou:

Joaquim: (...) E nós não tinha mais sossego. Aí depois que veio as turma de Brasília, né Adir, aí que eles obedeceram. Que essas turma de Brasília que botaram o ponto final. Falou “cês não cerca mais ninguém que vai lá hoje na comunidade deles, mais ninguém. A ordem agora vem de Brasília, não é daqui de Guaíra mais não”. Aí eles não mexeram mais, porque eles falou “Agora nós vamos prender mesmo”.

O Ministério Público Federal (MPF) em Umuarama propôs, em julho de 2012, uma Ação Civil Pública contra o INCRA, a União, o Estado do Paraná e o município de Guaíra, com objetivo de garantir direitos da comunidade quilombola em Guaíra¹²⁴. Tal ação teve como base o Inquérito Civil Público instaurado em 2008 no MPF/Umuarama que acompanhou a realização do estudo antropológico e os desdobramentos conflituosos que foram desencadeados e que tiveram ampla repercussão nos meios de comunicação da região¹²⁵. Assim, depois de todo impacto negativo do trabalho do INCRA com a comunidade, os quilombolas se questionaram se valia a pena dar continuidade ao procedimento de regularização territorial, já que tinham arcado com muitos prejuízos e humilhações e, além disso, o relatório antropológico produzido era contrário aos seus interesses. O trabalho tinha sido iniciado, mas o INCRA, segundo Joaquim, não teve estrutura para conduzi-lo de forma adequada, de modo que as lideranças do grupo passaram a distinguir, então, o que era o trabalho do INCRA e o que era o próprio posicionamento dos quilombolas.

¹²⁴ “Na ação, o MPF pede, liminarmente, que a Justiça Federal de Guaíra fixe um prazo máximo de um ano para que o Incra conclua o procedimento administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro das terras ocupadas pela Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos. Pedem, ainda, que União, Estado do Paraná e município de Guaíra cumpram com o dever legal de inserir a comunidade em suas respectivas políticas públicas”. **“Umuarama pede que Incra conclua procedimento para garantir direitos de quilombola.** Notícia disponível em: <http://www.redesuldenoticias.com.br/home.asp?id=43708>. Acesso em 24/02/15.

¹²⁵ Sobre os conflitos em comunidades quilombolas abordados na imprensa estadual no Paraná, o caso de Guaíra é um dos principais: “nas notícias a respeito desta comunidade destaca-se, além da liderança quilombola ter sido ameaçada por supostos rituais de feitiçaria, o fato dos funcionários do INCRA terem sido feitos de reféns por cerca de 150 agricultores da região durante a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola”. CRUZ, Cassius. **Conjuntura quilombola no Paraná.** Disponível em: <https://etnico.wordpress.com/category/quilombos/> Acesso em 24/02/15.

Neste sentido, a persistência na luta pelo direito territorial, com a decisão de passarem pela elaboração de um segundo relatório antropológico, mesmo diante de todas as condições adversas que estavam colocadas pelo primeiro parecer contrário, parece demonstrar “a existência de um projeto de futuro suficientemente compartilhado” (OLIVEIRA FILHO; SANTOS, 2003, p. 130). Com a produção de um segundo relatório antropológico, renovaram-se as esperanças de que pudessem ter um território suficiente para a reprodução do grupo, com a perspectiva de retorno de familiares que saíram dali e que, juntos, consigam construir um projeto comum. Ademais, além deste aspecto territorial, tal decisão de dar continuidade ao procedimento no INCRA também se relaciona à afirmação da legitimidade da perspectiva do grupo sobre a sua própria história.

Mas, se antes do início do trabalho deste órgão federal na comunidade, os quilombolas desconheciam os processos estatais pelos quais iriam passar até a regularização do território, depois de todos os desdobramentos ocorridos estavam muito mais informados e “calejados” com relação ao funcionamento deste tipo de política pública territorial. É a partir de um novo espaço de experiência que passaram, então, a refletir sobre o que ocorreu desde a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares, em 2006. Tornaram-se, assim, mais seguros de suas perspectivas sobre a postura tanto das equipes de pesquisa, bem como dos funcionários do INCRA e de outros órgãos federais responsáveis pela temática. A necessidade de circular por novas esferas de atuação e diálogo se consolidou como um novo campo de movimento, no qual os membros do grupo interagem, questionam, reivindicam e constituem aliados para a busca de seus objetivos.

2.4 UM NOVO RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO

A decisão de continuar com o processo de regularização fundiária do INCRA passou pelo desejo de consolidar o reconhecimento público da legitimidade da história e da luta do grupo, questionadas pelo primeiro relatório. Como apontado em conversa com Adir e Joaquim, eles não queriam desistir do objetivo de ampliação do território da comunidade, tendo em vista a possibilidade de garantir o retorno dos parentes que de lá saíram nas últimas décadas. Para manter este propósito, consideram que é

preciso ter “coragem, força e fé em Deus”, acionando o suporte de uma ordem de moral e de justiça superior que lhes ampara:

Adir: Que o nosso pessoal aqui, Dandara, não viveu só no município de Guaira. Quando esse pessoal vieram de Minas, ocupou os dois municípios.

Joaquim: E trabalhava de diária pra todo mundo que era muita gente, né, então nós não tinha terra pra trabalhar só pra gente. Ia derrubando mato, tocava três anos e eles ia passando pra frente.

Adir: E hoje podia tá todo mundo aqui. Não tá porque de alguma forma contribuíram (os vizinhos) pra que esse pessoal nosso saísse daqui. Ocuparam os espaços e nós ficamos sem nada. Por isso que nós não podemos deixar de lutar. Nós tem que lutar mesmo. Que nem eu falo pra eles “se um morrer, a guerra não pode parar, tem que continuar”. E a gente quer mostrar dentro desse município de Guaira, mostrar pra eles que nós também temos – oportunidade não temos – mas que temos coragem, força e fé em Deus pra lutar e conseguir, com nossos braços, nossas pernas, conseguir mostrar pra eles.

No entanto, a decisão de retomar o processo do INCRA não foi fácil, já que, na percepção de Joaquim e Adir, o órgão os decepcionou quando recuou diante da reação dos proprietários e “largou nós aqui abandonado”. Joaquim ressalta como deixou claro para a antropóloga do INCRA, Juliane, que acompanhou o procedimento da comunidade desde o começo, que o órgão tinha responsabilidade pelos desdobramentos do conflito, bem como pela situação econômica precária em que ficou a comunidade. Todos esses acontecimentos faziam com que se sentissem temerários com o reinício dos trabalhos, com a reelaboração de um novo relatório antropológico.

Joaquim: E teve um ano que nós ficamos nervoso eu falei com a Juliane mesmo do INCRA. Eu falei “vocês não teve peito pra arcar com o pessoal que nós não sabe também como é que é essa lei, o direito”. Porque vocês recuaram.

Adir: Recuaram de alguma forma. Também é muito novo...

Joaquim: Eles abriram esse trabalho e depois largou nós aqui abandonado. Nós tamo abandonado sem serviço sem ninguém. E vocês... é difícil entrar em comunicação com a gente, nós ficamos aqui ó foi muito tempo sem eles entrar em comunicação com nós.

Atualmente entendem a continuidade do procedimento como positiva, já que a avaliação que fazem da segunda equipe de pesquisadores é muito diferente da primeira. Um dos principais critérios utilizados é a permanência do antropólogo com

eles na comunidade para presenciar o cotidiano e “entender o que está acontecendo”. Neste mesmo sentido, também a minha pesquisa é avaliada:

Adir: (...) Eles (primeira equipe) estava escrevendo uma coisa de lá, não aqui próximo a nós. É legal que nem você tá aqui agora, você falou que vai vir pra ficar tantos dias, depois você volta de novo pra ficar tantos dias, depois você pode voltar de novo ficar tantos dia. Aí você vai conviver com nós aqui durante esses dias tudo, você vai ver o que vai acontecer, o que tá acontecendo, você vai presenciar tudo. Então, que nem nós fala pro pessoal do INCRA, pra esses antropólogos pra fazer um relatório antropológico tem que conviver lá dentro, tem que viver lá junto com nós, tem que ver da nossa cultura, da nossa alimentação, da nossa dificuldade, da nossa luta, de tudo isso, tem que conviver com nós, aqui dentro. Não adianta vir meia hora, sentar com nós ali, bater um papo, pesquisar nós ali e voltar embora. Presenciar, dia a dia.

Dandara: Quando veio o Paulo (antropólogo) agora pra esse segundo (relatório), eles ficaram aqui?

Adir: Ah, o Paulo estava aqui presente todo dia com a gente.

Joaquim: Totalmente diferente.

Adir: Totalmente diferente. E o Paulo foi buscar nossa história lá em Minas que era até pra mim ter ido junto com o Cassius (historiador) aí deu um problema que eu não pude ir, mas o Cassius me chamou era pra mim tá junto com eles lá.

A elaboração do segundo relatório antropológico teve o mérito, segundo os quilombolas, de ter incluído a pesquisa realizada por Cassius Cruz, historiador da equipe, junto às comunidades quilombolas da região de proveniência de Manoel Ciriaco dos Santos em Minas Gerais. Adir, na época, foi convidado para que o acompanhasse na viagem com o intuito de contribuir para a realização desta pesquisa, o que não pode acontecer, segundo Cassius, em decorrência de o contrato do INCRA com a empresa Terra Ambiental não disponibilizar recursos suficientes e de Adir não ter como realizá-la com recursos próprios. Caso a equipe responsável optasse por deslocar recursos para financiar a ida da liderança quilombola, não haveria condições para o pagamento total das diárias de trabalho de campo dos pesquisadores. Muitas contribuições poderiam ter sido geradas para o relatório antropológico se priorizado pelo órgão federal como “processo” (de pesquisa, de articulação, de fortalecimento comunitário), no âmbito do qual seria muito relevante a participação de Adir nesta pesquisa em Minas Gerais. No entanto, esta possibilidade não se concretizou dada a incompatibilidade com o orçamento disponível na execução

do relatório, viés pelo qual responde a uma certa dinâmica administrativa que o entende, afinal de contas, como “produto” contratado (FERNANDES, 2005).

Mesmo sem a ida de um integrante da comunidade, a pesquisa em Minas Gerais foi fundamental para a argumentação que o segundo relatório construiu:

As pesquisas de campo realizadas em Minas Gerais possibilitaram localizar elementos comuns entre as narrativas da comunidade de Manoel Ciriaco e a Comunidade de Vila Nova (Serro-MG), além de constatar a presença material de imagens recorrentemente explicitadas pela memória dos descendentes de Manoel Ciriaco para se referir à origem mineira, exemplo disso é o fato de utilizarem provisoriamente de lapas de pedra como forma de habitação e espaço de trabalho (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 735 [p. 32]).

Neste sentido, Adir comenta a importância deste relatório por ter dado subsídio e legitimidade para a versão do grupo sobre sua própria história, muito diferente da experiência com o primeiro estudo:

Adir: (...) E eu faço de tudo pra ser cumprido esse relatório antropológico, nós vamos contribuir com tudo pra ser cumprido esse relatório que no final dê o que dê, mas pelo menos o trabalho tem que ser feito. Demorou pra nós, porque quase que nós não ia aceitar o relatório antropológico mais. Porque tudo que a gente passou nós tivemos muita conversa com o pessoal do INCRA, eu mais o Joaquim fomos pra Curitiba umas par de vez pra gente sentar lá com o Nilton (Superintendente do INCRA no Paraná), conversamos com o pessoal de Brasília, porque nós não ia aceitar mais o relatório antropológico, nós ficamos muito desgastado, desgastado de mais.

A pesquisa para o segundo relatório foi produzida, durante o ano de 2012, por uma equipe multidisciplinar, coordenada pelo antropólogo Paulo R. Homem de Góes, que tinha ampla experiência de trabalho e pesquisa com comunidades indígenas. Tal equipe foi contratada pela Empresa Terra Ambiental, que venceu a licitação pública (modelo de pregão eletrônico)¹²⁶ para a produção de dois relatórios antropológicos no

¹²⁶ O modelo de convênio com universidades, em comparação com o modelo de “pregão eletrônico” adotado desde 2011, era melhor avaliado pelos antropólogos por sua contribuição para a constituição de um campo de debate antropológico sobre o tema dos quilombos nos espaços acadêmicos, proporcionando um número expressivo de trabalhos e grupos de pesquisa em cursos de antropologia todo o país (ARRUTI, 2013). No entanto, o modelo de convênio foi substituído pelo chamado “Pregão Eletrônico”, que se tornou a ferramenta de contratação para os relatórios antropológicos e produção de RTID. No caso de Guaíra, contudo, a experiência com a realização do pregão apresentou melhores resultados do que com o convênio estabelecido com a UNIOESTE, localizada na região oeste do Paraná, pois, neste convênio, não havia em seu quadro docente um antropólogo que dispusesse de experiência sobre temas relacionados com identidade e territorialidade e que estivesse, assim, apto para coordenar o estudo em questão.

Paraná, nos municípios de Guaíra e Palmas. Trata-se precisamente das duas comunidades quilombolas que haviam passado pela produção de um primeiro relatório antropológico, fruto do convênio do INCRA com a UNIOESTE, cujos resultados foram recusados tanto pelo órgão como pelas comunidades pesquisadas.

O histórico de conflitos em Guaíra gerou questionamentos quanto aos riscos a que os pesquisadores envolvidos na elaboração de um novo relatório antropológico e os próprios quilombolas poderiam estar expostos. Assim, foram pensadas estratégias para evitar novas situações de animosidade. Para que aceitassem passar por um novo momento de pesquisa, os quilombolas exigiram que o INCRA garantisse a segurança dos membros da comunidade, já que se sentiram desprotegidos e vulneráveis no conflito desencadeado pelo primeiro relatório. Uma das estratégias foi a realização de uma audiência pública convocada pelo Ministério Público Federal de Guaíra, na qual participaram os representantes quilombolas, os agricultores do Maracaju dos Gaúchos, da Polícia Federal e Militar, do Sindicato Patronal Rural de Guaíra, do INCRA, da empresa Terra Ambiental, da Casa Civil do Estado do Paraná e da Federação da Agricultura do Estado do Paraná. De acordo com o segundo relatório antropológico:

O objetivo da reunião foi tornar público o reinício do processo e garantir que fosse realizado de forma pacífica, explicitando os procedimentos legais que envolvem a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, do qual o Relatório Antropológico ora apresentado constitui apenas a primeira etapa. Avaliamos que não obstante os intensos questionamentos realizados por parte dos agricultores na audiência, que durou cerca de 5 horas, a mesma teve um resultado extremamente produtivo, uma vez que foi possível à equipe técnica realizar suas atividades ao longo dos meses subsequentes, sem interferência de agentes externos ou ameaça. Destacamos apenas que houve dificuldade em dialogar com pessoas vizinhas à comunidade sobre o processo, pois os conflitos geraram muita desconfiança e temor (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 760 [p. 67]).

Deste modo, o segundo estudo não poderia desconsiderar todo este contexto prévio de relações externas e também o próprio conteúdo levantado pela primeira pesquisa, sobre a qual os autores do segundo relatório antropológico avaliam:

A forma como o processo foi conduzido pelos pesquisadores da Unioeste foi desaprovada pelas lideranças da comunidade, que atribuem parte dos conflitos decorrentes desse primeiro processo de elaboração do RTID à condução da pesquisa antropológica. A reabertura do processo e a contratação de nova equipe multidisciplinar foi recebida com alegria pela comunidade, porém não sem receio, dado a experiência anterior.

(Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 701 [p. 08]).

A repercussão do questionamento sobre a identidade do grupo pode ser percebida também na dissertação elaborada em 2012 por Cláudia Hoffmann, que versa sobre a comunidade quilombola de Guaíra, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras da UNIOESTE. Mesmo a autora fazendo críticas ao primeiro relatório “anti-etnográfico” e à situação de conflito que se seguiu, ela afirma ao longo do texto que optou por não os denominar como “quilombolas”, porque ainda não havia ocorrido a “demarcação de suas terras”, preferindo, então, referir-se a eles como “integrantes da comunidade negra” (HOFFMANN, 2012, p. 14-15). Questionou, deste modo, a autoidentificação do grupo como se esta só fosse legítima em consequência do reconhecimento territorial oficial por parte do Estado. Interessante observar, no entanto, que a autora na mesma dissertação não hesitou em denominar a comunidade de João Surá, localizada no município de Adrianópolis/PR, como “Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá” (HOFFMANN, 2012, p. 40), embora este grupo também não tenha sido titulado como território quilombola pelo INCRA. Esta diferença de posicionamento pode ser decorrente de seu desconhecimento do trâmite do procedimento da comunidade de João Surá no INCRA ou, talvez, ter surgido devido ao fato de este grupo se encaixar no modelo de “quilombo típico” bem mais do que o grupo de Guaíra/PR e não ter tido a sua identidade questionada oficialmente.

Para lidar com os questionamentos levantados pelo primeiro relatório e suas repercussões, a pesquisa para elaboração do segundo relatório etnográfico, como nos referimos acima, buscou dar suporte às referências da memória coletiva do grupo em Guaíra/PR sobre a vida de seus antepassados em Minas Gerais e o processo de migração até o Paraná. A versão final do relatório, com cento e trinta e quatro páginas¹²⁷, foi estruturada com as seguintes partes:

(1) “Introdução e definição dos conceitos”; fazem uma leitura densa sobre o desenvolvimento da interpretação teórica sobre o conceito de quilombo, reforçando a importância da ressemantização do termo, a partir da introdução do artigo 68 do ADCT na Constituição Federal de 1988, para abranger o novo contexto de emergência

¹²⁷ Interessante observar que ambos os relatórios apresentam o mesmo número de páginas.

identitária das comunidades quilombolas no presente. Destacam também a importância da incorporação do critério de autoatribuição trazido pelo Decreto Federal 4887/2003 e finalizam com uma análise crítica da efetivação dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, que tem ocorrido em uma velocidade muito aquém da necessária;

(2) “Caracterização do município”: apresentam o histórico de ocupação e colonização da região desde meados do século XIX e o contexto de criação do município de Guaíra, a partir do empreendimento da empresa Matte Laranjeira no local. Destacam, também, como nas décadas de 1970 e 1980 houve uma inversão na proporção de habitantes das áreas rurais e urbanas do município, chegando a uma proporção de 80% da população na área urbana no ano 2000, processo que teve forte impacto na comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos;

(3) “História da comunidade quilombola Manoel Ciriaco”: abordam os dados da pesquisa realizada em MG, demonstrando os laços de memória e indicativos de possíveis relações de parentesco entre a comunidade quilombola de Guaíra/PR e “as comunidades quilombolas migrantes do Jequitinhonha – MG”, assim como uma análise mais específica sobre a trajetória de migração de seu Manoel Ciriaco. Destacam também o fato de a migração já estar presente nas dinâmicas das famílias negras na região de origem do grupo. Estes processos migratórios ocorriam em uma escala local de circulação das famílias que viviam em lapas (cavernas) de pedra e mantinham sua autonomia com poucos recursos, o que gerava uma significativa mobilidade territorial. Apontam como, entre os séculos XIX e XX, havia uma importante produção local de queijo, cachaça, milho, carne e outros alimentos, que visava o abastecimento de Diamantina, principal centro minerador da região. As famílias de ex-escravos, além do trabalho com o garimpo, mantinham uma produção de modo autônomo para o autoconsumo e também para este abastecimento externo através da atividade tropeira. Nas décadas de 1950 e 1960, muitas destas famílias foram compelidas a migrar por conta do processo de modernização e pressão sobre as terras camponesas na região.

(4) “Parentesco, organização social e o tabu do ‘outcest’”: analisam como o casamento preferencial, a partir de uma lógica endogâmica – tabu do ‘outcest’, ou seja, do casamento fora do grupo –, já era uma característica presente desde MG e se constituiu como importante dinâmica para a manutenção e coesão do grupo em

Guaíra/PR. Os autores propõem, então, uma análise do processo de migração como mecanismo necessário para a manutenção das famílias, em contraste com a análise anterior do primeiro relatório, que entendia a migração como elemento descaracterizador da identidade quilombola do grupo. Descrevem ainda os aspectos da religiosidade e os procedimentos terapêuticos utilizados pelos membros da comunidade, finalizando este capítulo com uma análise do processo de reconhecimento do direito quilombola e dos conflitos dele decorrentes;

(5) “A terra, as plantas e a produção”: apresentam uma análise de aspectos ambientais e agronômicos da comunidade;

(6) “Proposta de delimitação da comunidade 'remanescente de quilombo Manoel Ciriaco dos Santos, em que apresentam uma proposta de território quilombola como base nos dados da pesquisa realizada, diversamente do primeiro relatório que afirmava não haver território quilombola a ser indicado;

(7) Referências bibliográficas e anexos.

O caminho argumentativo do segundo relatório antropológico estruturou-se por meio da fundamentação histórica das “memórias mineiras” do grupo quilombola em Guaíra/PR. Apontam, assim, para os “potenciais elos de parentesco com comunidades quilombolas de Minas Gerais”, bem como para os “dados históricos sobre origens e dispersões geográficas” das comunidades quilombolas da região mineira e suas “dinâmicas locais de migração”. A significativa presença da argumentação histórica neste relatório está relacionada possivelmente ao contexto de produção da pesquisa realizada na sequência de um outro relatório antropológico que rejeitava a legitimidade da identidade e da reivindicação territorial do grupo precisamente por conta da suposta impossibilidade de vinculá-los a uma ancestralidade quilombola. Assim, os autores do segundo relatório buscam demonstrar como o trabalho de campo realizado em MG proporcionou fontes “que corroboram e possibilitam aprofundar os elementos apontados pelas famílias quilombolas de Manoel Ciriaco sobre suas origens mineiras” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 701-702 [p. 08-09]; 721 [p.28]).

Esta busca de comprovação histórica não é, como já abordamos anteriormente, um requisito legal, conforme a definição atual dada pelo Decreto Federal 4887 de 2003, que regulamentou o processo de titulação de territórios

quilombolas. A opção do decreto em atribuir ao relatório antropológico – e não a um “relatório histórico” – a responsabilidade de ser um dos estudos (o primeiro deles) que subsidia o trâmite de acesso a direitos territoriais aponta para um direcionamento que perceba como o grupo elabora no presente suas narrativas sobre “a resistência à opressão histórica sofrida” a partir da “presunção da ancestralidade negra”, nos termos do referido decreto, o que não depende de uma noção restrita de comprovação da ascendência do grupo com negros escravizados no passado. No entanto, apesar de formalmente este relatório ter caráter antropológico, as precauções adotadas pelo pesquisador, em relação a possíveis contestações e contralaudos dentro do procedimento administrativo no INCRA, podem fazer com que haja um predomínio de argumentos de ordem histórica, os quais parecem ser mais persuasivos para os diferentes atores implicados na rede que, de dentro do Estado, em um dado momento de estabilização, irá consolidar o território do grupo (RIBEIRO; CALABRIA, 2013),

Dentre estes atores, há um predomínio da lógica jurídica a partir da qual o relatório antropológico pode ser interpretado como prova pericial, o que cria uma expectativa da produção por parte da antropologia de um conhecimento científico objetivo (O'DWYER, 2009, p. 177). Nesta relação entre direito e antropologia, o conhecimento histórico, entendido numa chave positivista e factualista, é convocado a oferecer provas comprobatórias que serviriam para atender as expectativas do campo jurídico. Opera-se, desta maneira, a partir de uma certa linguagem de legalidade que estabelece linhas de interpretação do passado e de clivagem do social e do cultural, gerando uma racionalização das memórias da comunidade em um todo coerente, com base em significados e registros de comunicação pré-estabelecidos. Faz-se necessário, para tanto, o silenciamento do fluxo e da indeterminação do passado para que seja possível uma redução tática e palatável aos instrumentos jurídicos, os quais parecem basear sua legitimidade em uma promessa pragmática de criar equivalência para a transação entre interesses contrários e incomensuráveis (como no caso de disputas por terras), a partir de um denominador comum. Nisto, em parte, reside sua hegemonia, a despeito de que, em si mesmos, os critérios jurídicos não são garantidores de igualdade (COMAROFF; COMAROFF, 2011, p. 145-151).

Para que fosse possível a realização da pesquisa e do trabalho de campo na região de Santo Antônio do Itambé/MG – fundamental para a estrutura narrativa construída pelo relatório – algumas estratégias foram adotadas. A primeira foi a

divulgação, junto às organizações e instituições que executam trabalhos com as comunidades quilombolas da região de origem do grupo, de uma mensagem produzida pela comunidade em conjunto com os pesquisadores. Esta mensagem visou estabelecer contato com as comunidades quilombolas da região e solicitou, em nome da liderança do grupo em Guairá/PR, apoio para a localização dos parentes que permaneceram em Santo Antônio do Itambé/MG:

Prezados, Me chamo Adir Rodrigues dos Santos, liderança da comunidade quilombola Manoel Ciriaco, localizada em Guairá - PR. Somos uma comunidade certificada pela Fundação Palmares e estamos no processo de elaboração do laudo antropológico para realização nasceram (sic) no município de Santo Antonio do Itambé em Minas Gerais, suas terras eram próximas a um fazendeiro chamado Milton Gonçalves em Santo Antonio do Itambé. No ano de 1981 o filho de seu Manoel, João Louriano dos Santos, casado com Maria Conceição das Dores, e seu primo Anísio Dionísio de Paula (irmão de Geraldo de Paula, ambos filhos de Sebastião Vicente) vieram para Guairá Paraná. Manoel Ciriaco chegou em Guairá em 1962, onde nascemos e vivemos até hoje. Fazendo pesquisa na internet, encontramos no site: http://www.cpis.org.br/comunidades/html/brasil/mg/mg_lista_comunidades.html, as comunidades de Mata dos Crioulos, Botafogo e Martins, localizadas no município de Santo Antônio do Itambé e as comunidades Ausente, Baú, Comunidade do Ô, Ribeirão dos Porcos e Rua Vila Nova no município do Serro, meu pai tinha memória desses dois municípios. Acreditamos que nessas comunidades há ancestrais nossos, encontrá-los contribuiria muito para nossa luta pelo reconhecimento e titulação. Caso vocês tenham maiores informações sobre essas comunidades, relatórios já realizados ou qualquer pista que contribua aos nossos estudos, pedimos que nos enviem. (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 700 [p. 07]).

A articulação entre os pesquisadores que elaboravam o relatório antropológico e as comunidades quilombolas da região mineira se deu a partir do contato estabelecido com a equipe de assessoria jurídica quilombola que atua dentro do curso de graduação em direito da Pontifícia Universidade Católica do Serro (PUC-Serro) e que realiza há mais de cinco anos projetos de extensão com estes grupos¹²⁸. Este contato possibilitou o acesso de Cassius Cruz, historiador da equipe, aos mediadores políticos das comunidades quilombolas da região, tornando possível a realização de trabalho de campo em seis comunidades quilombolas nos municípios de Serro (“Ausentes”, “Baú”, “Vila Nova”, “Queimadas” e “Santa Cruz”) e de

¹²⁸ Este *campus* da PUC está localizado no município de Serro, que é vizinho a Santo Antônio do Itambé e funciona como município referência por ter um porte maior, com 20.835 habitantes, segundo o censo do IBGE de 2010. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=316710&search=minas-gerais|serro>. Acesso em: 23/09/15.

Diamantina (“Mata dos Crioulos”), nos períodos de 05 a 13 de setembro e de 22 a 28 de outubro de 2012 (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 721 [p. 28]).

Durante a pesquisa de campo foram levantadas possibilidades de vínculos de parentesco entre a comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos e o casal fundador da Comunidade Quilombola Vila Nova. Os diagramas de parentesco dos grupos mineiros, bem como fotos e vídeos foram enviados para Guáira para que fosse possível a identificação de vínculos de parentesco entre as comunidades.

No final do mês de setembro apresentamos as fotografias, vídeos e demais informações que conseguimos em Minas Gerais à comunidade de Manoel Ciriaco, sendo este um momento chave da relação estabelecida entre os pesquisadores e a comunidade, pois se manifestaram muito felizes com os resultados apresentados e por termos conseguido encontrar e registrar informações que eles mesmos conheciam unicamente pela transmissão oral (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 702-703 [p. 09-10]).

O segundo relatório argumenta, ao longo de todo o capítulo sobre a “História da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”, que a memória coletiva existente em Guáira sobre sua região de origem pôde ser respaldada pela pesquisa realizada em Minas Gerais, a partir de elementos comuns, “seja com relação aos modos de produção, habitação, religiosidade, quer seja pela descrição de estratégias matrimoniais dos grupos familiares” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46, p. 737 [p. 44]). Uma das narrativas importantes que compõe a memória do grupo em Guáira diz respeito ao uso provisório que seus antepassados fizeram de *lapas* ou *locas* de pedra como moradia. Como a pesquisa na região mineira pôde demonstrar, esta é uma prática cultural mantida até os dias de hoje em comunidades quilombolas da região de origem do grupo, como registrado na através trazida a foto abaixo¹²⁹, na Comunidade Quilombola Mata dos Crioulos (Diamantina/MG).

¹²⁹ A importância da evocação desta imagem na construção do argumento do segundo relatório antropológico parece ser confirmada pela sua utilização também na capa do documento.



FIGURA 19: “Lapa’ utilizada até os dias atuais como moradia quilombola na comunidade Mata dos Crioulos/MG”.

FONTE: Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 726 [p. 33].

Esta prática parece estar relacionada, segundo a análise do relatório, à situação de precariedade em que viviam e à criatividade necessária para sobreviver a partir do que a natureza lhes oferecia no período escravagista e pós-escravagista. Os autores apontam, assim, como a utilização de *lapas* se insere em dinâmicas de busca por autonomia e liberdade, em contraste com a experiência de descendentes de escravos que permaneceram agregados às fazendas, formando comunidades quilombolas que se caracterizam por uma baixa mobilidade. A estratégia de mobilidade em um mesmo contexto regional, associada a diferentes modos de trabalho e ocupação territorial, também conformaram comunidades quilombolas na região, marcadas “ainda hoje, por fluxos migratórios internos e externos e uma rede de parentesco que articula diversas dessas comunidades” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 724-725 [p. 31 e 32]).

A experiência de mobilidade, portanto, teria significativa importância na trajetória de muitas famílias negras que atualmente se reconhecem como quilombolas, na região de Santo Antônio do Itambé e Serro/MG. Esta seria uma das características

marcantes da continuidade histórica do grupo do Paraná com seus antepassados dessa região:

A mobilidade espacial destes grupos já tendia ser maior mesmo antes do início do processo migratório que levaria famílias a sair de Minas Gerais, pois mantinham uma relação mais tênue e por isso de mais autonomia frente ao contexto regional de arregimentação de mão-de-obra, uma vez que faziam das lapas suas moradias, não sendo assim dependentes das estruturas das fazendas. (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 743 [p. 50]).

A continuidade histórica estaria presente, também, nessa busca de autonomia nas relações de trabalho. A pesquisa indicou a existência de um padrão seguido por gerações e expresso na estratégia atual dos membros da comunidade em Guaíra de complementarem a renda obtida no próprio território com relações de trabalho estruturadas fora da lógica patrão-empregado, como diaristas, arrendatários ou empreiteiros. Esta opção garantiria a manutenção de autonomia, “uma vez que não se tornam dependentes de padrões específicos” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 745 [p. 52]).

Dentre as estratégias identificadas pela pesquisa como aquelas que apontam para a manutenção de referências comuns com as comunidades quilombolas da região mineira está, segundo o relatório, a continuidade da tendência endogâmica, que analisam através de vários excertos genealógicos apresentados no capítulo “Parentesco, organização social e o tabu do ‘outcest’”. A importância desta estratégia estaria na possibilidade de manutenção do sentimento de pertencimento a uma origem comum, que cria identidade e memória coletiva, permitindo a continuidade das dinâmicas de organização social do grupo mesmo com a dispersão territorial.

Reforçada pelo contexto socialmente periférico e de preconceito racial no qual o grupo se inseriu na região de Guaíra/PR, esta tendência endogâmica, como argumentam os autores, é precedente e contribui para o fortalecimento de alianças intra-familiares enquanto herança sociológica que reforçou as fronteiras e a capacidade de manutenção da coesão social do grupo (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 738 [p. 45]). Deste modo, esta capacidade de manutenção de uma coletividade não se baseia apenas na área que lograram adquirir e que ocupam há sessenta anos, mas também decorre das relações de parentesco e das formas próprias de organização social (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 736 [p. 43]).

As relações de parentesco, atualmente, estendem-se por uma rede que transcende os limites territoriais desta comunidade. Esta rede ampliada se expandiu com os deslocamentos de famílias que deixaram a comunidade em Guaíra/PR nas últimas décadas, em decorrência da diminuição das áreas e das oportunidades de trabalho na região ligadas ao processo de mecanização da agricultura. A estrutura do segundo relatório aborda, assim, como além da importância de uma territorialidade específica, construída em Guaíra/PR, há uma visão sobre os vínculos de pertencimento ao grupo que se abre por esta rede de parentes (que estão fora do território e que podem retornar com o processo de titulação), o que gera uma percepção de territorialidade mais ampla perpassada por referências de memória sobre a região de origem do grupo no município de Santo Antônio do Itambé/MG.

Neste sentido, a literatura antropológica recente tem tematizado sobre a não exclusividade da relação territorial enquanto critério de identificação de grupos quilombolas, já que “o conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado em um único lugar geograficamente definido, historicamente ‘documentado’ e arqueologicamente ‘escavado’” (ALMEIDA, 2011, p. 45). A situação de deslocamento, característica deste grupo de Guaíra/PR, mas também os outros casos de expulsão e de reassentamento, demonstram como “mais do que uma exclusiva dependência da terra, o quilombo faz da terra a metáfora que possibilita a continuidade do grupo (...)” (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 11).

O segundo relatório corrobora esta leitura antropológica que não se limita a uma noção de territorialidade fixa para reconhecer direitos territoriais às comunidades quilombolas. Dessa forma, a proposta de delimitação territorial apresentada e aprovada pela comunidade, através de discussão em reunião específica, indica:

- a) A recomposição dos lotes adquiridos por Manoel Ciriaco dos Santos (área de 10,2 alqueires paulistas, dos quais 1,42 alq. foi vendido e 4,5 estão arrendados atualmente) e por Geraldo dos Santos (5,1 alq. paulistas vendidos em 1993) a serem titulados enquanto território quilombola.
- b) A aquisição pelo INCRA de uma área complementar de aproximadamente 35 alqueires paulistas, que é justificada devido “às formas de relação de trabalho tradicionais da comunidade que diminuem com a mecanização agrícola; aos conflitos gerados pelo processo que inviabilizaram o acesso

a trabalhos na região; e ao conseqüente crescimento do êxodo de membros da comunidade do território” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 802 [p. 109]). Outro motivo para a aquisição complementar é a possibilidade de retorno de em média vinte e seis famílias, as quais atualmente estão vivendo em condições precárias em diferentes cidades. Este é um dado referente ao número aproximado de famílias que deixaram o território em Guaira e que, segundo as lideranças, mantém vínculos com a comunidade e retornariam caso houvesse possibilidade. O número de trinta e três famílias (somando as sete famílias residentes na comunidade na época da elaboração do relatório, mais as vinte e seis com previsão de retorno) embasou o cálculo desta área adicional, tendo também como referência os critérios agrônômicos para a estimativa da necessidade de acréscimo de área de cultivo que possa viabilizar a manutenção e reprodução física e econômica da comunidade.

De acordo com a avaliação do INCRA, o segundo relatório antropológico cumpriu com seus objetivos e caracterizou a comunidade e o território ao qual o grupo tem direito a partir de dados etnográficos e históricos suficientes segundo a Instrução Normativa 59/2007, atualmente em vigor. Enquanto a área do território quilombola que será titulada corresponde aos dois lotes acima referidos, a área complementar será obtida por meio de desapropriação por interesse social, conforme previsto na Lei 4132/1962, ficando a comunidade com o usufruto através de Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU). O tamanho da área adicional necessária, apesar de já previamente indicado no relatório, dependerá, conforme aponta o parecer conclusivo SR(09)F4/Nº 001/2014 do INCRA/PR¹³⁰, do número de famílias cadastradas pelo INCRA que permanecerão no território, bem como da discussão sobre os tipos de produção agrícola que serão por elas desenvolvidas.

Atualmente, há um importante vínculo com as áreas adquiridas por Manoel Ciriaco e Geraldo dos Santos, após décadas de ocupação, que embasa uma

¹³⁰ De acordo com a ementa do documento, trata-se do “Parecer conclusivo do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA/PR sobre o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, com base na IN 57/2009” (Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 1062-1067)

reivindicação específica pelo retorno do território ao tamanho da área inicial, a qual somava quinze alqueires e da qual só mantiveram em torno de 50%. Além desta área de ocupação efetiva, a possibilidade de ampliação deste território com a compra pelo INCRA de uma nova área – com a qual o grupo quilombola não possui uma relação prévia – demonstra a especificidade deste caso e a necessidade, portanto, de que houvesse um procedimento diferenciado por parte deste órgão federal.

A demanda por um procedimento diferenciado de regularização territorial, no caso de Guaíra/PR, foi necessária tendo em vista que a experiência de “resistência à opressão histórica sofrida” organizou-se por meio da realização de deslocamentos. Tais movimentos visavam a concretização da autonomia, liberdade e melhores condições de vida para estas famílias, dada a insuficiência das áreas na região de origem do grupo em Santo Antônio do Itambé/MG, por meio do acesso a novos territórios. Deste modo, percebe-se que a possibilidade de conquista de territórios está no âmago deste processo de resistência social e que se, em outros casos de grupos quilombolas, a resistência consiste na permanência em um mesmo território tradicional, neste caso ela se constituiu pela experiência de deslocamentos.

Deve-se levar em conta, ainda, que estes deslocamentos, iniciados em 1956 por estas famílias negras da área rural de Santo Antônio do Itambé/MG em direção ao município de Caiabu/SP, implicavam em sérios riscos, tanto no caminho, como no processo de fixação em um novo lugar, onde teriam que encontrar novas oportunidades de inserção e de trabalho. As referências a existência de mais famílias relacionadas ao núcleo de parentes do casal Manoel Ciriaco e Ana Rodrigues, apontam para o fato de que esta linha de migração da região de Santo Antônio do Itambé/MG até a região de Presidente Prudente/SP consistia em um movimento mais amplo como rede de apoio para a migração de novas famílias. No âmbito deste fluxo de deslocamentos, a busca por direitos da comunidade de Guaíra/PR é construída atualmente a partir da trajetória de deslocamentos do casal Manoel e Ana, mas não se restringe a este núcleo familiar. É principalmente a partir desta rede prévia de apoio que os desafios da migração puderam ser por eles enfrentados. Como mencionado no primeiro capítulo, a referência de Manoel na região paulista era seu primo de primeiro grau, Raimundo Constantino, que saiu com esposa e filhos de Santo Antônio do Itambé em 1949, sete anos antes de Manoel. Tais desafios do processo de

migração são ainda mais significativos tendo em vista a existência de contextos que podem ser hostis para a inserção da população negra.

Importante, para finalizar este capítulo, destacar que foi o processo conturbado de regularização territorial e reconhecimento da legitimidade da reivindicação identitária da comunidade Manoel Ciriaco dos Santos que impulsionou a realização de duas viagens de retorno para a região de origem do grupo, as quais iremos abordar no capítulo seguinte. Com o segundo relatório antropológico, a partir da pesquisa realizada pelo historiador Cassius Cruz na região do Serro/MG, Adir, enquanto liderança da comunidade de Guaíra, começa a ter expectativas de conhecer a região de origem de sua família, buscar os parentes com quem perderam o contato, pesquisar mais informações sobre a trajetória de seus antepassados. A realização desta pesquisa de mestrado mostrou-se como oportunidade de aprofundar tal pesquisa a partir dos caminhos apontados pelo segundo relatório antropológico, tendo em vista que já havia um primeiro levantamento de dados e contatos na região de origem do grupo.

3 “É COMO SE NÓS VOLTASSE A PÁGINA DA NOSSA VIDA DO COMEÇO”

3.1 A “VIAGEM DA VOLTA”¹³¹

Se, no primeiro capítulo, destacamos a relevância das dinâmicas de movimento para a compreensão da emergência identitária quilombola em Guaíra/PR, é fundamental neste momento pontuar que a centralidade dos deslocamentos na trajetória do grupo não nos levou a recorrer a uma ideia de “mobilidade”¹³², pois este conceito poderia sugerir que há uma constância ou uma facilidade em se realizar deslocamentos por parte dos membros do grupo, o que de fato não ocorre. Para que se consiga visualizar como a trajetória do grupo é perpassada pelo movimento, faz-se necessária uma perspectiva de longa duração, considerando que, no presente, como observei durante o trabalho de campo, há uma possibilidade muito limitada de deslocamentos em decorrência das dificuldades financeiras. Viajar para visitar os parentes é sempre um plano, mas dificilmente sobram recursos para concretizá-lo.

A dificuldade de deslocamento começa inclusive dentro do próprio município, pois os quilombolas não têm acesso a transporte público que chegue próximo à comunidade e, até 2012, contavam apenas com um carro utilitário antigo, em uma comunidade com em média sete famílias. Na época em que eu atuei como assessora jurídica no Ministério Público do Estado do Paraná, pude contribuir para o encaminhamento de um pedido realizado pela Associação Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos (ACONEMA) junto à Polícia Federal de Foz do Iguaçu¹³³, visando à doação de um veículo para a associação. Tal pedido foi embasado na necessidade da comunidade de dispor de meios para a realização das entregas de alimentos abrangidas pelo contrato do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)¹³⁴.

¹³¹ Título homônimo ao trabalho de Oliveira Filho “A Viagem da Volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste” (OLIVEIRA FILHO, 1994).

¹³² Este termo é utilizado, no segundo relatório antropológico, para destacar a importância da presença de deslocamentos na trajetória histórica do grupo.

¹³³ As “entidades sem fins lucrativos” podem solicitar doações de mercadorias apreendidas pela Polícia Federal, devendo constar, na solicitação, entre outros requisitos formais, a justificativa e a finalidade do pedido.

¹³⁴ Dentre as entidades que atualmente recebem a doação de alimentos conforme o contrato que a comunidade quilombola é responsável, destaca-se, como mencionado no primeiro capítulo, treze *tekoñas* (aldeias avá-guaranis) de Guaíra e do município vizinho Terra Roxa. Esta parceria com os grupos indígenas é fruto da articulação direta entre Adir e os caciques.

Com o recebimento da doação de uma camionete “silverado”, com três lugares na frente e uma carroceria ampla e fechada, a execução do PAA na comunidade foi viabilizada em termos concretos, com condições para o transporte da produção agrícola, o que era uma demanda muito urgente para as famílias quilombolas. Esta política pública de segurança alimentar se constituiu como uma importante fonte de renda na comunidade nos últimos anos, mesmo tendo em vista a demora na realização dos pagamentos por parte do governo, que não lhes garante uma renda mensal¹³⁵. Neste contexto, os programas de assistência e previdência social, como aposentadoria e Bolsa Família¹³⁶, proporcionam uma complementação econômica considerada pelos quilombolas como muito necessária. Os quilombolas realizam também a comercialização de seus produtos, como verduras, legumes, raízes, frutos, temperos, animais de pequeno porte e também milho e soja. Atualmente, três pessoas trabalham fora da comunidade: a esposa e a enteada de Adir, na lanchonete do posto de gasolina, localizado na rodovia em frente à entrada para o bairro rural Maracaju dos Gaúchos, e Luciano – casado com Cleusimar, filha de Zé Maria –, que também trabalha de auxiliar de limpeza no mesmo posto.

O território, atualmente de 8,5 alqueires, é considerado por eles como insuficiente para as sete famílias que tiram seu sustento da produção agrícola. Segundo Adir, o ideal seria cinco alqueires por família, no mínimo. Uma das principais demandas, somada à necessidade de ampliação do território, é o acesso a políticas públicas que possibilitem uma fonte de renda gerada na própria comunidade. Pleiteiam, assim, a construção de um barracão onde sonham com a instalação, por exemplo, de uma cozinha comunitária¹³⁷. Deve-se levar em conta, ainda, que a

¹³⁵ O limite anual do valor de repasse do Ministério do Desenvolvimento Social, órgão responsável pelo PAA, na modalidade de “Doação Simultânea” – acessada pela comunidade quilombola –, é de até R\$ 6,5 mil por ano por agricultor.

¹³⁶ O “Bolsa Família”, segundo a página virtual do Governo Federal, “é um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e extrema pobreza em todo o País, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza”. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/>. Acesso em 04/11/15.

¹³⁷ A solicitação da comunidade de que a prefeitura construa este barracão foi questionada pela administração municipal em decorrência de a área da comunidade consistir em uma propriedade privada e não ter sido realizada ainda a titulação quilombola, conforme me relatou Adir. No entanto, de acordo com a Portaria Interministerial (Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Ministério da Fazenda e Controladoria Geral da União) nº. 507 de 2011, artigo 39, §2º, inciso III, alínea “a”, o município tem respaldo para a construção de uma benfeitoria, “por interesse público ou social”, na comunidade que é certificada pela Fundação Cultural Palmares e que está em processo de regularização territorial pelo INCRA. A referida portaria está disponível em [https://www.convenios.gov.br/portal/arquivos/1 Portaria Interministerial 507 24 11 2011 e alterac oes Dezembro de 2013.pdf](https://www.convenios.gov.br/portal/arquivos/1%20Portaria%20Interministerial%20507%2024%2011%202011%20e%20alterac%20oes%20Dezembro%20de%202013.pdf). Acesso em 09/10/15.

situação econômica da comunidade se agravou muito após o conflito com os vizinhos, em decorrência do qual não são mais contratados para trabalharem nas propriedades do entorno, atividade que há muitos anos realizavam na região.

Com esta breve descrição das dificuldades de geração de renda das famílias quilombolas, é possível compreender as limitações que encontram para se deslocarem mesmo que seja para visitas a parentes que moram próximos. De acordo com o segundo relatório antropológico, produzido pela empresa Terra Ambiental:

(...) são, no mínimo, 43 indivíduos que possuem relação de parentesco direto com os atuais moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo Manoel Ciriaco dos Santos e vivem em cidades localizadas em um raio de no máximo 200 quilômetros, sendo que desses 35 vivem em um raio inferior a 100 quilômetros da comunidade. Segue uma relação dos municípios e número de indivíduos cujos vínculos de parentesco foram identificados:

| Município | Nº Indivíduos |
|------------------------------|----------------------|
| Terra Roxa- PR | 22 |
| Assis Chateaubriand- PR | 6 |
| São Jorge do Patrocínio - PR | 4 |
| Guaraniaçu – PR | 3 |
| Catanduvas- PR | 3 |
| Guaíra- PR | 2 |
| Eldorado – MS | 2 |
| Cascavel- PR | 1 |

(Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 751[p. 58]).

Dentro da rede ampliada de parentesco¹³⁸ dos quilombolas de Guaíra/PR, um local muito significativo e mais afastado em relação à comunidade é a região de Presidente Prudente/SP, por onde as famílias que saíram de Santo Antônio do Itambé/MG passaram, tendo vivido no município de Caiabu/SP entre as décadas de 1950/1960, antes de se fixarem em Guaíra/PR e para onde retornaram os irmãos mais velhos Olegário (78), Jovelina (73), João Lorian (71) e Eurides (65). O município de Presidente Prudente/SP fica a 448 km de Guaíra e o trajeto demanda um investimento de em média duzentos reais para passagens rodoviárias de ida e volta por pessoa.

Se este trajeto é de acesso difícil para os quilombolas de Guaíra/PR, o que falar, então, do anseio, reforçado pelos questionamentos colocados pelo conturbado processo de titulação em trâmite no INCRA, de ir até Minas Gerais, para que

¹³⁸ Quando nos referimos a parentesco, não estamos falando apenas do parentesco genealógico, mas em um sentido mais amplo que inclui relações, por exemplo, de compadrio (ARANTES, 1975).

pudessem *conhecer* suas *raízes* e reencontrar seus parentes mineiros? Somando apenas os valores das passagens rodoviárias para poder ir e voltar de Guairá/PR a Santo Antônio do Itambé/MG de ônibus, percorrendo em média 3.354 quilômetros por terra (duas vezes o percurso de 1677 km¹³⁹), o custo gira em torno, atualmente, de setecentos reais por pessoa.

Assim, a contradição apontada acima entre os deslocamentos que marcaram a trajetória do grupo nos últimos sessenta anos e a condição de difícil mobilidade das gerações atuais tem uma chave de interpretação comum: a posição socioeconômica periférica do grupo. A mesma condição que os imobiliza, por não disporem atualmente de recursos financeiros que permitam a realização de viagens, é parte significativa das causas que provocaram os movimentos de deslocamento das famílias em busca de melhores condições de vida no passado.

Importante pontuar que se os deslocamentos que marcam a trajetória histórica da família criaram, por um lado, uma situação de inviabilidade do reencontro entre parentes – já que os que foram para Guairá/PR perderam, nas últimas décadas, qualquer contato com os parentes que se mantiveram em MG –, por outro lado, tal interrupção do contato não significou uma ruptura de vínculos (GALIZONI, 2002)¹⁴⁰. Com base nos encontros proporcionados pelas duas viagens de retorno para Serro e Santo Antônio do Itambé/MG, realizadas no âmbito desta pesquisa em março e em junho de 2015, foi possível perceber que houve uma atualização significativa dos laços e vínculos afetivos que estavam antes latentes.

Não só os vínculos foram mantidos, mas, como analisado pelo segundo relatório antropológico, houve um processo de permanência de referências culturais e de memórias comuns, que continuaram, mesmo à distância e sem contatos, conectando os quilombolas de Guairá a seus parentes em Minas Gerais. Neste sentido, importante mencionar a contribuição de Garcia Jr. (1989), em sua pesquisa com migrantes que saíam da Paraíba para o "Sul", na qual reflete sobre como tais deslocamentos não implicaram no abandono de suas formas de organização social

¹³⁹ Este cálculo foi feito com base no trajeto que pode ser percorrido de ônibus, conforme experiência da viagem realizada em março de 2015: de Guairá/PR para Umuarama/PR, de lá para Presidente Prudente/SP até Belo Horizonte/MG. Na capital mineira, toma-se um ônibus para Serro/MG e de onde, enfim, chega-se em Santo Antônio do Itambé/MG.

¹⁴⁰ Em seu estudo na região do Alto Vale do Jequitinhonha, muito próxima a região aqui em questão, Galizoni aponta como a migração é um processo familiar e só muito raramente ocorre as pessoas que saíram de sua região de origem “rompem de vez com a família” (GALIZONI, 2002, p. 569).

anteriores, mas, ao contrário, na sua manutenção com o objetivo de retorno para suas áreas de origem no Nordeste¹⁴¹.

No âmbito deste processo de manutenção de vínculos – e do desejo de uma reconexão não só simbólica e mnemônica, mas também física com este lugar de origem e com os parentes que lá ficaram –, a possibilidade de organizar a viagem de volta que percorresse a trajetória de deslocamentos das famílias, surgiu das minhas conversas com Adir, durante o trabalho de campo em Guaíra/PR. Ele havia comentado comigo em várias ocasiões como gostaria de ter tido apoio por parte do INCRA para acompanhar Cassius na pesquisa realizada em Minas Gerais durante a elaboração do segundo relatório antropológico.

Esta busca pelo contato com pessoas que compartilham a mesma “comunidade de lembrança” (HALBWACHS, 2003), protagonizada por Adir, aponta para dois aspectos complementares do fenômeno étnico: a “luta por reconhecimento” e a “política de reconhecimento”¹⁴² (ARRUTI, 2006, p. 44). No que tange à noção de “luta por reconhecimento”, o que está em questão é a própria autoidentificação do grupo como quilombola “por meio da experenciação comum de um desrespeito típico e de sua tradução em uma identidade coletiva” (ARRUTI, 2006). As viagens de retorno a Minas Gerais trouxeram à tona a compreensão de que o caráter coletivo de desrespeito às famílias, que marca a reivindicação do grupo em Guaíra/PR como coletividade específica, reflete-se na situação de separação e de dispersão dos parentes. Trata-se de um sofrimento gerado pela impossibilidade de manutenção das famílias na região de origem e de reprodução do modo de vida camponês, enquanto população negra que não teve seu processo de cidadania garantido de forma plena. Esta “comunidade de lembrança” abrange, portanto, uma noção mais ampla de pertencimento por parte dos membros da comunidade quilombola de Guaíra, no qual

¹⁴¹ Este também é o caso do processo de mobilidade do povo indígena Pankararu de Pernambuco, analisado por Arruti, no qual grupos de famílias transferiram seu local de morada por tempo indeterminado, em especial, para a cidade de São Paulo, na favela Real Parque, no bairro do Morumbi, “onde se desenha uma espécie de reterritorialização Pankararu”. Neste caso, a mediação entre território e identidade, fruto da abstração dos “direitos” gerada na modulação com o Estado, produz o sentido de um “território imaterial” como um espaço político e simbólico para os indígenas. Se o território é acionado como referência fundamental não é percebido, no entanto, como moldura e limitação, de modo que pode se abrir “para o vasto exterior” da identidade Pankararu, onde a dicotomia do ser / não ser tem um caráter mais pendular que geométrico” (ARRUTI, 1996, p. 166-159).

¹⁴² A noção de “política de reconhecimento” é retomada a partir das discussões de Taylor, e de “luta por reconhecimento”, a partir de Honneth (ARRUTI, 2006).

estão englobados o local de origem de Manoel Ciriaco e os demais locais de dispersão do grupo familiar nos processos de deslocamento ao longo das últimas décadas.

O comentário de Adir em uma conversa com as duas senhoras que encontramos morando em Santo Antônio do Itambé/MG – D. Regina (77) e D. Zulmira (73), cunhadas de Seu João Loriano (71), filho de Manoel Ciriaco –, é muito enfático a respeito desta forma de compreensão da história familiar. Tal conversa ocorreu no final da primeira viagem realizada em março de 2015, durante a gravação de um vídeo no qual Adir conta para elas o que tinha ocorrido em nosso percurso e comenta sobre o significado da viagem para ele e para a comunidade Manoel Ciriaco dos Santos:

Esse lugar onde a gente mora, hoje é uma comunidade reconhecida pela Fundação Cultural dos Palmares. Uma comunidade que hoje eu represento, que não é tão grande, porque as pessoas estão espalhadas, como se fosse aqui, também espalhados pra todo canto. Por que no passado essas pessoas não teve oportunidade de ficar junto e de viver junto e essa lembrança ficasse de geração em geração, mas todo mundo tivesse o seu espaço? Porque se a gente falar na época da escravidão, nós somos de uma época da escravidão, uma escravidão passada onde a gente não adquiriu nada, nem o nosso nome. E isso tudo passava na minha cabeça e eu lembrava e falava assim “Meu Deus”!

O desejo dos quilombolas de Guaíra/PR de encontrarem seus parentes em sua região de origem e de poderem “voltar a página da nossa vida do começo”, como na expressão utilizada por Adir que serve de título a este capítulo, inscreve-se em uma dinâmica dupla que abrange uma dimensão política, vinculada ao processo de regularização territorial da comunidade, e um significado familiar e afetivo muito intenso. A mobilização de Adir em torno da realização desta viagem inicia-se pelo anseio de subsidiar a consolidação da imagem do grupo na esfera pública – o que pode ser compreendido por meio da noção de “política de reconhecimento” (ARRUTI, 2006) –, já que tal imagem da comunidade foi abertamente questionada pelo primeiro relatório “anti-etnográfico”, durante o processo de regularização territorial pelo INCRA, ainda em trâmite.

Na leitura de meus interlocutores(as) sobre tais demandas externas de legitimação, entendiam que, se o segundo relatório antropológico havia demonstrado a continuidade histórica entre a comunidade de Guaíra/PR e as comunidades quilombolas da região mineira, de um modo mais amplo, apenas o retorno dos próprios quilombolas à região – percorrendo a trajetória de deslocamentos da família – poderia proporcionar-lhes mais referências sobre a história de seus antepassados,

assim como a retomada das relações com os parentes após anos sem contato. Os laços da comunidade em Guairá/PR com este passado “precisam ser produzidos hoje através da seleção e recriação de *elementos da memória*” (ARRUTI, 1997, p. 23), recriação esta que passa pela ideia de “origem”¹⁴³ e de “retorno”.

Em sua análise sobre o processo de emergência identitária dos povos indígenas no Nordeste¹⁴⁴, Oliveira Filho lançou mão da metáfora da “viagem da volta”, que é parte de uma poesia de Torquato Neto sobre a narrativa de um migrante nordestino que deseja retornar à terra de origem: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condição” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64). Com o uso desta expressão, Oliveira Filho destaca as dimensões constitutivas da etnicidade no que tange à trajetória histórica do grupo social que não anula, mas até mesmo reforça o sentimento de referência à origem (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64).

Os quilombolas de Guairá/PR, assim como os povos indígenas no Nordeste¹⁴⁵, não se encaixam nas representações difusas da identidade que reivindicam. Tendo em vista esta descontinuidade gerada em grande parte pela condição diaspórica da trajetória coletiva de reterritorialização destas famílias quilombolas, a necessidade que sentiram de buscar referências históricas para dialogar com uma demanda de “origem”, somada a um desejo interno ao grupo, deram para a expressão da “viagem da volta” um sentido não só metafórico de etnogênese, como também um sentido literal de regresso. No contexto conturbado do procedimento de regularização do grupo em trâmite no INCRA, a volta à região de origem se tornou necessária para o reconhecimento de uma identidade negra singular que os legitimasse como quilombolas. Este processo de retorno se iniciou com a

¹⁴³ Este reinvestimento nas memórias estava também referenciado na busca por “*traços culturais* que sirvam como os “sinais externos” reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação” (ARRUTI, 1997, p. 23). A identificação destes “sinais externos” da etnicidade remontam ao acionamento da ideia de “origem” que está na base do conceito de “remanescentes”, utilizado pela Constituição Federal para reconhecer direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades de quilombos”, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

¹⁴⁴ O conceito de “remanescente” foi utilizado para se referir aos “remanescentes indígenas” na região Nordeste – os quais passaram por um processo de retomada de tradições nas últimas décadas e que são percebidos como tendo pouca distintividade em relação aos regionais (ARRUTI, 1997).

¹⁴⁵ Esta comparação entre quilombolas e povos indígenas no Nordeste está relacionada à dificuldade de “precisar os contextos sociohistóricos em que tais grupos se constituíram e se consolidaram como “unidades discretas”, portadoras de um forte referencial étnico e, assim, diferenciadas do contexto social mais amplo” (BRASILEIRO; SAMPAIO, 2002, p. 83).

elaboração do segundo relatório antropológico e se ampliou por meio das viagens realizadas em março e junho de 2015, no âmbito desta pesquisa de mestrado.

Diante do exposto acima, interessante ressaltar que estas viagens para Santo Antônio do Itambé em 2015 foram precedidas por outras viagens de retorno que, segundo meus interlocutores(as), ocorreram na década de 1980. Eva, filha de Geraldo dos Santos que também adquiriu um lote vizinho ao de Manoel, relatou como era difícil juntar dinheiro para visitar os parentes em *Minas* e manter contato à distância. Contou-me como sua mãe, Antônia Domingues dos Santos, que saiu de Minas Gerais para morar em Guaíra/PR, ficou mais de dezesseis anos sem ver a mãe dela, Alexandrina Moreira da Silva que permaneceu na região mineira.

Dandara: E nesta época mandava carta assim ou nem carta?

Eva: Mandava nada, não sabia mais o endereço deles, não sabia mais nada. Dezesseis anos daí foi saber o endereço. Só uma vez depois que casou, depois que ela veio aqui para o Paraná, só essa vez ela foi na casa da mãe dela.

Dandara: Ela contou como que foi?

Eva: Ela falou que lá era triste, menina. Lá tava triste. Falou que era tudo manual, casinha tudo ruim as casinhas deles, trabalho demais, sofria demais, era muito sofrido minha mãe falava, que a terra era fraca, lavoura não saía direito, e, quando ela falava pro pai e a mãe dela vir pra cá (Guaíra/PR), meu vô falava que não vinha pra cá não, que ele não ia largar a terra dele lá não. Minha mãe falava “oh, meu fio, se ocê for lá pro Paraná, se ocê saber o tamanho das pranta que nós pranta, o tamanho que fica a pranta... aqui as pranta não sai da terra, baixinha assim”. “Não, eu vou morrer aqui memo, daqui eu não saio”, ele falou pra mãe. A mãe falou que lá era triste...

Dandara: E ela viajou sozinha essa vez?

Eva: Não, foi ela, meu pai e meu cunhado, o irmão do Adir, o Antônio. Meu pai e o finado Antônio largou mãe lá na casa da mãe dela. Minha irmã também foi, irmã minha mais velha Iracema, e foi a Cenira, que era a caçula, Cenira tinha acho que um ano e três mês. Daí meu pai largou mãe lá e eles foi lá na titia na Bahia.

Dandara: Tem parente na Bahia também?

Eva: Não, eles foi lá numa titia lá né...

Dandara: Quem que é titia?

Eva: Assim, é que benzia, né, titia, mãe de santo, nós falava titia. Eles foi na casa dela, pegou endereço com a família deles lá... Meu pai foi e meu cunhado, o Antônio, irmão do Adir, mais velho.

Dandara: E seu pai já tinha mais contato com a Umbanda?

Eva: Sim, ele trabalhava também em Umbanda. O Antônio também, meu pai, minha mãe também trabalhava. Tudo trabalhava na Umbanda.

Em 1981, Antônia e seu marido Geraldo voltaram a Minas Gerais para reverem seus parentes e foram acompanhados por Antônio, filho de Manoel Ciriaco. Se em Guaíra passavam dificuldades, quando se trata de Minas Gerais as memórias reforçam como a sobrevivência era ainda mais complicada. No entanto, mesmo com tamanha adversidade, o avô de Eva, Sebastião, preferiu permanecer em Minas Gerais, reforçando a importância do vínculo com seu lugar de origem. No relato sobre este retorno a Minas Gerais, Eva destacou a viagem de Geraldo e Antônio que aproveitaram a oportunidade e foram para a Bahia, onde está localizado o terreiro de Umbanda em que Antônio fez sua iniciação ritual.

Nesta mesma viagem, realizada em 1981, Antônio conseguiu encontrar seu irmão João Loriano, filho do primeiro casamento de seu pai, que o havia deixado em Minas aos cuidados da avó Izidora, como mencionamos no primeiro capítulo. Segundo nos contou João Loriano¹⁴⁶, Antônio comprou até roupa para ele poder viajar, pois ele passava muita dificuldade na região de origem de seu pai. Quando chegou no Paraná, ele se considerou rico, pois, em Santo Antônio do Itambé/MG, só comiam *coisa do mato*, como tatu, lagartixa e até garrincha (passarinho bem pequeno) que eles matavam e davam para os filhos comerem, com purê de farinha. Quando João Loriano encontrou o pai, contou que sentiu tanta alegria, que até o pegou para dançar. Então, o pai falou “sai pra lá meu filho”, mas João se justificou dizendo que era de tanto amor que sentia pelo pai que não via há tantos anos. Os demais irmãos contaram como o pai também estava feliz, que fez uma festa para receber o filho.

Depois que trouxe o irmão João Loriano, Antônio voltou no ano seguinte para Minas Gerais para buscar a mulher de Seu João, Maria das Dores, e seus filhos, que passaram a morar em Guaíra no sítio de Manoel, com os demais parentes. Nesta mesma viagem, Antônio trouxe para o Paraná seu primo Anísio, filho de seu tio paterno, Sebastião Vicente, que era irmão de seu pai. Em 1983, Antônio, já com a experiência adquirida nas viagens anteriores, é quem leva Maria das Dores para visitar sua família em Santo Antônio do Itambé/MG. Quando retornam, trazem com

¹⁴⁶ João Loriano atualmente mora em Presidente Prudente. Esta fala foi registrada já durante a viagem passando por Presidente Prudente até Minas Gerais em março de 2015.

eles a esposa de seu primo Anísio, Cecília, e seu filhos, pois Anísio morava em Guaíra/PR desde 1982.

No mesmo ano, 1983, Antônio volta novamente à região mineira, acompanhado agora de Joaquim com o intuito de reivindicarem a herança e venderem a parte do sítio de Izidora que cabia a seu pai, Manoel, e também a herança da mãe de Geraldo, Altina. Segundo Joaquim relatou, as parcelas hereditárias seriam de respectivamente onze e oito alqueires. No entanto, quando chegaram no sítio de Izidora, relatam que foram recebidos com desconfiança: “os homens” (parentes) estavam armados e falaram para eles que só passariam o documento da terra para Olegário, o filho mais velho de Manoel que havia morado lá. A regra local para transmissão de herança parecia atribuir, naquela época, apenas aos sujeitos que haviam morado no local o direito de reivindicá-la, como no caso de Olegário, o que não se estendia aos seus descendentes ou parentes colaterais, como os irmãos Antônio e Joaquim.

Por fim, a última visita realizada na década de 1980, ocorreu entre 1985 e 1986, quando Antônio acompanhou Cecília com os filhos de volta a Santo Antônio do Itambé, pois ela não havia se adaptado à região de Guaíra/PR e não estava vivendo bem junto a seu marido Anísio, segundo me contou Eva. A família de Cecília, importante destacar, foi a única dentre os que se mudaram para o Paraná que voltou a viver em Santo Antônio do Itambé/MG.

A realização destas viagens em um período de cinco anos aponta para como, na década de 1980, a condição econômica da comunidade estava melhor¹⁴⁷. As viagens, no entanto, depois se interrompem por décadas. Com o falecimento de seu Manoel, a comunidade fica em uma situação muito delicada financeiramente, com as dívidas deixadas por ele, além da perda da referência daquele que era o administrador da economia familiar. A mecanização da agricultura também tem um impacto direto sobre as dinâmicas de trabalho da comunidade, como já destacado. Atualmente, ressaltam como a necessidade de “pagar contas”, em contraste com um período anterior de maior autossuficiência, impactam diretamente sobre a renda familiar.

3.2 O CAMINHO ATÉ MINAS GERAIS

¹⁴⁷ Na época, produziam e comercializavam o algodão plantado no próprio sítio e em áreas arrendadas, possuíam um manguirão de porco e Manoel adquirira um trator para “gradear” (arar e sulcar) a terra.

As análises de Oliveira Filho, indicadas acima, enfocam a relação entre pertencimento étnico e territorialidade, dando um peso central à dimensão política da organização dos grupos sociais, no âmbito dos parâmetros colocados pelo Estado e do processo de territorialização¹⁴⁸. Se as reflexões deste autor nos ajudam a pensar (a) o processo de emergência identitária, (b) a importância atribuída ao vínculo com a região de origem e (c) a dinâmica que a relação com o Estado desempenhou nesta organização política do grupo a partir da reivindicação territorial em Guaíra/PR, importante pontuar, por outro lado, que – com a realização das viagens de volta em março e junho de 2015 da qual participaram cinco membros da família¹⁴⁹ – a ênfase dada pelos quilombolas para a estruturação do pertencimento identitário pareceu estar muito mais centrada nas dinâmicas do parentesco do que na noção de territorialidade.

A relação entre a pessoa e o grupo étnico – que implica na sua possibilidade de autorreconhecimento como quilombola – foi acionada por meio da mediação das relações de parentesco, as quais saíram fortalecidas neste percurso que conectou parte significativa da rede expandida de famílias. Este enfoque no parentesco não minimiza, no entanto, a importância da reivindicação de ampliação territorial em Guaíra/PR, que está baseada, inclusive, como um dos principais argumentos, na possibilidade do retorno de parentes que estão atualmente fora do território e que, pelo vínculo familiar, podem se autorreconhecer como quilombolas.

Esta possibilidade foi estendida a parentes que encontraram na primeira viagem e que sempre viveram na região mineira. Este convite para viver no território em Guaíra/PR foi apresentado, por exemplo, a D. Ana Raimunda (87), irmã de Manoel Ciriaco, que encontramos morando no Serro/MG, e a Seu Daniel (80), primo de primeiro grau de Ana Rodrigues (esposa de Manoel), que mora em Santo Antônio do Itambé/MG. Seu Daniel ficou feliz com o convite, pois mora com a filha, o genro e o neto em condições muito precárias, mas precisaria de suporte para que pudesse

¹⁴⁸ Com o conceito de “processo de territorialização”, o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho afirma buscar se afastar da ideia de qualidade imanente consubstanciada na noção de territorialidade e, deste modo, critica as premissas de continuidade e de imemorialidade atribuídas ao território indígena. Destaca, dentre os seus argumentos, a frequência com a qual os povos indígenas passaram por processos de reterritorialização no âmbito do próprio processo de colonização e defende que a avaliação para a criação de uma terra indígena apresenta uma característica conjuntural (OLIVEIRA FILHO, 1994^a, p. 134).

¹⁴⁹ Na primeira viagem para Santo Antônio do Itambé e Serro/MG, realizada em março de 2015, eu e Cassius acompanhamos Adir e Geralda, quilombolas de Guaíra, além de Seu João Loriano, que mora atualmente em Presidente Prudente/SP. Na segunda viagem, em junho de 2015, eu e Cassius acompanhamos D. Jovelina e D. Maria das Dores que moram atualmente em Presidente Prudente/SP.

realizar essa mudança. Pareceu-me que, neste caso, a possibilidade ficou no ar. D. Ana, como veremos no próximo tópico, em junho de 2015, foi morar com D. Jovelina em Presidente Prudente/SP, a partir da viagem que fizemos para buscá-la em Serro/MG.

Para que fosse possível realizar a primeira viagem, em março de 2015, foi fundamental o contato que eu já possuía com Cassius, o historiador que desenvolveu a pesquisa na região durante a produção do segundo relatório antropológico. Eu o conheci quando trabalhava como assessora jurídica no Ministério Público e ele compunha o Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM), equipe que realizou o levantamento das comunidades quilombolas no Paraná, no período de 2005-2010. Atualmente, Cassius está cursando doutorado em Ciências Sociais na UNICAMP e pesquisa justamente o tema da mobilidade e das redes sociais de parentesco quilombola. Um dos processos que passou a analisar em sua pesquisa de doutorado com a realização das viagens a Minas Gerais foi o da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos.

Propus para Cassius que organizássemos juntos esta viagem e buscássemos recursos com as respectivas universidades às quais estamos vinculados, UFPR e UNICAMP, para financiar a nossa ida em março de 2015, bem como de mais três pessoas: Adir e Geralda, do grupo que mora em Guaíra/PR, e João Loriano, que mora atualmente em Presidente Prudente/SP. A importância da ida de Seu João Loriano foi defendida por Adir e Geralda, tendo em vista que ele foi o único filho de Manoel Ciriaco que ficou em MG até 1981, ano em que se mudou para Guaíra/PR. Em 1993, João Loriano, Olegário e Eurides se mudaram de Guaíra/PR para Presidente Prudente/SP, onde a irmã Jovelina já morava desde 1986. Deste modo, quando pensamos nosso trajeto até MG, a proposta de Adir e de Geralda, que nunca tinham ido até lá, foi que pudéssemos passar por Presidente Prudente/SP, para que eles conversassem com estes irmãos mais velhos com o objetivo de buscar mais informações sobre as memórias mineiras e sobre a história da família para subsidiar a pesquisa na região. Ademais, propuseram que João Loriano pudesse continuar o caminho até MG conosco e ser uma espécie de guia para a nossa viagem.

A última vez que Adir tinha conseguido visitar os parentes em Presidente Prudente/SP havia sido antes da comunidade de Guaíra/PR ser reconhecida como quilombola, há nove anos, e Geralda não ia a Presidente Prudente há vinte anos.

Deste modo, percebe-se que até com os irmãos que estão no estado de São Paulo o grupo de Guaíra tem dificuldade de manter contato presencial, mas mantém contatos frequentes por meio de telefone celular. Adir comentou que estava sendo muito oportuna esta visita, pois ainda não tinha tido condições de explicar para seus irmãos sobre o momento atual do trâmite do procedimento do INCRA, que em breve realizará o cadastramento das famílias que compõe a comunidade quilombola, segundo indicação a ser feita pelo próprio grupo. A viagem também proporcionou uma retomada de memórias e de trocas de experiências que, em outras circunstâncias, poderiam não ser acionadas.

Outro ponto importante na organização da nossa viagem é que a primeira ida de Cassius às comunidades quilombolas da região de origem de Manoel Ciriaco, em 2012, viabilizou o contato com os professores do curso de direito da PUC-Serro (Pontifícia Universidade Católica), os quais atuam com estes grupos e se disponibilizaram a nos dar o apoio logístico durante a nossa estadia. Fomos convidados, em contrapartida, a fazer parte de um evento realizado na universidade com o seguinte tema: “Seminário de Introdução aos Direitos Étnicos: direito e conflitos em territórios quilombolas”. Eu, Cassius e Adir participamos como palestrantes em mesas do evento, sendo que os dois trataram especificamente da história da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos.

Neste subitem meu objetivo será debater dados levantados a partir nesta primeira viagem realizada entre os dias 28 de fevereiro a 13 de março de 2015 e no subitem seguinte em relação à segunda viagem, derivada da primeira e realizada entre os dias 05 e 08 de junho de 2015. A estratégia por mim e por Cassius adotada foi que os quilombolas fossem os protagonistas em todo o trajeto e que escolhessem os caminhos a serem acionados, tendo por base uma programação prévia estabelecida em parceria com nossos apoiadores da PUC/Serro.

3.2.1 A passagem por Presidente Prudente/SP e os irmãos mais velhos

No momento da chegada à rodoviária de Presidente Prudente/SP, em um sábado dia 28 de fevereiro, Cassius perguntou para Adir como tinha sido a viagem de Guaíra/PR até ali e ele, em resposta, referiu-se à viagem de um modo mais amplo em seu objetivo de chegar até Minas Gerais:

A viagem, Cassius, pra mim foi, tá sendo muito importante, primeiro que eu vou rever todos os meus parentes, quanto tempo que eu não vejo mais os meus irmãos, meus sobrinhos, primos, e segundo é aquela viagem para Minas Gerais, que ela vai ser uma viagem muito importante para nossa vida, principalmente para mim.

A possibilidade de atualização das relações de parentesco era um dos objetivos principais da viagem que estava dividida em duas etapas: Presidente Prudente/SP e a região de Santo Antônio do Itambé/MG. A passagem por Presidente Prudente/SP, como mencionamos acima, tinha como objetivo trocar experiências sobre as memórias do tempo em que os irmãos mais velhos viveram em Minas Gerais e convidar Seu João Lorianio para nos acompanhar, pois ele foi o único irmão que lá ficou morando até os 37 anos. Ao nosso convite, seu João respondeu “pode ficar tranquilos, que nós vamos rachar no mundo! Falou comigo que é pra passear, meu filho”¹⁵⁰. A história de Seu João, que foi sendo contada e detalhada durante a viagem, é central para compreender esta reconexão da família que está no Paraná e no estado de São Paulo com a região de origem em Minas Gerais.

Manoel Ciriaco, antes de se casar com Ana Rodrigues, era viúvo de Maria Olinda, com quem teve quatro filhos: Luiza (que faleceu aos oito anos), Olegário, Jovelina e João Lorianio. Maria Olinda foi criada pelo Padre Joviano, um padre muito estimado pela população de Santo Antônio do Itambé/MG, que o considera santo. Junto com ela, mais três irmãs de criação moravam na casa do padre – Cecilia, Geralda, Estrelina e outra irmã, de quem Seu João não se lembrou o nome. Esta casa ficava beirando o rio, bem próximo à Igreja Matriz. Maria Olinda, segundo nos contou Seu João e D. Jovelina, foi achada no mato pelo padre em um dia que ele ia a cavalo rezar uma missa e, quando ouviu um choro de bebê, foi ver o que era. A menina, que teria acabado de nascer, havia sido deixada enrolada em uma coberta. A pessoa que a abandonara não teria deixado pistas da trilha por onde passou.

Quando Seu João tinha um mês e sete dias, sua mãe faleceu¹⁵¹, tendo ele ficado aos cuidados de sua avó Izidora, mãe de Manoel, e de sua tia Ana Raimunda,

¹⁵⁰ Curioso notar que, apesar da seriedade do propósito da viagem, ela é vista por Seu João também como uma chance de diversão através do movimento, o que se expressa na ideia de “passear”.

¹⁵¹ Segundo Geralda, Maria Olinda teria morrido por ter sido vítima de feitiço. Geralda contou que ela falava demais e Mané a avisava para ter cuidado. Um dia, quando ela estava trabalhando, serviram para ela água com uma folha. Ela teria achado estranho, mas tomou. Depois passou um tempo, descobriram, por meio das entidades espirituais, que era feitiço, mas já não tinha mais o que fazer para reverter o efeito. “Em Minas tem feiticheiro mesmo”, acrescentou Geralda.

irmã de seu pai. Seu João ficou morando com avó Izidora quando Manoel saiu de Santo Antônio do Itambé/MG em direção ao estado de São Paulo, em 1956, pois seu pai não teria tido coragem de o separar da avó. Durante um certo período, Seu João comentou que eles tiveram contato com seu pai, uma ou duas vezes por carta, mas, quando foram mandar notícia sobre o falecimento de Izidora, não sabiam mais seu endereço.

Quando ocorreu o falecimento de sua avó, Seu João foi morar e trabalhar na fazenda de Zinho Gonçalves e, como ele frisou, foi mais criado na fazenda do que em casa. Ele trabalhava com tropa levando cachaça e outros produtos pela região. Tinha dia que ele falava para a esposa que não ia levar marmita para “largar o comê pra dá pros meus menino”. Ele casou com 16 anos com D. Maria das Dores, que tinha a mesma idade. Segundo D. Maria das Dores nos contou, foi o fazendeiro que os ajudou financeiramente para que pudessem casar e “os vestiu dos pés à cabeça”.

No Itambé, Seu João era conhecido como “João do Rosário”, pois quando foi fazer seu registro em Minas Gerais – como seu pai havia levado seu documento – ao lhe perguntarem no cartório qual era seu sobrenome, ele, então, respondeu “Ah, põe João do Rosário, de qualquer jeito”. Seu João riu quando terminou de nos relatar esta lembrança que fala de sua experiência difícil como rapaz que cresceu órfão da mãe falecida e do pai do qual não tinha notícias. Seu João só saiu de Santo Antônio do Itambé em 1981, quando tinha 37 anos, como mencionamos acima. Por toda essa experiência que Seu João teve de anos de vida na região, a sua participação na viagem era de importância central.

Apesar de já termos algum planejamento anterior, boa parte das decisões foram sendo tomadas ao longo do percurso. A princípio havíamos pensado em passar apenas o final de semana em Presidente Prudente/SP e embarcar já na segunda-feira para Minas Gerais. No entanto, Adir e Geralda optaram por estender a visita aos irmãos e demais parentes e resolveram ir para Serro/MG apenas na quinta-feira à noite. Isso também porque Seu João precisou de uns dias para se liberar e poder nos acompanhar na viagem. Eu e Cassius, então, decidimos ir antes, na terça-feira à noite, para organizar junto aos professores da PUC/Serro as questões relativas ao evento que foi composto por duas mesas de palestras, na sexta-feira à noite (06/03) e no sábado pela manhã (07/03).

Para compreender a importância atribuída por Geralda e Adir à estadia junto aos irmãos mais velhos que moram em Presidente Prudente/SP, deve-se destacar que é a experiência de ter participado do passado familiar em Minas Gerais que parece ser um critério de distinção daqueles que são tidos como capazes de fazer a conexão narrativa da história atual do grupo com seu “mito de origem”. Trata-se “dos depositários da história, mais idosos, “tronco velho”, lideranças das parentelas, guardiões da história da comunidade” (MONBELLI; BENTO, 2006, p. 24)¹⁵². Com o processo de autoidentificação como quilombolas e a reelaboração da memória coletiva, os irmãos mais velhos ganham *status* como “guardadores da memória”, os quais passaram a “desempenhar um papel sem precedentes na vida do grupo”. (ARRUTI, 1997, p. 23).

Além deste aspecto da pesquisa e levantamento das histórias da família, Adir e Geralda tinham como objetivo mais imediato rever os irmãos(ãs), cunhados(as), sobrinhos(as), primos(as) que vivem atualmente na região do município paulista. João Aparecido, irmão caçula de Adir e Geralda, também foi por mim e Cassius apoiado financeiramente para que pudesse chegar até Presidente Prudente/SP¹⁵³, onde atualmente residem sua ex-mulher, Kelly, e seus dois filhos, João Vitor (13) e Tauane (16). A ex-mulher e os filhos de João Aparecido moravam em Guaíra/PR até 2011, quando Kelly perdeu seu emprego na escola municipal do Maracaju dos Gaúchos, onde trabalhava com serviço de limpeza e *merenda*. Ela resolveu, então, morar em Presidente Prudente/SP e ficar próxima de sua família, pois acreditava que teria mais chances de conseguir um emprego, já que, na comunidade, a situação de conflito com os vizinhos além de gerar insegurança para as famílias fez com que as possibilidades de trabalho diminuíssem. Na época, Kelly chamou João Aparecido para que a acompanhasse na mudança, mas ele não foi porque entendia que sua permanência no sítio em Guaíra/PR era importante para o projeto coletivo de comunidade que ele conduz junto com os irmãos Adir e Joaquim. Esta situação, então, acabou gerando a

¹⁵² O par de categorias de parentesco “tronco velho” e “pontas de rama”, presente na etnografia realizada por Arruti junto aos Pankararu no estado de Pernambuco, traduzem a distância entre o grupo indígena e seus antepassados, considerados “índios puros”, sendo utilizadas para organizar as relações marcadas pela ideia de “mistura”, de modo a criar um “fluxo diferencial de força religiosa e legitimidade” no sentido do “tronco velho” (ARRUTI, 1996, p. 64).

¹⁵³ Só Joaquim, dentre os irmãos que moram em Guaíra/PR, não foi para Presidente Prudente/SP, pois algum deles tinha que “ficar cuidando de tudo no sítio”.

separação do casal. Há dois anos João Aparecido não ia para Presidente Prudente/SP e ficou este período sem ver os filhos.

O fato de dois filhos de Manoel Ciriaco chamarem-se João ocorreu em razão de o pai ter dado ao seu filho caçula, nascido em 1972, o nome de João Aparecido para lembrar-se do filho, João Loriano, que havia ficado em Santo Antônio do Itambé/MG. Segundo Adir, nesta época, o pai não tinha mais esperança de encontrá-lo depois de dezesseis anos de separação. O reencontro, para alívio de Manoel, ocorreu nove anos depois do nascimento de João Aparecido, em 1981, quando João Loriano passou a viver com a esposa Maria das Dores e os seis filhos na terra do pai, em Guaíra/PR.



FIGURA 20: O encontro entre os dois irmãos “João”, em Presidente Prudente/SP.

Em Presidente Prudente/SP Cassius, Adir, João Aparecido, Geralda e eu ficamos hospedados na casa de D. Jovelina e Seu Davi. Eles moram em um bairro periférico do município chamado “Ana Jacinta”, que fica a mais ou menos uma hora de distância do centro da cidade. Seu João Loriano e D. Maria das Dores também moram no mesmo bairro, assim como alguns filhos destes dois casais, com suas respectivas famílias, o que permite uma convivência constante e uma rede de

solidariedade entre eles¹⁵⁴. Destaca-se que duas das filhas¹⁵⁵ de Seu João – Aparecida e Dulce – são casadas com os filhos gêmeos de sua irmã D. Jovelina – Damasio e Damasceno –, exemplo da ocorrência de casamento entre primos de primeiro grau.

Havíamos chegado em Presidente Prudente/SP no sábado. No dia seguinte, foi preparado um almoço com churrasco que reuniu parte da família que mora próximo do bairro “Ana Jacinta” para comemorar a visita dos parentes de Guaíra/PR.



FIGURA 21: Família reunida em Presidente Prudente/SP na casa de D. Jovelina.

Neste almoço celebrativo, Cassius ensinou Adir a usar uma das três câmeras de vídeo que tínhamos à disposição. Adir ficou muito animado em poder registrar seu olhar sobre os momentos da viagem gravando conversas com os parentes, paisagens do caminho, etc. Durante todo o percurso, boa parte das filmagens foram realizadas por Adir, que interpelava e entrevistava as pessoas conforme seus interesses e

¹⁵⁴ É possível perceber a presença de características no cotidiano destas famílias que remontam à sua origem no meio rural e a uma trajetória que os distingue dos demais vizinhos, mesmo morando em um bairro de uma grande cidade. Por exemplo, Seu João, Damasio e Damasceno, filhos de Jovelina, acertam com os proprietários de terrenos baldios do bairro a possibilidade de utilizarem a área para plantar, garantindo, em contrapartida, a manutenção do terreno.

¹⁵⁵ Outra informação relevante é que a filha mais velha de Seu João, Maria de Fátima dos Santos, está há mais de quinze anos desaparecida e, segundo nos informaram, teria *sumido* em Campinas quando para lá foi com o então marido Edison e perderam o contato. Atualmente, a família tenta encontrá-la.

prioridades. Este material também é aqui analisado como fonte de pesquisa e registro do trabalho de campo.

Adir, em mais de uma oportunidade durante a estadia em Presidente Prudente/SP, mostrou para seus parentes que eles fazem parte da luta quilombola da comunidade em Guará/PR e reforçou como ele estava feliz em, nesta viagem, ir buscar a *raiz* da história da família. Em conversa na varanda da casa de D. Jovelina, comentou sobre a trajetória do “povo negro”, desde o tráfico de africanos até a experiência do Quilombo dos Palmares. Concluiu dizendo a seus primos:

Você deve buscar, né, na internet hoje você consegue muita coisa, os quilombos, Quilombo de Palmares, ver o tanto de negro que entrava no Brasil. É o Cassius, ele é professor, pode explicar melhor do que eu, e a Dandara também, que vocês estudam e eu não estudo, fico dentro da roça, lá. Mas tudo o que, das viagens, dos encontros, de tudo que eu já vi na vida até hoje, está guardado aqui. Mais do que eu escrevi, do que eu já vi. Aí que eu penso assim, em buscar a história do meu passado, por isso que eu luto! Que eu vou até o fim! Se eles não me matar...

Adir ressaltava, assim, a importância de se mobilizarem para “mostrar pras pessoas que nós somos negros e que tem que nos respeitar”. Identificava a presença de tal desrespeito, por exemplo, na falta de acesso ao estudo para a população negra, como no caso de Olegário, Seu João e D. Maria das Dores que não aprenderam a ler e a escrever. Ao mesmo tempo em que Adir afirmava seu intuito de ir “até o fim” com esta busca, era a própria viagem que parecia estar lhe proporcionando um fortalecimento de convicções, bem como da vontade de continuar a frente deste processo de mobilização. É como se esta viagem até Minas Gerais pudesse ser comparada a uma peregrinação, na qual Adir estava a visitar os lugares “sagrados” da memória e da experiência familiar e, nesta jornada, fosse descobrindo quem ele mesmo é (TURNER, 2008).

Outro encontro que ocorreu durante nossa estadia em Presidente Prudente/SP foi com Olegário, o filho mais velho de Manoel. Atualmente, a família de Olegário mora em um lote de oito alqueires que *conquistaram* há catorze anos no “Assentamento Palu”¹⁵⁶. Este assentamento fica localizado na zona rural do município de Presidente Bernardes/SP, no distrito de “Nova Pátria”, próximo a Presidente Prudente/SP. Olegário e Valdenício, um de seus filhos que nos relatou esta história,

¹⁵⁶ A ocupação desta fazenda se deu pelo movimento “Bandeira Branca”, que na época tinha conflito com o “Movimento dos trabalhadores Rurais Sem Terra” (MST).

revezaram-se durante dois anos, no período de acampamento, para conseguirem o acesso à terra. Os outros filhos de Olegário lhes ajudavam, por exemplo, com cestas básicas. Segundo Valdenício, quando Olegário e os filhos vieram para o estado de São Paulo em 1993, seu pai continuou trabalhando com produção de farinha, com a qual já lidava em Guaíra/PR. No estado de São Paulo, trabalhou com farinha mesmo quando moravam na cidade, mas era complicado, segundo Valdenício, por conta dos vizinhos que se incomodavam com a fumaça. Quando conseguiram o lote no assentamento, estruturaram a farinheira, sendo que parte dela foi Olegário mesmo que projetou. Valdenício comentou que, antes de mecanizar o processo de produção, era difícil trabalhar com a farinha de mandioca. Atualmente, produzem, em média, vinte sacos por dia.



FIGURA 22: Valdenício explicando o funcionamento da farinheira.

O caso de Olegário, atualmente com setenta e sete anos, é muito significativo ao apontar para a busca, até agora bem-sucedida, de se manterem na área rural e reproduzirem um modo de vida autônomo dentro da tradição de trabalho familiar. Valdenício nos mostrou o funcionamento da farinheira e explicou detalhadamente para João Aparecido e Adir, os quais estavam muito interessados e admirados com a forma de trabalho dos seus parentes. Durante a conversa, Valdenício se lembrou do tempo que morava em Guaíra/PR e que lá eles eram “mais de cento e poucos negros, tudo casa de coqueiro”. Frisou também sua lembrança do preconceito racial que sofriam no “Maracaju”, afirmando que quando eles passavam todos juntos, os vizinhos provocavam-lhes dizendo que formava uma “nuvem preta” e ia chover.

Tivemos uma longa conversa com Olegário, que saiu de Santo Antônio do Itambé/MG com aproximadamente vinte anos de idade. Ele nos contou que o sítio da avó Izidora, de dez alqueires, fica em um lugar chamado “Queimadas”. Na época, nessa terra, moravam as famílias dos irmãos Manoel Ciriaco e Sebastião Vicente de Paula. Manoel trabalhava de “puxar cana pra fazer rapadura, cortava lenha, trabalhava na lavra tirando cristal”. Ele saía para trabalhar longe e chegou a ir até Londrina, no norte do Paraná, em migração sazonal. Olegário contou que Manoel quando saía de Santo Antônio do Itambé para essas viagens a trabalho, ia primeiro até Diamantina, distante mais de cem quilômetros¹⁵⁷, sendo que parte do percurso eles caminhavam cortando o morro durante o dia todo. Outra parte era feita no “pau de arara”, que é um tipo de caminhão coberto de lona que transportava pessoas. Depois, em Diamantina, pegava o trem e continuava a viagem. Quando a família se mudou para o estado de São Paulo e depois para o Paraná já foram de ônibus. Olegário também nos passou várias referências de lugares e pessoas que estavam relacionadas à família na região de origem e afirmou que em uma próxima oportunidade ele também gostaria de voltar para Santo Antônio do Itambé/MG.

A nossa passagem por Presidente Prudente/SP também permitiu que fosse gravado um vídeo de D. Maria das Dores, esposa de Seu João Lorian, mandando uma mensagem para que, se nós achássemos os seus irmãos em Santo Antônio do Itambé/MG, “aqueles que tive vivo”, pudéssemos lhes mostrar o seu recado. Quem registrou a conversa com ela foi Adir:

Adir: E daí, cumadi Maria, o que a senhora manda falar nós encontrando os seus parentes em Minas Gerais?

D. Maria das Dores: Ó, eu mando, cumpadi Nadir, muita lembrança, um abraço pra cumpadi Erosino, pra cumadi Regina, pra cumadi Zulmira e com a famia. E muitos anos de vida, saúde pra eles, quem tiver vivo.

Adir: E que mais de seus irmãos, cumadi, que a sra. lembra?

D. Maria das Dores: Quero recordação e notícia da Teresa, cumadi Anita, minha irmã, Joaquim, meu irmão, Geralda não que essa tá pra cá, e o menino que minha mãe criou, é o Dudu.

Adir: Como é que era o nome de sua mãe, cumadi?

D. Maria das Dores: Luzia Eleotéria da Silva.

Adir: E seu pai, cumadi?

¹⁵⁷Em sua fala frisou a distância em léguas, forma tradicional de medição da região.

D. Maria das Dores: Bertolino Gino Domingo.

Adir: A sra. lembra o lugar que a sra. morava lá e tudo?

D. Maria das Dores: Santo Antônio do Itambé do Serro.

Adir: Era muito sofrido?

D. Maria das Dores: Era sofrido, nossa Senhora, meu Deus! A gente comia sem nada de gordura, não tinha nada de sal, a gente fazia gordura desse bucho de boi, é uma gordura muito ruim. A fartura que tinha lá era mandioca, cana e café. Minas Gerais. E também cheguei no Paraná, o meu cunhado, que Deus dá bom lugar pra ele, chegando no Paraná foi bença e alegria. (...)

Adir: E eu tenho fé em Deus, cumadi, junto com o marido da senhora que é meu irmão, o cumpadi João, a gente vai pisar naquele solo de Minas, no mesmo lugar que a senhora morou, quero que o cumpadi João revê isso ai, a gente vai filmar tudo isso, eu tenho fé em Deus que eu encontro ainda seus irmãos, suas irmãs, todo esse pessoal que a senhora falou que tá gravado aqui, pra gente achar esse pessoal e a gente filmar, tirar foto e trazer pra senhora. Ver como é que tá esse pessoal lá.

D. Maria das Dores: Ver como é que tá lá se tá bom.

Adir: Saber notícia que a gente perdeu notícia de todo mundo!

D. Maria das Dores: Perdemos notícia... Ana Raimunda também!

Adir: Pois é, perdemos tudo essa notícia.

Na fala de D. Maria, a angústia da falta de notícias se expressa na dúvida de não saber quem ainda estaria vivo dentre os seus irmãos. A possibilidade de superar esta situação é atribuída por ela a uma intercessão divina, pois concluiu a conversa afirmando “o negócio é joelho no chão, jejum e oração”, pois “Jesus vai na frente” e é quem pode abrir os caminhos que permitirão este reencontro. Como não se sensibilizar com o drama de uma separação entre familiares que se estendeu por tanto tempo por falta, segundo eles mesmos afirmam, de possibilidades de deslocamento e manutenção do contato? Àqueles que saíram da região de origem é a quem caberia o retorno, pois para os que ficaram seria ainda mais difícil saber como procurá-los.

3.2.2 A chegada em Serro/MG e a ida à Comunidade Quilombola Vila Nova

Geralda, Adir e Seu João fizeram o trajeto de Presidente Prudente/SP até Belo Horizonte/MG de ônibus. Na rodoviária de Belo Horizonte, eu e Cassius combinamos que o professor Ricardo Ferreira Ribeiro, que atua nas áreas de antropologia e sociologia no curso de direito da PUC/Serro, iria encontra-los e leva-los para Serro, aproveitando o trajeto que Ricardo já faria para ir dar aula. Conforme Adir destacou,

foi muito importante terem conversado com o professor Ricardo durante a viagem até Serro, um trajeto de 330 km que demora em média cinco horas de carro. Neste caminho, como é possível recuperar por meio dos vários vídeos gravados por Adir, o professor Ricardo foi lhes mostrando os elementos do ambiente, os rios, contando e também ouvindo histórias sobre a região.

Ele lhes contou, por exemplo, sobre a comemoração em 2014 dos cento e cinquenta anos da articulação do movimento de revolta dos escravos desde Serro a Diamantina, que se reuniram no intuito de acabar com a escravidão. No entanto, dentro do movimento teve um traidor que denunciou o esquema e a guarda acabou prendendo as lideranças da revolta. Adir, em resposta, comentou “tem história esse Serro, hein?”. Quando lá chegaram, Adir e Geralda, que nunca tinham estado ali, puderam se encantar com a arquitetura do município, característica das vilas setecentistas mineiras, o que lhes remetia ainda mais a este passado familiar e regional – a partir do qual fundamentam a reivindicação identitária como quilombolas em Guaíra/PR¹⁵⁸.

Se no Serro tem história até da organização de uma revolta de escravos, uma forma de resistência negra direta enquanto motim, as memórias familiares sobre a vida nesta região, conforme apontou Geralda, indicam uma resistência cotidiana e silenciosa enquanto processo de sobrevivência (FERNANDES; BUSTOLIN; TEIREIRA, 2006, p.134). A moradia em “loca” ou “lapa” de pedra é um importante símbolo dessa resistência, onde se abrigavam de modo precário nos locais oferecidos pelo ambiente. Geralda contou, por exemplo, que sua avó materna, Maria Bernarda, sofreu muito, pois foi abandonada pelo marido com cinco filhas mulheres, dentre elas, Ana Rodrigues, sua mãe. A família só de mulheres passou fome. Ana contava para Geralda que cansou de comer um tipo de feijão do mato, que elas não sabiam, mas era veneno, comeram e adoeceram.

Ao chegarem no Serro¹⁵⁹, iniciava, para Geralda, Adir e João, o processo de busca pelos parentes. Já na primeira tentativa encontraram um neto de D. Zulmira,

¹⁵⁸ O município do Serro foi o primeiro município brasileiro cujo patrimônio arquitetônico e urbanístico foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ainda em 1938. Disponível em: <http://www.serro.mg.gov.br/conhe%C3%A7a-o-serro.html> Acesso em 16/10/15.

¹⁵⁹ Serro, com 20.835 habitantes¹⁵⁹, é um município que fica distante 27 km de Santo Antônio do Itambé, que tem uma população de 4.135 habitantes, conforme o Censo do IBGE de 2010. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) disponíveis em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=316710&search=minas-gerais|serro>

cunhada de Seu João Lorian e irmã de D. Maria das Dores. Conforme Adir relatou, quando gravamos um vídeo dele contando como tinha sido a viagem para D. Regina e D. Zulmira, as irmãs de D. Maria das Dores que encontramos em Santo Antônio do Itambé:

Chegando no Serro, eu queria andar, eu só pensava em andar, andar. Via as pessoas, eu mais cumpadi João perguntava “será que é nosso parente? É nosso parente?”. Eu mais cumpadi João corria lá e perguntava. Ele ia na frente, porque já conhecia Minas Gerais, 34 anos que saiu daqui. E a gente ficava nessa, eu quero encontrar um parente. E ele falava, “se nós encontrar dois, encontramos o resto”. E dito e feito! Primeira pessoa que nós se deparemo, quando saí do local onde a gente tava num hotel em frente a um posto de gasolina, tinha um barzinho. Eu falei “Cumpadi João, eu quero tomar uma cachaça de Minas Gerais”, porque meu pai falava muito nessa cachaça e eu queria tomar uma cachaça (...). Começemo a encontrar uma pessoa que dizia que era parente de vocês aqui, das senhoras. E a gente ficou naquela esperança, nós tem que encontrar! Ele falou “Não, vou só domingo pra lá”. E nós fiquemo naquela.

Geralda me contou sobre como ocorreu este encontro, pois eu e Cassius tínhamos ido no evento na PUC enquanto eles tinham ficado descansando no hotel, pois haviam chegado em Serro/MG naquele dia, sexta-feira 06 de março, depois de uma longa viagem. Geralda ressaltou que o rapaz, Julio – dono do bar que fica ao lado do hotel onde estávamos hospedados –, comentou com eles que quando os viu, já pressentiu que eram parentes. Ficaram, então, sabendo que D. Zulmira e D. Regina – irmãs de D. Maria das Dores, de quem estavam à procura –, ainda moravam em Santo Antônio do Itambé/MG.

No outro dia de manhã, Geralda comentou comigo que não tinha dormido durante a noite porque ficou se lembrando de sua mãe e de seu pai, das coisas que eles contavam, principalmente que andavam por todos aqueles morros carregando suas coisas em cima da cabeça e que era muito sofrido. Geralda completou lamentando todo este tempo que eles almejavam sem poderem retornar, pois ficavam esperando juntar um dinheiro para poder vir *caçar os parentes*. Lembrou-se, também, que Manoel queria ter mandado buscar sua irmã Ana Raimunda, mas que nunca lhe sobrava dinheiro.

Fomos todos juntos, então, ao segundo dia do seminário na PUC. A participação de Geralda, Adir e Seu João foi muito significativa. A mesa do sábado de

Acesso em 14/10/15. Santo Antônio do Itambé só se tornou um município independente de Serro em 1963, sete anos depois que Manoel e demais famílias saíram de lá.

manhã se chamava “A continuidade da diáspora africana no Brasil: os motivos geradores dos processos de migração das comunidades quilombolas de Vila Nova (MG) e Manoel Ciriaco (PR)”. Como palestrantes estavam o professor Ricardo, Cassius e duas lideranças quilombolas: Seu Adão, liderança da Comunidade Quilombola Vila Nova, e Adir, liderança da Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos. No título da mesa, percebe-se a conexão, como apontado pelo segundo relatório antropológico da comunidade em Guaíra/PR, entre a trajetória histórica de deslocamentos da comunidade em Guaíra/PR com os processos de migração da Comunidade Vila Nova, pois, na região de origem do grupo, esta já era uma característica marcante.

Com base na pesquisa realizada para o segundo relatório antropológico, Cassius expôs um panorama da trajetória de Manoel Ciriaco e Ana Rodrigues desde Minas Gerais até o Paraná. Ao ouvirem a fala de Cassius e verem as fotos de seus parentes na apresentação, Adir, Geralda e Seu João, que compunham a mesa, não contiveram a emoção. Para além de uma recuperação histórica da trajetória da família, aquele momento tinha um valor simbólico muito marcante para eles, pois estavam sendo recebidos e acolhidos na região de origem de sua família, em um momento de reconhecimento e valorização dentro de uma universidade.

Em sua fala, Adir iniciou agradecendo a Deus, aos Orixás e a todos que apoiaram a realização deste sonho de chegar na região de origem de seu pai. Contou um pouco da história de migração e resistência dos seus antepassados que saíram de Minas Gerais e foram buscar uma oportunidade de vida no estado de São Paulo e, depois, no Paraná. Refletiu sobre o processo de reconhecimento como quilombolas das famílias em Guaíra/PR, os conflitos dele decorrentes e a persistência da comunidade em lutar pelo acesso às políticas públicas. Concluiu dizendo “nossa luta é em memória daqueles que já foram e nossa luta é pela sobrevivência”.



FIGURA 23: Mesa “A continuidade da diáspora africana no Brasil: os motivos geradores dos processos de migração das comunidades quilombolas de Vila Nova (MG) e Manoel Ciriaco (PR)”.

A ideia de realização do seminário começou como forma de dar suporte à nossa estadia na região mineira, para a qual eu e Cassius também contribuimos com recursos pessoais e algum apoio das universidades às quais estávamos vinculados. Por meio da articulação com o professor do curso de direito da PUC/Serro, Matheus de Mendonça Gonçalves Leite, foi viabilizada parte da nossa alimentação e hospedagem, além do auxílio para deslocamento na região. Este evento tomou uma proporção muito mais significativa do que o sentido pragmático que o motivou inicialmente, como mencionamos acima. Nesta oportunidade, também ocorreu o primeiro contato entre os quilombolas de Guaíra e da comunidade “Vila Nova”, que fica localizada no distrito do município de Serro chamado “São Gonçalo do Rio das Pedras”, para onde nos deslocamos e permanecemos até segunda-feira, dia 09 de março de 2015.

Como mencionamos no capítulo anterior, foi com esta comunidade quilombola que a pesquisa do segundo relatório antropológico indicou possíveis relações de parentesco. A estadia junto às famílias desta comunidade propiciou para Adir, Seu João e Geralda uma experiência de contato com um modo de vida específico que lhes remeteu muito às histórias de sua origem familiar. Durante os três dias em que lá ficamos, Adir, Geralda e Seu João tentaram encontrar relações de parentesco através de nomes comuns da memória sobre os antepassados. Muitos nomes de parentes eram iguais, o que gerou longa conversas até nos darmos conta de que não

estávamos falando das mesmas pessoas. Apenas no final da viagem, com a nossa estadia em Santo Antônio do Itambé/MG, pudemos entender qual era a ligação entre estas famílias. Como veremos no próximo subitem, o vínculo de parentesco ocorre por meio dos ascendentes da família da esposa de Seu João, D. Maria das Dores, pelo lado de sua mãe, Luzia Eleotéria da Silva.



FIGURA 24: Da esquerda para a direita: Seu Adão, D. Necila (ambos de Vila Nova) Adir, Geralda, D. Maria Geralda (Vila Nova) e Seu João.

O distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras fica a trinta quilômetros da sede do município de Serro, com acesso por estrada de terra. Está situado no alto da Serra do Espinhaço, a 1150 m de altitude e conta com várias cachoeiras que compõem uma linda paisagem. O distrito, com em torno de mil e quinhentos habitantes, surgiu no início do século XVIII em decorrência da intensificação da exploração de ouro na região do “Serro Frio”¹⁶⁰ – hoje município de Serro – e mantém ainda características arquitetônicas do período colonial. A comunidade quilombola “Vila Nova” localiza-se na área urbana do distrito e lá acessam os serviços públicos disponíveis como escola, posto de saúde, telefonia, água tratada, energia elétrica, entre outros. As casas das famílias quilombolas, que compõem um mesmo grupo familiar, ficam todas próximas. Segundo seus relatos, estas famílias antes moravam no entorno do distrito, sendo oriundas da localidade de Água Santa, próximo ao Pico do Itambé, onde atualmente

¹⁶⁰ A antiga “Vila do Príncipe do Serro Frio” foi sede de comarca, uma das quatro primeiras da “Capitania das Minas Gerais”. Disponível em: <http://www.serro.mg.gov.br/conhe%C3%A7a-o-serro.html> Acesso em 16/10/15.

se localiza o Parque Estadual do Pico do Itambé. Mudaram-se para São Gonçalo ainda na primeira metade do século XX¹⁶¹. “Vila Nova” é uma das cinco comunidades quilombolas em Serro, junto com as comunidades “Ausente” e “Baú”, próximas do Distrito de Milho Verde, e a “Comunidade do Ó”, que se localiza neste distrito, além da comunidade de “Ribeirão dos Porcos”¹⁶². É possível falar em um território regional cultural quilombola com forte presença dessas comunidades nos municípios no entorno de Serro até Diamantina, onde uma média de trinta comunidades já se autorreconhecem como quilombolas¹⁶³. A formação destas comunidades está vinculada ao processo de exploração de ouro e diamante com mão de obra escrava, sendo que os vastos espaços territoriais desocupados permitiram, na época, a formação de vários quilombos¹⁶⁴.



FIGURA 25: Em frente à casa de D. Necila. Na esquerda da foto, ela e Adir estão conversando e, ao lado, dois parentes tocando violão e sanfona.

¹⁶¹ Conforme consta no segundo relatório antropológico da comunidade “Manoel Ciriaco”. Procedimento Administrativo 54200.001075/2008-46 do INCRA/PR, p. 728-730 [p. 35-37]

¹⁶² As cinco comunidades de Serro receberam a Certidão de Auto-Reconhecimento da Fundação Cultural Palmares em 2012. Em MG, até fevereiro de 2015, duzentos e vinte e seis comunidades contavam com a certidão e mais quarenta e três aguardavam a finalização do procedimento. A emissão da certidão é regulada pela Portaria nº 98 de 2007. Dados disponíveis em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=MG; <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/lista-das-crqs-processos-abertos-ate-23-02-2015.pdf> e Portaria disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>. Acesso em 16/10/15.

¹⁶³ Levando em consideração as comunidades nos seguintes municípios: Serro (5); Santo Antônio do Itambé (3); Materlândia (6); Sabinópolis (7); Senhora do Porto (1); Alvorada de Minas (1); Conceição do Mato Dentro (3); Gouveia (1) e Diamantina (1). Os dados são da Comissão Pró Índio de São Paulo (CPISP). Disponível em: http://www.cpispp.org.br/comunidades/html/brasil/mg/mg_mapa_zoom2.html# Acesso em 16/10/15.

¹⁶⁴ “Quilombos de Minas Gerais no século XXI - Norte e nordeste do Estado”. Disponível em: http://www.cedefes.org.br/index.php?p=colunistas_detalle&id_pro=2 Acesso em 16/10/15.



FIGURA 26: Região no entorno do município de Santo Antônio do Itambé identificado pelo traçado vermelho.
 FONTE – Google Maps

A conexão entre as famílias quilombolas de Manoel Ciriaco e de Vila Nova, para além das relações de parentesco, expressou-se inclusive no fato de Seu João conhecer muitas pessoas em comum com os quilombolas de Vila Nova. Quando morava no Itambé, ele ia da fazenda de Zinho Gonçalves, para quem trabalhava, até São Gonçalo, pois transportava para lá cachaça que levava amarrada na *cangaia* do burro. Os moradores quilombolas da comunidade Vila Nova também trabalharam para o fazendeiro Zinho Gonçalves, que era de uma família abastada da região, com propriedade em Santo Antônio do Itambé.

Ao chegarmos na vila, deixamos nossas coisas na casa de Jovelina, que funciona também como “hospedagem familiar”, uma forma de receber os turistas que visitam a localidade. Nossa recepção pelos membros da comunidade quilombola “Vila Nova”, no entanto, não foi como turistas, mas como pesquisadores e quilombolas do Paraná, que estavam ali com o intuito de conhecer mais sobre a comunidade e também em busca de levantar possíveis laços de parentesco entre eles. Jovelina, apesar de ser nossa anfitriã, conviveu menos conosco por conta de seus afazeres.

As tias maternas de Jovelina, irmãs de Margarida, – D. Necila e D. Maria Geralda – foram para mim e Geralda as nossas principais anfitriãs. Passamos horas em conversas, visitas a parentes, passeios, refeições, rodas de música, entrevistas e vídeos. Seu João, Adir e Cassius foram recepcionados por Seu Adão e por seu irmão Jesu e, juntos entre os homens, fizeram também os seus próprios trajetos para conhecer São Gonçalo do Rio das Pedras.

Foram muitas trocas de experiências, das quais destaco o interesse de Geralda em aprender com aquelas senhoras, bem como com demais moradores quilombolas da comunidade, sobre plantas medicinais, orações e benzimentos. Geralda comentou durante uma de nossas conversas “A gente que benze, a gente tem que ter remédio e eu sei que ocês sabe”. Ela, então, me pediu para que eu anotasse o nome das ervas medicinais e para o que elas *serviam* – suas formas terapêuticas de uso. D. Necila e D. Maria Geralda foram se lembrando das plantas e eu fui anotando e registrando com o gravador de voz: a marcelica (“pra dar pra criança”), o marcelião (dor de barriga/diarreia), o quebra-pedra (rim), a badama (“bom pro cabelo”/lavar a cabeça), o quitoco (ajuda no período de menstruação/“bom pra tudo”/ também é usado como tempero).

A carqueja, o funcho, o guiné baiano, o taquarinho do brejo, a salsa parreira, o melãozinho de São Caetano, entre diversas ervas, foram assunto dos nossos passeios pela comunidade e pelos quintais das casas quilombolas. Conhecimentos, portanto, que iam sendo compartilhados por meio de um monitoramento e de engajamento ativos ao longo deste caminhar (INGOLD, 2007, p, 76). Seu João ia indicando os *remédios* para Geralda e Adir, que estavam sempre atentos buscando reconhecê-los e apontá-los pelo caminho. Geralda comentou que em Guaíra/PR tem *remédio* que é difícil de achar, só no raizeiro. Ela se lembrou que sua mãe havia levado consigo desde Minas, dentre outras, sementes de quitoco para plantar e tinha mudas no sítio em Guaíra/PR. Junto com as pessoas em seus caminhos de migração, portanto, havia também um circuito de sementes e plantas para seus quintais e plantações que cultivariam em outras regiões. Seu João, Adir e Geralda, quando retornaram desta viagem, também fizeram questão de levar na bagagem sementes e mudas que foram sendo separadas ao longo do percurso. Guardadas como lembranças, estabeleceriam novas conexões e continuidades entre eles e sua região de origem.

Necessário frisar que Maria Geralda e Necila (ambas com mais de setenta anos), Margarida (63), Adão (em torno de 60) e Jesu (um pouco mais novo), nossos principais interlocutores nesta comunidade, são filhos do casal Jovelina Calisto dos Santos e Raimundo Gomes. Ambos, Jovelina e Raimundo, são primos de primeiro grau, filhos dos irmãos Ana Pedro da Silva e Clarindo Gomes Gouveia, respectivamente. Os irmãos Ana e Clarindo, por sua vez, são filhos do casal ancestral ao qual se faz referência na comunidade quilombola “Vila Nova”, Francisco Lucindo e “Matili” – Matilde Balbina de Araújo.

Seu João conheceu, por exemplo, Raimundo Gomes e seu irmão Elias Gomes, conhecido por “tio Ilia”, sobre quem contam em “Vila Nova” histórias de que foi escravo. Nesta família, também há vários casos de parentes que, como na história de Manoel Ciriaco, saíram da região em busca de oportunidades de trabalho no estado de São Paulo, sendo que nunca mais souberam notícia sobre alguns deles. José Bernardo, filho mais velho de Jovelina e Raimundo, por exemplo, perdeu contato com a família e só muitos anos depois os irmãos encontraram seus sobrinhos e souberam que José já era falecido, como nos contou seu Adão.

Eu e Cassius ficamos muito satisfeitos em ver a alegria de Adir, Geralda e Seu João nos dias que passamos em São Gonçalo. Esta alegria parecia decorrente da sensação de estarem em um ambiente de iguais, em contraste com os relatos sobre as experiências de discriminação que sofrem no Maracaju dos Gaúchos, onde se percebem separados dos demais. Seu João, que não pegava no violão, segundo ele, desde que saiu de *Minas*, tocou com o pessoal da comunidade nos três dias que lá permanecemos. Adir estava muito empolgado com aquele lugar no qual ainda se preservava tanto as tradições dos antepassados, como o uso dos fornos de barro e de pedra presente em várias das casas pelas quais passamos. Mesmo com todo seu desejo de chegar em Santo Antônio do Itambé/MG, Adir sofreu para se despedir dos novos amigos. Geralda estava muito feliz em conversar com aquelas senhoras que lhe remetiam ao melhor das mulheres de sua família: muita sabedoria, conhecimentos, histórias de luta e resistência, receptividade, religiosidade, entre outras qualidades. Estas histórias eram como um mosaico de experiências nas quais podiam projetar o modo de vida de seus antepassados, pois viveram em um mesmo território cultural regional e tiveram contato entre si. D. Necila e D. Maria Geralda, por exemplo, conheceram Maria Olinda, mãe de Seu João, e Sebastião Vicente, irmão de Manoel.



FIGURA 27: Geralda e D. Necila na frente do forno de barro no quintal da casa de D. Necila.

3.2.3 Enfim, em Santo Antônio do Itambé/MG

Na noite de segunda-feira, professor Matheus e Tiago foram nos buscar no distrito de São Gonçalo, para nos levarem a Santo Antônio do Itambé, nossa última etapa da viagem. Eles já tinham nos informado que haviam combinado com o Instituto Estadual de Florestas (IEF) que ficaríamos hospedados na sede do Parque Estadual do Pico do Itambé. Esta sede administrativa é uma grande casa colonial que fazia parte da antiga Fazenda São João, adquirida pelo IEF. Quando estávamos chegando na sede do Parque, já passava da meia noite. Seu João reconheceu, então, que aquela era a mesma fazenda de Zinho Gonçalves, para quem trabalhou muitos anos.

Seu João já havia nos relatado que ele entregava cachaça em São Gonçalo, depois voltava para um lugar chamado Condado e tinha que carregar também até o Itambé, trabalhando para Zinho. Ele levava a cachaça em pipa amarrada em cima do lombo do burro e caminhava longas distâncias puxando aquele peso, sendo que de três em três dias ele refazia todo o percurso. Nos contou que um dia ele percebeu que estava “trabalhando como escravo”, pois o que recebia não era suficiente nem para a alimentação de sua família. Depois que havia voltado do Itambé, jantou primeiro e foi falar para o patrão que não ia trabalhar mais para ele. Ao relato de Seu João, Adir completou “é o quilombo invadindo a casa grande”.

Seu João, com seu conhecimento sobre a região e com sua capacidade de acionar uma rede social mais ampla de parentesco foi o nosso “descobridor de caminho” durante a primeira viagem a Minas Gerais, o que se intensificou enquanto estivemos em Santo Antônio do Itambé/MG. “Descobridor de caminho” é uma expressão cunhada pelo antropólogo Tim Ingold, cujas reflexões servem de base para a nossa análise sobre a importância do movimento para o modo de articulação da identidade quilombola do grupo. Segundo o autor:

Os lugares não têm posição e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento. Chamarei essa matriz de “região”. É o conhecimento da região, e com isso a habilidade de uma pessoa situar-se na sua posição atual dentro do contexto histórico de jornadas efetuadas anteriormente – jornada para lugares, de lugares e em volta de lugares – que distingue o nativo do forasteiro. Assim, descobrir-caminho consiste em mover-se de um *lugar* para outro em uma *região* (INGOLD, 2005, p. 76).

A simples posse de um mapa, portanto, não poderia substituir a presença de seu João como um descobridor de caminhos, com sua bagagem de experiências e com sua percepção do ambiente produzida ao longo dos anos, em seus movimentos que lhe permitiram realizar um mapeamento da região, a qual consiste em uma “rede mais ampla de idas e vindas” (INGOLD, 2005, p. 84). Seu João foi, assim, o elo que pôde nos conectar e nos inserir nesta rede de lugares e parentes, ao reconstituir um circuito de relações sociais locais.

No primeiro dia em Santo Antônio Itambé, pela manhã, depois que dormimos a primeira noite na sede do parque, terça-feira 10 de março, saímos pela estrada de terra que liga a sede ao pequeno centro de Santo Antônio do Itambé. No caminho, Adir comentou “É como se nós voltasse a história, voltasse a página da nossa vida do começo, quando nosso pai andava por tudo. Eu quero passar por todas as ruas, local onde ele passava”. Novamente estava sendo reforçada a referência ao caminhar como forma de dar sentido ao modo de vida de seus antepassados naquele lugar, ao sacrifício que era andar por todos aqueles morros, com as coisas que levavam em cima da cabeça, por léguas e léguas, pois moravam em um sítio longe da vila do Itambé. Se os caminhos são parte fundamental na construção da memória coletiva quilombola, na nossa experiência da primeira viagem, continuavam sendo referência central na percepção de Adir, Geralda e Seu João.

Nesta estrada de chão que percorríamos, logo avistamos acima uma primeira casa. Ali Seu João se lembrou que antigamente morava um parente. Quem nos recebeu foi Zé Simão, que estava em frente da casa e também nos avistou. Seu João lhe perguntou se ele lembrava de Sebastião Vicente, o tio dele, irmão de Manoel que ficou morando nas terras da mãe, Izidora. Zé Simão em resposta disse:

Zé Simão: Então, tem um moço aqui que o senhor deve conhecer, o Seu Daniel?

Seu João: Ele é filho de quem?

Zé Simão: Ele é desse povo mesmo, da mesma parentagem desse povo mesmo de...

Adir: Sebastião Vicente?

Zé Simão: Ele é filho de uma tal, esqueci o nome da mãe dele... filho de um tal de João Domingo!

Seu João: João Domingo? Conheci demais. João Domingo era tio desse aqui (vira-se para Adir e continua), esse aqui é meu irmão da segunda mulher.

Adir: Irmão de Maria Bernarda? Ele tá aí?

Zé Simão: Tá aí, vou chamar ele.

(Seu Daniel aparece na porta da casa, um senhor negro de 80 anos de idade, cabelos brancos, pés descalços, calça rasgada).

Seu João: É o senhor mesmo que eu tô querendo ver. E o senhor como é que tá? O senhor lembra de mim? (Estende a mão para cumprimentá-lo).

Seu Daniel: Não tô conhecendo não.

Seu João: Nós dois não levava milho lá pro senhor moer pra nós?

Seu Daniel: Onde? Eu carregava milho pra Sebastião Dama.

Seu João: Eu sou filho de Manoel Ciriaco, sobrinho de Sebastião Paulo.

Seu Daniel: Sobrinho de Sebastião Paulo? Não tô lembrado mais.

Seu João: O senhor não lembra de João não?

Seu Daniel: João?

Seu João: João, que eles falavam... João de Izidora.

Seu Daniel: João de Izidora? Lembro! É o cê, é o cê qué é João?

Seu João: É, eu sou neto dela.

Seu Daniel: Ó, quanto tempo!

Seu João: Tá com trinta e quatro anos que eu saí daqui.

Seu Daniel: Ele é filho de Mané Paulo!

Geralda: Aí ó, o nome do meu pai aqui é Mané Paulo.

Zé Simão: Você que é João, João de Izidora?

Seu João só pôde ser reconhecido na medida em que foi inserido na rede de parentesco local. Com a referência ao seu nome de registro, João Lorianos dos Santos, ninguém poderia identificá-lo. Foi o que ocorreu quando, durante a pesquisa para o segundo relatório antropológico, Cassius esteve em frente à casa das cunhadas de seu João, D. Regina e D. Zulmira, perguntando por parentes de João Lorianos dos Santos e o casal que o recebeu (filha de Zulmira e seu marido) respondeu que não conhecia esta pessoa. Manoel Ciriaco, por sua vez, era conhecido como “Mané Paulo”

ou “Mané de Paula” ou ainda “Mané de Izidora”, pois era filho de Joaquim de Paula e Izidora. Nesta forma de nomenclatura, usa-se o nome da pessoa acompanhado de expressão que aponta a identificação a partir de um antepassado ou cônjuge.

Seu Daniel, como descobrimos no começo da conversa, é primo de primeiro grau de Ana Rodrigues, mãe de Adir e Geralda. O pai dele, João Domingos, era irmão de Maria Bernarda, mãe de Ana Rodrigues. Ficamos por volta de três horas na casa em que moram Seu Daniel, sua filha, seu genro e seu neto com meses de vida. Seu Daniel nos recebeu muito bem e estava muito feliz em rever Seu João, um velho amigo, e conhecer Adir e Geralda, seus primos de segundo grau. Conversamos longamente com ele enquanto eu e Cassius adicionávamos as informações na árvore genealógica da família, especialmente, sobre dados a respeito da família de sua tia paterna, Maria Bernarda, sobre a qual ele guardava muitas memórias.



FIGURA 28: Adir gravando a conversa com Seu Daniel.

3.2.3.1 Encontro com D. Zulmira, D. Regina e D. Ana Raimunda

Quando saímos da casa de seu Daniel, fomos procurar, junto com Zé Simão, a casa de D. Regina e D. Zulmira, cunhadas de Seu João e irmãs de D. Maria das Dores, que havia enviado por nós uma mensagem em vídeo para ser mostrada a seus irmãos, “os que tive vivo”. No caminho, logo encontramos a filha de D. Regina, Aparecida, que seu João reconheceu ao avistá-la na rua, quando ela e outras

mulheres voltavam para casa da roça. Aparecida, muito feliz de reencontrar o tio, nos levou, então, direto para a casa de D. Zulmira, pois sua mãe, D. Regina, estava longe, trabalhando na roça. Primeiro, Aparecida foi na frente e contou para a tia, D. Zulmira, que Seu João, o cunhado dela, estava chegando e que a irmã D. Maria das Dores não tinha vindo, mas que deram notícia que ela estava bem. D. Zulmira já se emocionou muito com a novidade e agradeceu a Deus, a Jesus Cristo, louvando a possibilidade deste reencontro. Abraçou Seu João e, depois, ele, Adir e Geralda foram logo lhe dando notícias dos familiares que tinham saído dali para o Paraná, como Manoel e Ana que já tinham falecido, Olegário e Jovelina que estão vivos. Ela também foi atualizando seu João e contando sobre os parentes que continuaram morando na região.

Mostramos, então, para D. Zulmira o vídeo com a mensagem enviada por sua irmã, D. Maria das Dores, a qual mencionamos acima. D. Zulmira falou que não achava que veria eles mais:

D. Zulmira: O meu Santíssimo Sacramento, porquê que some assim? Ai, meu nosso Senhor! Que benção de Jesus, Deus! Deus achou!

Cassius: É sua irmã?

D. Zulmira: É minha irmã, meu fio! Ai, meu Deus! É das mais nova! Ela deve ter uns sessenta anos. Ela tá muito bonita! É ela mesmo?

Adir: É ela.

D. Zulmira: Como é que eu tô, gente? Que Deus! Ô, minha Nossa Senhora, cê trouxe o meu povo! Ô meu Pai Eterno, o Senhor trouxe o meu povo pra mim conhecer ainda. (se abaixa, com as mãos no rosto e começa a chorar). Graças a Deus! Faz vinte anos ou vinte e cinco...

Adir: É muita emoção!

D. Zulmira: Eu perdi tantos irmão...

Adir: Mas a senhora ainda vai ver ela. Se Deus quiser a senhora vai ver!

O nosso encontro com D. Zulmira (73 anos) e, depois, com D. Regina (78 anos), que logo chegou da roça, foi uma experiência única para todos os presentes. Segundo elas, receber notícias da irmã e rever o cunhado era a concretização de uma intercessão divina pela qual sempre rezavam, buscando esperanças para acreditar que um dia este reencontro poderia acontecer. Em seguida, pedimos para que elas

mandassem uma mensagem que levaríamos de volta para D. Maria das Dores. Dona Regina, que estava mais calma, começou mandando o seu recado:

Hoje eu tô chegando da roça e tive a maior surpresa com a maior satisfação, cumadi Maria, de ver o meu cumpadi João mais a família dele. Eu tive muito prazer, que eu vivia sempre na cabeça achando que nem vivo ocês era, porque ocês também não dava nem notícia pra mim. E eu perdi o contato com ocês, porque tomaram o endereço e nunca mais me deram. Então eu fiquei sem jeito de ligar pra vocês. Agora, ocês de lá pra cá tinha jeito que é Santo Antônio do Itambé. Então, cumadi Maria, hoje eu tô no maior prazer, na maior riqueza, sou veia e pra mim fiquei nova de prazer de saber notícia da minha irmã com a família dela e meu cumpadi João. Cumadi Maria, breve nós vamos encontra, se Deus quiser! Agora eu não vou não, mas eu vou!

Dona Zulmira, depois, também deixou sua mensagem:

Cumadi Maria, eu, minha fia, graças a Deus, tive tanto prazer que eu vi a sua família que chegou de lá, a moça e o rapaz, o cumpadi João, o irmão dele, a irmã dele, eu fiquei tão emocionada de vê essa família prazerosa que Jesus mandou pra nós, nesse horário certo que chegou, devia de ser meio dia. Eu fiquei tão emocionada que eu vou falar procê que eu não tive ideia de dar pra eles nada, a ideia que eu tive foi de chorar. Fiquei tão feliz, tão satisfeita, tão alegre, porque sempre eu pensava assim “É de vera, a minha irmã foi embora, essa eu não vejo ela mais”. Mas Deus abençoou, que trouxe eles em paz, com vida e saúde e assim é de trazer a senhora também. E que breve, se Deus quiser, nós vamos encontrar. E cê vê, que depois que a senhora foi, nós perdeu nossa mãe, nós perdeu nosso pai, nós perdeu meu irmão Erosino, a Benedita e a Margarida então, cê sabe. Eu fiquei assim pro rumo, não sube nem cumprimentar eles como eles merecia, de tanta emoção que eu fiquei. Mas eu fiava em Deus, que eu esperava sempre que Deus ia abençoar que um dia que ocês tivesse a par, ocês vinha cá e nós encontrava. Eu fiquei tão feliz, que só cê vendo. Não soube nem tratar eles como eles merecia. E a companhia deles, a moça mais o rapaz que tava com eles de fora, que também é outros irmão tudo que eu fiquei toda feliz e tudo eu considerei por minha família. E Deus que te abençoa e algum dia nós encontra.

A experiência de ter um parente perdido era, para elas, muito angustiante, pois se a pessoa morre é porque “Deus leva”, mas no caso de D. Maria das Dores, a angústia estava nesta dúvida que se estendia por anos, da ausência de qualquer notícia. Fazia dezenove anos que D. Maria das Dores tinha ido pela última vez para Santo Antônio do Itambé. A responsabilidade de fazer o movimento para o reencontro, como pode se depreender do comentário de D. Regina – “Agora, ocês de lá pra cá tinha jeito que é Santo Antônio do Itambé” –, afinal de contas, é atribuída àqueles que migraram, pois sabiam para onde voltar para encontrar os parentes, diferente dos que permaneceram na região, para quem seria muito mais difícil tal busca.



FIGURA 29: D. Zulmira e D. Regina mandam mensagens para a irmã D. Maria das Dores.

Com o pouco tempo que passamos com D. Regina e D. Zulmira criamos com elas uma conexão muito forte. Eu e Cassius, então, nos comprometemos a ajudar a levar a D. Maria das Dores para reencontrá-las, assim que fosse possível. Com D. Zulmira e D. Regina também conversamos sobre a árvore genealógica, com enfoque nos antepassados, e compreendemos, então, o vínculo de parentesco da família de Manoel Ciriaco com a comunidade quilombola “Vila Nova”¹⁶⁵.

O vínculo de parentesco se dá por meio de D. Maria das Dores, que é filha de Luiza Eleotéria da Silva e neta de Virgulino Martins Gomes. Virgulino, por sua vez, era irmão de Clarindo Gomes e filho de Matili e Francisco Lucindo, o casal ancestral estruturante da comunidade quilombola “Vila Nova”. Clarindo Gomes era pai de Raimundo Gomes e avô de seu Adão, D. Necila, D. Maria Geralda e Jesu, nossos anfitriões em São Gonçalo do Rio das Pedras. Portanto, Raimundo Gomes, filho de Clarindo, é primo de primeiro grau de Luzia Eleotéria, filha de Virgulino e mãe de D. Maria das Dores.

¹⁶⁵Além da importância das relações de parentesco destacadas até aqui, é necessário aprofundar a pesquisa a respeito das relações de compadrio que parecem centrais, também neste caso, para reforçar os vínculos de parentesco.

Por meio de dois casamentos, a família de Luzia Eleotéria da Silva se conecta com a família de Manoel. Trata-se do casamento entre D. Maria das Dores (filha de Luzia) e Seu João (filho de Manoel) e entre Zé (filho de Sebastião Vicente, irmão de Manoel Ciriaco), e Benedita (irmã de D. Maria das Dores). D. Maria das Dores nos falou também da possibilidade de uma conexão entre as famílias na geração ascendente mais distante à qual tivemos referências. Ela achava que “Vovó Matili”, sua bisavó, era irmã de José Domingos, pai de Maria Bernarda e avô de Ana Rodrigues (esposa de Manoel), bisavô, portanto, de Adir e Geralda, conforme Excerto Genealógico apresentado abaixo. Em alaranjado, destacam-se os três membros da família, D. Jovelina, D. Maria das Dores e Seu João, os quais efetivamente retornaram a Minas Gerais, por meio destas duas viagens, pois lá já haviam morado. Em amarelo, destacam-se os parentes com quem eles se encontraram durante as duas viagens.

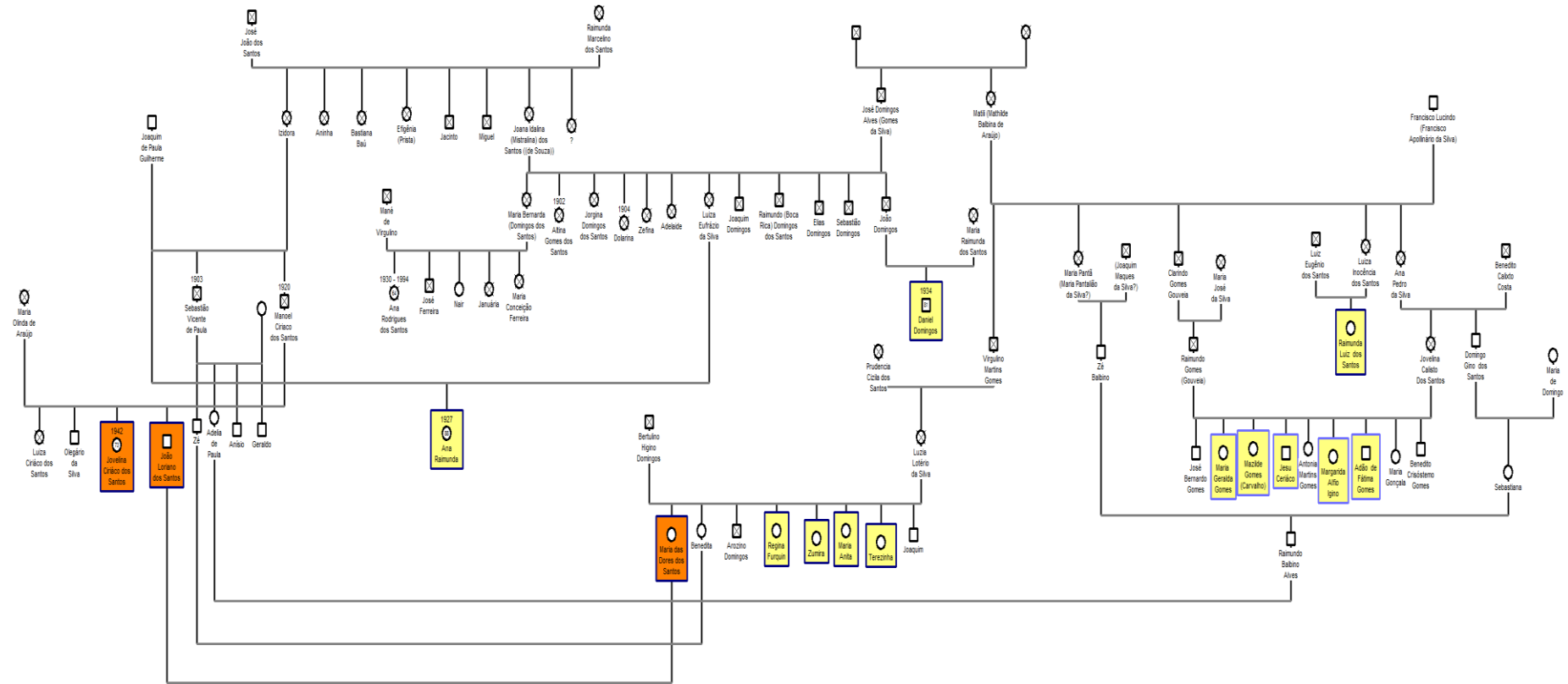


FIGURA 30: Excerto Genealógico 4

Segundo D. Zulmira, a família de “vovó Matili” – originária de Água Santa – era muito pobre. Este lugar atualmente está abrangido pelo Parque Estadual do Pico do Itambé, uma unidade de conservação de proteção integral em decorrência da qual os últimos moradores foram retirados da área e reassentados. Esta localidade, de acordo com D. Zulmira, era “terra de ninguém”, uma “terra de herança”, onde passaram muitas dificuldades e por isso de lá saíram. Com tais explicações, pudemos começar a compreender a conexão entre a família de D. Maria das Dores e a família da comunidade quilombola “Vila Nova”, que também originária de Água Santa, bem como conhecer um pouco de sua história de deslocamentos dentro de uma mesma região¹⁶⁶.

Depois que saímos da casa de D. Zulmira e D. Regina, naquele dia 10 de março, voltamos para a casa de Zé Simão, pois ele tinha dito que sabia o paradeiro de D. Ana Raimunda, irmã de Manoel Ciriaco, que ajudou a criar Seu João junto com a avó Izidora. Contratamos uma van escolar para nos levar de Itambé ao Serro na casa que Zé Simão indicava como sendo de D. Ana Raimunda. Não tínhamos certeza se era a mesma pessoa de quem estávamos falando, pois alguns, como a própria D. Zulmira, achavam que ela já tivesse morrido. Mas Zé Simão, genro de Seu Daniel, que nos contou que também foi criado por Ana Raimunda, afirmou que tinha ido visitá-la recentemente. Quando chegamos em sua casa, logo na primeira pergunta que Adir fez já tivemos a confirmação: “Ana Raimunda, irmã de Sebastião de Paula?”. Ela respondeu “É eu mesmo!”.

Ana Raimunda da Silva nasceu em 19 de fevereiro de 1925 e tem 87 anos. Viúva, seu companheiro José Teófilo dos Reis faleceu em 31 de agosto de 2014, quando ambos estavam hospitalizados. Depois da morte de Teófilo e de sua recuperação, D. Ana continuou morando na mesma casa e “por não ter parentes que moram próximo”, passou a receber cuidados da vizinhança, contando com uma cuidadora chamada “Fatinha”. Passou a receber também o auxílio de “pensão por morte” – com o intermédio de Josiane, outra vizinha que lhe auxiliava com as questões financeiras e prestava esclarecimentos ao Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) –, segundo consta do relatório da assistente social, que Josiane e Fatinha fizeram questão de nos mostrar.

¹⁶⁶ Questão que, como já mencionamos, foi apontada pelo segundo relatório antropológico, a partir da pesquisa realizada por Cassius em 2012, a qual merece desdobramento em pesquisa posterior.

Seu João se apresentou “E a senhora lembra de mim, João de Izidora, que a senhora criou?”. E já foi logo falando que iria levá-la embora com ele para Presidente Prudente/SP. Geralda também se apresentou como filha de “Mané de Paula” e perguntou sobre quais filhos de Mané que D. Ana ainda tinha lembrança. D. Ana se lembrou primeiro da sobrinha Jovelina e, então, Geralda lhe deu o recado de sua irmã “Ela disse que vai vir aqui pra buscar a senhora”. D. Jovelina e D. Ana Raimunda puderam conversar por telefone e ficaram muito felizes, depois de cinquenta e nove anos sem se falarem. Jovelina estava, desde que saímos de Presidente Prudente/SP, esperando notícias se tínhamos conseguido encontrar sua tia, que, junto com a avó Izidora, cuidou dela, de João e de Olegário quando eram pequenos e ficaram sem a mãe, Maria Olinda, que havia falecido.

Nós ficamos horas conversando com ela sobre os parentes e ela nos contou muitas histórias. D. Ana Raimunda é irmã de Manoel Ciriaco apenas por parte de pai – Joaquim Guilherme de Paula –, assim como Sebastião Vicente de Paula, filhos de mães diferentes, informação que Adir e Geralda desconheciam. O único dos irmãos que era filho de Izidora era Manoel Ciriaco. Ana Raimunda contou que ela é filha de Joaquim de Paula Guilherme com a sobrinha de Izidora, Luiza Eufrásio da Silva. Quando Ana nasceu, sua mãe, Luiza, tinha a intenção de em seguida matar o bebê, pois era fruto de uma gravidez indesejada. D. Ana contou, então, que Izidora, mesmo com a traição do marido, interveio para lhe salvar, enrolando-a na saia. Depois disso, sua mãe biológica, Luiza, foi embora e ela nunca mais a viu. Izidora foi quem a criou e, em retribuição, D. Ana cuidou dela até sua morte.

Uma hora, no meio da conversa, D. Ana comentou com Fatinha “Você viu a borboleta? A borboleta aqui ó, todo mundo!”. E D. Ana, então, nos explicou sobre o que estava falando:

“Chegou uma borboleta aqui de tarde, ela chegou ai na porta, fez assim ó (fez o gesto da borboleta voando com a mão) e sumiu. Ai eu falei assim “Uai, Fatinha, a borboleta tá chegando aqui na porta, qualquer coisa é, alguma notícia ela vai dar! E lá em casa no quarto tem uma direto lá” (risos).

A borboleta veio anunciando para D. Ana a chegada dos sobrinhos. Ela havia recebido há algum tempo a notícia por outros parentes, da parte de seu irmão Sebastião Vicente de Paula, que moram na região, de que seus sobrinhos Olegário e João já haviam falecido. Segundo ela, a notícia que eles lhe haviam dado visava

confirmar o domínio que o filho de Sebastião Vicente, Geraldo, tem hoje sobre a terra que foi de Izidora. E, D. Ana nos contou que, desde que recebeu a notícia, rezava para alma de João e Olegário todos os dias.



FIGURA 31: Adir e Geralda com a tia Ana Raimunda.

Ela não podia imaginar que, naquele dia, Seu João iria visitá-la, trazendo consigo mais dois sobrinhos para ela conhecer, Geralda e Adir, que nasceram no Paraná. E D. Ana agradeceu: “Graças a Deus! É Deus que trouxe ocês! Todo mundo!”. D. Ana explicou que não poderia ir agora com eles embora de Serro, pois ela ainda precisava ficar por mais um tempo ali para poder resolver algumas questões pendentes sobre a herança de Teófilo, seu marido que faleceu. Segundo nos contou com tristeza, os parentes que moram na região não visitam mais ela, quase não têm contato. Ressentiu-se de ficar muito sozinha, pois está debilitada e precisando de cuidados. Com a diabetes, ela ficou com uma ferida que estava aberta no pé e que a impedia de caminhar sem apoio.

Nós, então, combinamos que iríamos manter contato para que ela pudesse ir passar um tempo com eles no estado de São Paulo e no Paraná. Voltando para a sede do parque, naquele 10 de março de 2015, conversávamos sobre como aquele tinha sido um dia que entrou para a história da família. No mesmo dia, havíamos encontrado as pessoas que eles mais almejavam: as irmãs de D. Maria das Dores, D. Zulmira e D. Regina, e a irmã de Manoel Ciriaco, Ana Raimunda.

3.2.3.2 Padre Joviano, o pai de criação de Maria Olinda

No outro dia, o quinto e último que ficamos na região, passamos na igreja matriz de Santo Antônio do Itambé/MG. Geralda reforçou várias vezes como estava realizada por chegar naquele lugar sagrado, pois nunca tinha imaginado que um dia poderia ir na igreja que foi frequentada por seu pai e sua mãe, onde eles também se casaram.



FIGURA 32: Geralda faz uma reverência em frente à Igreja Matriz de Santo Antônio do Itambé/MG.

A “Igreja Matriz de Santo Antônio” é a única igreja católica do município. Construída no século XVIII se tornou paróquia no ano de 1868. Apesar do desgaste da construção com o passar do tempo, a imagem de Santo Antônio está preservada e fica em destaque do lado do altar. As histórias sobre a imagem do santo remontam à época de construção da igreja matriz. Conta-se como a imagem é *viva*¹⁶⁷, pois havia

¹⁶⁷ “Os santos constituem o exemplo mais clássico de objetos – objetos de barro ou madeira, objetos narrativos, objetos sem mais –, e de “feitiches” que se manifestam como atores, que em cada um de seus avatares não se comportam como intermediários, ou como signos transparentes, mas como

sido construída uma capela para abrigá-la em outro lugar, mas a imagem aparecia no local onde fica atualmente a igreja, como um sinal do santo de que era ali o lugar onde a igreja deveria ser construída.

Esta era a igreja em que Padre Joviano atuava. Como comentamos acima, Padre Joviano foi quem criou Maria Olinda, mãe de João, Jovelina e Olegário. Sobre ele, contaram como era muito caridoso e amoroso com todos e por isso é ainda hoje muito estimado pelo povo do lugar, que o considera santo¹⁶⁸. Ele está enterrado dentro da igreja, onde as pessoas acendem velas e fazem pedidos por sua intercessão. Joviano Alves Diamantino nasceu em 08 de julho de 1874 e faleceu em 10 de maio de 1965, com 91 anos. Como D. Maria Geralda e D. Necila haviam nos contado, ele era proveniente do distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras tendo ido depois morar em Santo Antônio do Itambé/MG.

Acima de seu túmulo, está afixado em uma placa os seguintes dizeres “Como Pedro foi pedra fundamental dos ensinamentos de Cristo. Padre Joviano foi o pilar da fé do povo desta terra”. Não por acaso, a data de sua morte é celebrada no calendário cultural do município, conforme consta na página virtual da prefeitura¹⁶⁹. Em duas casas que visitamos, de pessoas que foram suas contemporâneas no município de Santo Antônio do Itambé – de Seu Daniel e de D. Regina – vimos a imagem do padre em um porta-retrato afixado na parede.

mediadores razoavelmente opacos. (...) Os meus livros estão cheios de exemplos de como as imagens sagradas (essas imagens tão desprezadas por todos os iconoclastas) são muito mais ativas do que parece: a sua materialidade não passa despercebida aos fiéis, que a partir dela elaboram novos relatos a respeito” (CALAVIA SAEZ, 2009, p. 215).

¹⁶⁸ Segundo o antropólogo Calavia Saez, os santos são achados e domesticados por meio de um processo de canonização da Igreja Católica, mas não são instituídos pela instituição, pois tem origem na margem, como no caso dos cultos a mortos praticamente anônimos (CALAVIA SAEZ, p. 200).

¹⁶⁹ Disponível em: <http://santoantonioidoitambe.mg.gov.br/cidade/calendario-de-eventos>. Acesso em 12/10/15.



FIGURA 33: Retrato de Padre Joviano na casa de Seu Daniel.

Padre Joviano é, portanto, personagem destacado da história local como também se evidencia no hino municipal:

Estrilho – **I** Para alto, para frente. Com civismo amor e fé, Povo forte nobre gente, Santo Antônio do Itambé. **II** Das bandeiras heróicas e rudes, Tu herdastes os anseios e a fé. Guardiã de lendárias virtudes, Junto a ti se levanta o Itambé. **III** Foste em Minas o berço do prelo, Esta glória tu tens sem rival, Com Geraldo Pacheco de Melo¹⁷⁰, Desfraudando o pendão liberal. **IV Joviano chamou-se o teu Santo, Outro igual nunca mais tu terás. Seja sempre teu nome o teu canto, Numa prece de amor e de paz.** (grifos nossos)¹⁷¹.

Por ter criado Maria Olinda, o padre ocupa a posição de avô de Olegário, Jovelina e João. Seu João nos contou que conviveu muito na casa do padre, que passava por lá e o padre o chamava de “minha Maria Olinda”, ao se lembrar da filha de criação que já era falecida. Nos contou, também, como o padre sempre lhe dava algo para comer em um gesto de cuidado e consideração. Hoje a casa do padre é uma moradia particular. Na frente, há uma placa talhada em madeira com a identificação “Solar do Padre”.

¹⁷⁰ Outro importante personagem da história local foi ourives e jornalista, tendo fundado o primeiro jornal da região “Liberal do Serro”, em 1828. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Santo_Ant%C3%B4nio_do_Itamb%C3%A9 Acesso em 12/10/15.

¹⁷¹ Hino do município de Santo Antônio do Itambé. Letra composta por Padre Celso de Carvalho e melodia por Mozart Bicalho. Disponível em: <http://santoantonioiditambe.mg.gov.br/cidade> Acesso em 12/10/15.

Na imagem abaixo, esta relação de parentesco fica simbolizada na disposição assumida por Geralda, Seu João e Adir – que está com as mãos no ombro da estátua de Padre Joviano –, que parece apontar para a percepção de uma continuidade entre passado/presente e mortos/vivos, como em outros momentos já destaquei neste trabalho.



FIGURA 34: Adir, Seu João e Geralda junto à estátua de Padre Joviano.

3.2.3.3 A família de Sebastião Vicente

Seu João, Adir e Geralda não poderiam, segundo eles, ir embora sem antes passarem na terra que foi de Izidora, onde Manoel Ciriaco viveu até sua saída da região. Seu João, até 1981, quando foi morar no sítio de seu pai em Guaíra/PR, também viveu na terra que pertencia a sua avó Izidora. Nela, atualmente, moram parentes que, pelas informações que tivemos, teriam recebido autorização de Geraldo – filho de Sebastião Vicente de Paula que era irmão de Manoel e D. Ana Raimunda – que, com a morte do pai, “tomou conta de tudo”, nos termos D. Ana. Ela também nos

contou que, quando Manoel foi embora, Sebastião Vicente ocupou toda a terra e não deixou nenhum espaço para ela, que passou a viver na cidade do Serro¹⁷².

Seu João, já muito contrariado com tudo que havia sido falado sobre as “arbitrariedades”¹⁷³ do falecido Sebastião Vicente e, agora, de Geraldo, preparou-se para conversar com seu primo sobre como tinha ficado a questão do documento da terra. Quando chegamos lá, o clima era hostil. Geraldo foi muito incisivo em afirmar que os filhos de Manoel Ciriaco não teriam mais direito nenhum sobre aquela terra, pois toda a área tinha sido registrada como propriedade de seu pai, Sebastião Vicente, já que Manoel tinha ido embora dali e nunca mais voltado. Como apontamos no primeiro capítulo, a migração consiste em uma estratégia importante precisamente para excluir da herança membros da família, visando evitar o fracionamento da terra a um ponto que inviabilize a reprodução camponesa (WOORTMANN, 2009).

Por outro lado, esta postura de Geraldo desconsiderava que Seu João havia morado nesta área até 1981 e que os irmãos, filhos do segundo casamento de Manoel – Joaquim e Antônio – haviam ido até lá, na década de 1980, quando Sebastião Vicente ainda era vivo, para vender a parcela hereditária que cabia a Manoel Ciriaco. Na época, conforme me contou Joaquim, tinham sido recebidos também com hostilidade e a resposta do seu tio foi que “não negociava com moleque” e que Olegário, o filho mais velho de Manoel, era quem teria que ir pessoalmente lá para que fosse feito qualquer acordo. Esta fala de Sebastião Vicente mostra que só o primogênito dentre os filhos de Manoel – que, ademais, nasceu e morou na área – poderia reivindicar a parte do pai, ao passo que, Antônio – que saiu de MG com quatro anos de idade – e Joaquim – que nasceu na região de Presidente Prudente/SP, no município de Caiabu/SP –, ambos filhos do segundo casamento, não seriam

¹⁷² Pelo que se pôde observar até o momento há uma possibilidade de que as mulheres, segundo o arranjo costumeiro, não fossem herdeiras, pois no sistema tradicional camponês geralmente elas não são incluídas na herança, sendo, portanto, recompensadas por meio do dote pago à família do marido quando se casam. Posteriormente, a mulher é incluída na herança do marido (SEYFERTH, 1985). Para poder fazer esta afirmação de modo mais consistente, no entanto, será necessário um aprofundamento da pesquisa na região. Só desta forma será possível compreender as regras locais sobre o direito de herança.

¹⁷³ Os dados levantados indicam que este parece ser um caso de “herança indivisa” ou “herança impartível” camponesa, conforme o direito costumeiro, tendo em vista que o modelo de herança igualitária por todos os herdeiros, previsto no direito civil, não corresponde às estratégias acionadas no mundo rural brasileiro. Neste modelo de “herança indivisa”, apenas um herdeiro fica com toda a propriedade familiar (SEYFERTH, 1985). No caso em questão, a herança fica para Sebastião Vicente, ao passo que Manoel migra para o Paraná e Ana Raimunda não herda nenhuma parcela.

reconhecidos pelo tio, neste sentido, conforme apontariam as regras locais de direito costumeiro.

Deve-se levar em conta ainda que os acordos locais sobre os acertos de herança podem abranger estratégias variadas conforme as condições de escassez de terras, bem como outros fatores importantes avaliados em um dado momento. Além desta possibilidade de variação das próprias regras conforme a situação, é possível perceber, neste caso específico da família de Manoel, que há uma variação no modo de interpretação das regras a partir da perspectiva específica dos sujeitos que estão posicionados de modos diferentes na estrutura familiar. É possível, também, que haja uma combinação da estratégia interpretativa local com os argumentos da legislação civil nacional.

No caso de Seu João, Adir e Geralda, pude observar nas conversas sobre o tema da herança, a presença do entendimento de que os filhos de Manoel, que moraram na terra de sua avó Izidora, teriam o direito de retorno e de reivindicação de uma parte da área, mesmo depois de anos que saíram da região. Galizoni, em estudo sobre a região no Alto Vale do Jequitinhonha, muito próximo da área aqui em questão, apontou como a entrada do herdeiro potencial com seu retorno após a migração é uma situação conflituosa. Isso porque se cria sobre a terra “camadas de direitos que convivem uns com os outros e se sobrepõem” (GALIZONI, 2002, 571).

Idealmente, todos os irmãos têm direitos iguais, assim como todos os netos e bisnetos. Acontece que, no "jogo de dados" que se estabelece entre filhos (as) no interior da família e as conjunturas externas dadas por migração, trabalho, casamento, processos de acumulação e ambiente, cria-se uma diferenciação interna na família que se refletirá nas diversificações de trajetórias e destinos e será fundamental para a construção do herdeiro e do migrante. Essas diferenciações podem ocorrer tanto na mesma geração – entre irmãos, por exemplo – quanto entre gerações, no caso tios e sobrinhos. A partilha da terra e a sua passagem entre gerações ocorrem através de um processo que se desenrola no interior da família articulado com processos exteriores (GALIZONI, 2002, 571).

No jogo entre herdeiros, a terra, principal meio de produção e patrimônio dos agricultores, é valorizada como um recurso valioso, de modo que as disputas entre parentes pela herança camponesa decorrem de sua escassez. A interpretação por parte de Seu João, Adir e Geralda, acima mencionada, de que os filhos de Manoel Ciriaco que viveram neste sítio em Santo Antônio do Itambé seriam “herdeiros potenciais” – entendendo a herança como um vínculo simbólico que não se dilui com

o tempo e que garante, assim, a possibilidade de retorno ou reivindicação da parcela hereditária –, conjugou-se com a possibilidade discutida, naquele momento, de que futuramente decidissem acionar judicialmente o direito à repartição igualitária entre os herdeiros, previsto na legislação.

Os ânimos entre Seu João e Geraldo poderiam ter se exaltado, mas a minha presença e a do professor Matheus, que foi quem nos levou, fizeram com que, como Seu João comentou, ele tivesse se contido, de modo que preferiu se retirar a gerar uma confusão. Mesmo sem conseguirem ver uma possibilidade de negociação sobre o direito que entendem possuir sobre aquela terra, principalmente em referência aos três irmãos mais velhos que lá viveram, para Geralda e Adir, só o fato de terem ido conhecer o sítio onde seu pai e sua avó Izidora moraram já foi muito significativo.

Se, por um lado, a postura de Seu João reforça um conjunto de relações comuns ao campesinato, como questões de honra que estão baseadas na valorização do trabalho e do sofrimento que seu pai passou ali – o que sustenta a sua leitura da atitude da família de Sebastião Vicente como um ato de expropriação –, por outro lado, a postura de Geraldo pode estar embasada em regras de direito costumeiro que sustentam estratégias sucessorais locais, já que, como analisamos acima, o modo de lidar com a herança na área rural não é uma prática fixa que obedeça a regras gerais do direito civil (SEYFERTH, 1985, p. 09).

Ao mesmo tempo, reivindicar essa área seria retirar aqueles que atualmente constroem suas vidas a partir dela, já que se conseguissem retomá-la, provavelmente não haveria intenção de as famílias de Jovelina, João e Olegário passarem a viver ali. O que mais se apontou foi a intenção de que a parcela hereditária fosse vendida visando garantir melhores condições financeiras na localidade onde vivem hoje, Presidente Prudente/SP. Com a impossibilidade de negociação com Geraldo, no entanto, esta questão ficou suspensa para refletirem posteriormente se iriam mesmo tomar qualquer atitude para reaver a área.

Por fim, no que toca aos descendentes de Sebastião Vicente, também visitamos a casa da ex-mulher de seu filho, Anízio. Anízio está há muitos anos morando no Paraguai, depois de ter vivido com os parentes em Guaíra/PR, e não mantém mais contato com seus filhos. Juliana – filha de Anízio e sua ex-mulher Cecília, que retornou a morar em Santo Antônio do Itambé com a mãe em meados da década de 1980, depois de terem vivido um período na região de Guaíra/PR com seu

pai –, entregou a Adir, então, uma carta para que ele fizesse chegar até Anízio, na qual estava escrito:

Meus irmãos são: Marcelo, Erlindo, Vardeti, Pedro, Eva, Uomesan (incompreensível) e Carlos. Quase todos tem famílias. Meu nome é Juliana, tenho oito filhos, um moreu em asidenti de carro com bicicleta. U nome deles são Karina, Wilka, Tomaz, Francineli, João Vitor, Camila, Igridi e Julia. Eu queria encontrar meu pai para ele me achuda, minha casa tá quase caíndo o nome dele é Anízio Dionízio de Paula. Quando eu saí de terra rocha eu era muito pequena. Eu agora capino para sobreviver e cuidar da minha família. Tudo que eu quero é encontrar meu pai. Eu queria que ele me achudace não tem ninguém que me achuda além de Deus e Nossa Senhora¹⁷⁴.

Cecília e seus filhos foram a única família que depois de terem se mudado para a região de Guaíra (na carta, Juliana cita que morou em Terra Roxa, município vizinho), retornaram para Santo Antônio do Itambé/MG. Este caso de retorno indica como a modalidade de migração, se temporária ou definitiva, só pode ser definida no fim da vida das pessoas (GALIZONI, 2002, p. 569). Pelo que Juliana relata na carta e pelas condições de moradia que vimos na casa de Cecília, atualmente, estão passando por muitas dificuldades financeiras e podem vir a ser uma das famílias com interesse em retornar para o sítio em Guaíra/PR, a partir da regularização e ampliação da área por meio do procedimento em trâmite no INCRA.

3.2.4 Novos movimentos

Depois de nossa estadia em Santo Antônio do Itambé/MG, retornamos para Serro/MG, de onde pegamos um ônibus para Belo Horizonte/MG. De lá, eu e Cassius embarcamos de avião para Curitiba/PR, enquanto Adir e Geralda voltaram de avião até Cascavel/PR e de lá puderam seguir de ônibus até Guaíra/PR. Seu João, por sua vez, foi de ônibus até Presidente Prudente/SP. Interessante destacar que, em Cascavel, Adir e Geralda pernoitaram na casa de parentes e também aproveitaram para fazer uma visita e “colocar a conversa em dia”.

¹⁷⁴ Adotei o uso de um formato de letra que se aproxime da letra cursiva para fazer referência à transcrição de textos escritos por meus interlocutores(as).

Com o impacto que a primeira viagem teve para Adir, Geralda e Seu João, bem como para mim e para Cassius, a possibilidade de um retorno – visando a conclusão de algumas questões prementes que ficaram abertas com esta retomada do contato – fez com que eu e Cassius já iniciássemos o planejamento de uma nova viagem. A intenção agora era que D. Maria das Dores fosse até Santo Antônio do Itambé/MG reencontrar suas irmãs e que D. Jovelina encontrasse sua tia D. Ana Raimunda em Serro/MG e a trouxesse para morar com ela em Presidente Prudente/SP. Demorou quase três meses até que todo este processo fosse articulado. Em 05 de junho, uma sexta-feira, eu e Cassius desembarcamos de avião em Belo Horizonte/MG enquanto D. Maria das Dores e D. Jovelina viajavam juntas de ônibus desde Presidente Prudente/SP. Desta vez, tanto D. Ana Raimunda como D. Zulmira e D. Regina estavam cientes da nossa chegada e nos aguardavam para aquele fim de semana.

Eu e Cassius resolvemos, então, alugar um carro em Belo Horizonte para que pudéssemos ter mais autonomia nos deslocamentos entre Serro e Santo Antônio do Itambé e também para proporcionar mais conforto às duas senhoras, D. Maria das Dores e D. Jovelina, que estavam conosco, além da possibilidade de que D. Ana Raimunda também retornasse no final da viagem. Por outro lado, a opção do aluguel do carro fez com que nos programássemos para ficar apenas o final de semana, já que tínhamos que devolvê-lo na segunda-feira, dia 08 de junho. Apesar de ter sido uma viagem curta, como veremos abaixo, este final de semana proporcionou, segundo elas, tudo o que D. Maria das Dores e D. Jovelina almejavam.

3.2.4.1 O reencontro das irmãs

Quando chegamos na casa de D. Zulmira, com D. Maria das Dores e D. Jovelina, já era de madrugada e elas ficaram sem dormir conversando muito felizes de poderem se atualizar sobre as histórias, as experiências de vida, os sofrimentos e as alegrias. Aquele reencontro tão esperado tinha se concretizado. No outro dia de manhã, sábado 06 de junho, foi que D. Maria encontrou, então, D. Regina, que é vizinha de sua irmã D. Zulmira.

Eu e D. Zulmira fomos na padaria comprar pão para o café. D. Zulmira estava tão eufórica, por conta do reencontro com sua irmã, que foi logo contando para o dono

da padaria, Alex, sobre a vinda de D. Maria das Dores, que não via há muitos anos. Alex, que era também comentarista nas missas da Igreja de Santo Antônio, ficou muito feliz com a notícia de D. Zulmira. Comentou, então, da possibilidade de conversar com o padre para pedir que eu fizesse um *testemunho* na missa, que ocorreria às 19h, contando esta história do reencontro entre as irmãs. Este convite se justificava também pelo fato de que aquele dia, 06 de junho, era o primeiro dia dos festejos para Santo Antônio, cuja “data auge” da festa seria no sábado seguinte, dia 13 de junho, o dia do santo. Esta sincronia da nossa chegada com o calendário sagrado daquele lugar fez com que Alex atribuísse à intercessão de Santo Antônio aquele acontecimento que era tão esperado por D. Zulmira e D. Regina.

Os eventos relacionados ao catolicismo, como a Festa de Santo Antônio, o santo padroeiro do município, são os grandes eventos da sociabilidade local na região do Vale do Jequitinhonha (PORTO, 2007, p. 156). Assim que chegou a notícia de que o padre tinha concordado com a ideia, os parentes ficaram muito animados e felizes, principalmente as três irmãs, que consideraram este fato uma importante forma de reconhecimento e valorização local da história da família, bem como uma confirmação do caráter sagrado daquele reencontro.

Conversei, então, com D. Maria das Dores que, mesmo sendo evangélica, aceitou e ficou feliz com a possibilidade de *dar seu testemunho*, mas fez questão de apontar que, segundo seu ponto de vista, não se tratava de milagre do santo, mas de obra de Deus diretamente. No primeiro capítulo, destaquei, neste sentido, a importância das relações de continuidade percebidas pelos meus interlocutores(as) entre diferentes religiões, para além das divergências existentes. Podemos nos lembrar, por exemplo, da fala de Eva de que “Deus é um só”, compreensão novamente reforçada pela decisão de D. Maria das Dores em participar do ritual católico.

Combinamos, então, que eu faria uma pequena fala introdutória e passaria o microfone para ela relatar sua chegada em Santo Antônio do Itambé/MG depois de muitos anos sem contato com a família. E assim fizemos. Depois da comunhão, como estava acertado, Alex, que estava fazendo os comentários da missa, fez um gesto sinalizando que era a hora de subirmos até o altar. D. Maria das Dores, depois de minha pequena introdução contextualizando a pesquisa e o subsídio que havia sido dado para aquele reencontro, agradeceu a Deus pela oportunidade de seu retorno, que era uma grande benção na sua vida e de seus familiares. Contou um pouco de

sua trajetória e fez questão de enfatizar que ela não tinha saído de Santo Antônio do Itambé/MG “por orgulho”, mas porque “tinha sido buscada”. Afirmou que temos sempre que glorificar a Deus por suas obras e concluiu sua fala, de modo um tanto tímido, mas com muita firmeza.

No final da missa, as três irmãs foram novamente até o altar para cumprimentar e agradecer ao padre, tirar fotos e, neste momento, foram aplaudidas por todos os presentes. Após a missa, houve uma confraternização em frente à Igreja, onde havia uma barraca, na qual se podiam comprar comidas e bebidas, iniciando as festas juninas.



FIGURA 35: As três irmãs na missa na Igreja de Santo Antônio do Itambé/MG.

De alguma forma, eu e Cassius fizemos parte daquilo que, para elas, era consequência de um milagre e, segundo afirmaram várias vezes, tínhamos sido enviados por Deus para trazer esta benção para a família. Interessante observar, neste sentido, como o catolicismo é uma linguagem muito presente que sustenta o modo de compreensão das pessoas e lhes dá um horizonte de futuro, bem como uma estabilidade no presente, mesmo em situações de adversidade. Ao falarem da morte, por exemplo, usam a expressão “Deus levou”; ao comentarem que moram sozinhos,

ressalvam “moro eu e Deus”; ao dizerem que não podem contar com ninguém, como na carta de Juliana, lembram-se da ajuda “de Deus e Nossa Senhora”. Esta concepção católica de mundo é tida como a forma legítima de falar dos acontecimentos e dizer que é um milagre não traz, necessariamente, um sentido de extraordinário, pois tudo está sobre o domínio da justiça divina. O sagrado, portanto, faz parte do cotidiano e fornece a base dos valores fundamentais a serem seguidos, a partir da religiosidade cristã (PORTO, 2007, p. 157).

Nos dois dias que D. Maria passou em Santo Antônio do Itambé, ela pôde reencontrar vários sobrinhos e também parentes que ainda não conhecia, pois a maioria foi lhe ver na casa de suas irmãs. Ela foi muito bem recebida e acolhida por todos que estavam em clima de festa. A partir deste reencontro, trocaram contatos no intuito de que não haja mais um lapso de convivência e de comunicação como ocorrido anteriormente.



FIGURA 36: D. Maria sentada na cadeira, ao lado de sua irmã D. Zulmira (no canto esquerdo), sua sobrinha com o marido e os filhos.

Antes de partimos, gravamos um vídeo com as três irmãs contando sobre como tinha sido aquele reencontro. D. Maria das Dores, então, comentou:

D. Maria: Que nós foi muito bem recebida. E eu tenho três irmãos em Belo Horizonte e até isso eu já consegui conversar hoje, com uma só. E amanhã eu espero que se Deus quiser ela tá na rodoviária pra nós se ver. Então eu fiquei muito feliz né porque a gente viu meu sobrinho tudo, minha sobrinha, tô muito alegre. Glória a Deus por isso! E eu vou falar verdade que eu fui muito bem recebida na casa da cumadi Zulmira, minha irmã, e na casa da cumadi Regina. E graças a Deus lá eu vou levando muita alegria porque tô vendo que tá tudo bem, né, tudo em ordem, muita fartura, muita alegria e muita união. Glória a Deus por isso.

Por fim, já na rodoviária de Belo Horizonte, mais um reencontro aconteceu entre D. Maria das Dores e suas duas irmãs que moram na capital mineira, Teresa e Anita. Elas haviam combinado por telefone, enquanto estávamos em Santo Antônio do Itambé, que na segunda-feira se encontrariam na rodoviária da capital. O único irmão que D. Maria não viu foi Joaquim, que também mora em Belo Horizonte, mas não pôde encontrá-la naquele dia. Segundo D. Maria das Dores, ela ficou imaginando a possibilidade de um novo retorno, com mais tempo, para um encontro entre todos os irmãos em Santo Antônio do Itambé/MG.



FIGURA 37: (Da esquerda para a direita) Teresa, D. Maria das Dores e Anita na rodoviária de Belo Horizonte.

3.2.4.2 D. Jovelina e o convite para a tia Ana Raimunda

D. Jovelina estava ansiosa pelo reencontro com a tia Ana Raimunda que não via há cinquenta e nove anos, desde que saiu de lá em 1956, quando tinha catorze anos. Nesta segunda viagem, depois de termos pousado a primeira noite na casa de D. Zulmira, em Santo Antônio do Itambé/MG, no sábado pela manhã, eu e Cassius levamos D. Jovelina na casa de D. Ana Raimunda, que morava em Serro. Quando chegamos, D. Ana Raimunda nos aguardava também ansiosa, pois havíamos dito que chegaríamos na noite anterior, o que não havia sido possível. O encontro entre as duas foi de muita alegria:

Dandara: Bom dia pra senhora!

D. Ana: Bom dia, tudo bem?

Dandara: Tudo bom, Graças a Deus.

D. Jovelina: Ei minha mãezinha do céu, sua benção!

D. Ana: Oi minha fia, tem anos que eu não vejo, pelo amor de Deus! Que tempo! Já tem uns quarenta anos ou mais!

D. Jovelina: Eu não to acreditando, meu Deus do Céu!

D. Ana: Já tem uns quarenta anos ou mais? Hein?

D. Jovelina: Acho que é sessenta anos.

D. Ana: Sessenta anos? Nó, pelo amor de Deus! Sumiu!

D. Jovelina: A senhora vai comigo agora dessa vez?

D. Ana: Que dia que você vai?

D. Jovelina: Segunda-feira.

D. Ana: Graças a Deus. Eu tô arrumando. Que é eu sozinha com Deus aqui óh (junta as mãos como em oração)

D. Jovelina: Agora eu vou te levar pra lá, vou ponhar papinha na sua boca!

D. Ana: Eu sei, boba.

D. Jovelina: Vou te dar banho, vou te carregar, ponha na cama pra dormir...

D. Ana: (risos) Ò, minha companheira!

D. Jovelina: O que eu puder fazer eu vou fazer.

D. Ana: Se Deus quiser! Vai dar um pouquinho de confusão, mas vai dar certo. Eu gostei que você vai segunda que segunda vai dá tempo de nós arrumar tudo. Vamo entrar pra dentro.



FIGURA 38: Reencontro de Ana Raimunda com Jovelina depois de 59 anos.

D. Ana Raimunda já estava se preparando para ir para a casa de D. Jovelina, em Presidente Prudente/SP, e contou com a ajuda da sobrinha, que passou com ela o final de semana, para organizar e levar o máximo de coisas possíveis. Ela disse que não estava se mudando definitivamente, pois ainda teria que voltar para Serro com o intuito de vender a casa que era de seu falecido marido Téofilo e ver questões relacionadas à herança entre ela e os dois filhos dele.

D. Ana estava muito feliz, pois agora teria sempre companhia, cuidados, amor de familiares e não ficaria mais tão sozinha e desamparada como se sentia ali. Na segunda-feira pela manhã, conseguimos despachar as várias sacolas e bagagens de D. Ana pelo ônibus e seguimos de carro até a rodoviária de Belo Horizonte. D. Ana estava muito tranquila durante todo o percurso e assim foi até chegar em Presidente Prudente/SP, acompanhada de D. Jovelina e D. Maria das Dores, que seguiram viagem juntas. D. Ana está há cinco meses morando com D. Jovelina e se sente muito bem junto da família, como pude observar em agosto de 2015, quando fui visitá-la na casa de D. Jovelina.



FIGURA 39: D. Ana Raimunda com os parentes em Presidente Prudente/SP, na casa da sobrinha Jovelina.

É possível perceber, deste modo, como estes reencontros apontaram para dinâmicas que operam entre relações de proximidade e de distância, em famílias, como esta, marcadas por situações de deslocamento: não há rupturas definitivas, mas potencialidades que podem dinamizar ou colocar as relações em letargia. A facilidade e a intensidade da retomada do contato por meio das viagens realizadas, nas quais foram refeitos partes dos caminhos de seus ancestrais (INGOLD, 2007, p. 99-100), confirmaram a força do sentimento de vínculo com os parentes e de continuidade com este passado comum.

Da situação de isolamento que se reportavam em relação à experiência do grupo em Guaíra/PR, antes do autorreconhecimento como quilombolas, foi possível chegar a um novo momento em que houve um acionamento significativo da ampla rede social de parentesco. Ademais, estas relações de parentesco entre as famílias que se deslocaram para o estado de São Paulo e para o Paraná e as famílias quilombolas da região de origem tende a operar como um índice da “quilombolidade” do grupo. É possível, assim, identificar, três momentos centrais de institucionalização da alteridade da “Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos”:

(a) no primeiro relatório “anti-antropológico” não foi reconhecido pelos pesquisadores nenhum “grau” de alteridade;

(b) no segundo relatório antropológico foi fundamentada a existência de alteridade em continuidade com o passado mineiro do grupo, com base na pesquisa realizada na região de Serro/MG; e

(c) com as duas viagens de volta realizadas em março e junho de 2015 houve, por fim, um significativo fortalecimento do sentimento de continuidade dos quilombolas com sua origem comum, bem como maiores subsídios para sustentar a legitimidade histórica e a possibilidade de reivindicação de direitos do grupo no presente.

De algum modo, como já mencionamos, foi esta demanda por coesão e coerência das narrativas do grupo que impulsionou o retorno dos próprios quilombolas à região de origem como um aprofundamento do processo de “auto-organização em termos políticos” e, concomitantemente, de “articulação dos antigos costumes e formas de relacionamento social com as novas regras a que estão submetidos” (ARRUTI, 1997: 23-24). Para além desta dimensão pragmática, houve uma transformação não só na identidade quilombola, com a multiplicação dos espaços pelos quais é validada (ARRUTI, 1996), mas também na vida e nas trajetórias dos sujeitos envolvidos com estas experiências de retorno.

A realização destas duas viagens à Minas Gerais, em março e junho de 2015, criou um entrelaçamento do movimento dos meus interlocutores(as) e do processo de pesquisa que gerou esta dissertação. Este diálogo aberto, decorre da proximidade e da relação de confiança que já possuíamos, criada por meio de um contato que se estende desde 2011. Foi, portanto, a circulação por espaços institucionais a partir do autorreconhecimento como quilombolas que os conectou com agentes do estado e com pesquisadores, como eu e Cassius, que criou um contexto favorável para a realização dessas viagens de volta.

Neste percurso sinuoso da trajetória histórica destas famílias quilombolas, marcada por continuidades e descontinuidades, busquei compreender o grupo “por meio dos fluxos que o atravessam e que o ligam a agentes e fenômenos distribuídos por diferentes locais, escalas e tempos” (ARRUTI, 2006, p. 35). Foi possível perceber, deste modo, como a história da comunidade é construída como resultado de um processo de negociação. Como já mencionado, a adoção da identidade implica na própria produção dessa realidade, em uma relação dialética entre o herdado e o

projetado (ARRUTI, 1997, p. 28), a partir da categoria genérica de “quilombola”, cujo caráter jurídico-administrativo é o caminho pelo qual as coletividades organizadas podem se auto-objetivar (ARRUTI, 2006: 44).

A “plasticidade identitária” formadora desses grupos permite, efetivamente, que eles “resgatem”, “recuperem”, elementos substantivos de identidade que passam a integrar seus processos de emergência, mas como “matérias-primas” que precisam ser manufaturadas pelas forças mobilizadas no seu interior, na forma de desejos coletivos (ARRUTI, 1997, p. 28).

Este passado, pensado em comum, está, portanto, sendo elaborado a partir do momento presente (OLIVEIRA FILHO; SANTOS, 2003, p. 24), o que destaca o lugar central que estas viagens a Minas Gerais passaram a ocupar em tal processo de reelaboração da memória. Imagino ter sido suficientemente exposto, ao longo deste trabalho, a centralidade para estas famílias quilombolas do que podemos compreender por meio da expressão “dever de memória”, entendido “como um “direito à reparação em função do esquecimento e guetificação a que foram submetidas suas histórias ao longo do século XX” (MATTOS; ABREU, 2011, p. 150). Com as viagens realizadas em março e junho de 2015 este “dever de memória” se transformou em algo acessível para os próprios quilombolas de Guaíra/PR ao retrarem o caminho de seus ancestrais (INGOLD, 2007, p. 99-100). Por meio destas viagens, foi possível compreender, na prática, a necessidade de dessubstancialização da identidade no sentido de perceber como esta é construída pela tomada de consciência sobre as diferenças e não pelas diferenças em si (SCHWARCZ, 1999, p. 296).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu vou contar um pouco da minha história pra vocês Dandara e alguns mais importante com esse assunto. Em primeiro lugar o assunto é esse eu era companheiro de minha mãe aos 4 anos e meio de idade eu completei 5 anos na estrada muito sofrido até que um senhor passou por ela e chegou até falar “dona, a senhora vai matar esse menino por favor não faça isso não”. Mais com todos sofrimentos ela foi pelejando com a vida e nós continuamos mais tem aquele ditado “quem tem fé em Deus vence”. Era muito difícil porque tudo era com o sofrimento até para agente estudar tinha que andar 4 km para ir e mais 4 km de voltar, tinha que ir a pé as vez até discalço nem sapato nós não tinha, tempo de frio, com bluzo uma calça todos dias sempre furava o fundo era costurado toda vez, tinha hora que não tava nem aceitando remendo mais não tinha onde remendar mais. Quando a gente ganhava alguma peça de roupa agente nem sabia o que fazia de tanta alegria. Tinha que ir a aula e voltar de pressa para poder ganhar uns troco ainda porque meu pai era doente não podia trabalhar que ele sentia um bronquite forte e ficava muito cansado coitado ele viveu até 43 anos com muito sofrimento e agente não podia deixar sem o remédio porque agente tinha dó que nós não queria ver ele naquele sofrimento era muito triste o estado que ele ficou mais fazer o que todos nós tem que passar por isso. A gente começou a trabalhar muito cedo mais a gente só ajudou os outros arrumar a vida deles e nós ficou. Eu tive uma chance no quartel eles queria que servisse mais por motivo do falecimento do meu pai eu não pude servi outra chance eu tive também foi no açougue para trabalhar não pude também porque nós tinha lavoura de algodão mais não dava muito porque era as meias tudo dividido pela metade e assim nós continuamos. Mais graça a Deus estamos aí mais não pode perder a esperança cada um de nós temos a nossa cruz para carregar ninguém passa por ela a num ser a gente. Hoje graças meu Bom Deus eu tenho um lugar para agente amparar, uma motinha não é nova mais da para agente quebrar um galho, temos roupas, temos alimentos para nós poder alimentar temos lugar para poder plantar alguma coisa. O que nós queremos é um apoio do Governo Federal e temos que trabalhar reunidos com paz e amor e concentrar naquilo que estamos fazendo. Fazemos um projeto para termos um sombrite para organizar melhor a horta para sair uns bons lucros o sombrite ajuda e proteja do sol e o tempo da geada. Escrito por Antônio Aparecido dos Santos.

Este texto, trazido como epígrafe destas considerações finais, foi escrito por Antônio Aparecido dos Santos, marido de Geralda, e entregue a mim enquanto estive hospedada em sua casa, na vila Eletrosul, durante o trabalho de campo realizado em Guaíra/PR. Antônio, conhecido pelo seu apelido Guará, é filho de Maria Madalena Rocha dos Santos e José dos Santos¹⁷⁵, casal que também era proveniente de Santo Antônio do Itambé/MG e viveram em Guaíra/PR até falecerem. O texto de Antônio é aqui destacado por ser significativo para pensar a importância de aspectos analisados ao longo desta dissertação sobre este grupo quilombola. Desta história que Antônio nos conta, a mim e “alguns mais importante com esse assunto”, gostaria de analisar alguns elementos.

Antônio deixa explícito, logo no início de sua narrativa, sua expectativa de que ela pudesse chegar até pessoas que tenham interesse e atuação com a temática quilombola, de modo que haja publicidade para suas memórias, para sua trajetória de *luta e fé*, bem como para seus anseios de que haja uma melhor condição de vida para as famílias. Articula suas reflexões, assim, de modo a destacar elementos desta memória que são definidos por ele como significativos a partir do momento presente de sua vida e da sua percepção sobre a trajetória coletiva do grupo quilombola.

Ele ressalta, em primeiro lugar, como completou cinco anos “na estrada”. Filho único, era o companheiro de sua mãe, já que seu pai estava doente. Ao acompanhá-la em suas tarefas diárias, ele narra como, ainda muito novo, tinha que enfrentar extensos trajetos de caminhada. Para estudar, novamente a experiência do sofrimento trazido por este caminhar, mas acrescenta: “quem tem fé em Deus vence” e, assim, sugere a importância que atribui à religiosidade para a superação das adversidades da vida e da cruz que cada um tem que carregar. Como vimos no primeiro capítulo, este modo de elaborar a experiência do sofrimento na interface com a fé constrói um saber sobre o mundo. Saber pautado pela religiosidade cristã que, vista pela lente de um catolicismo negro, é permeada pela religiosidade umbandista, da qual Antônio é adepto junto com sua esposa Geralda.

Quando, ainda crianças, voltavam da escola depois de oito quilômetros de caminhada percorrida, Antônio conta como tinham ainda que enfrentar uma jornada de trabalho na roça que, no caso dele, era ainda mais necessário pelo fato de que ele

¹⁷⁵ José dos Santos era irmão de Geraldo dos Santos, que adquiriu um dos lotes da área original da família em Guaíra/PR.

e a mãe tinham que cuidar de seu pai adoentado. O trabalho que os membros da comunidade realizaram desde muito novos para sobreviver contribuiu, segundo ele, “parra arrumar a vida deles”, se referindo à melhoria da situação econômica dos proprietários vizinhos e, em contraste, “nós ficou”, mostrando que não foi possível reverter os benefícios deste trabalho para as próprias famílias da comunidade. Este contexto de interação com os proprietários vizinhos, a experiência de “trabalhar para os outros”, permeia a história do grupo e é interpretada pelos quilombolas como uma reprodução da situação de preconceito e exclusão – um dos fatores que motivou o movimento de saída das famílias de Minas Gerais. Se o deslocamento era uma estratégia de busca por autonomia e liberdade, visando a superação dos processos de exclusão nos quais estavam inseridos, o processo de fixação em um novo contexto acaba por reproduzir as relações de dominação.

Antônio faz referências, então, a oportunidades de profissionalização que teve quando jovem, fora da área rural, e complementa explicando os motivos pelos quais não foi possível investir nestas carreiras. A alternativa de inserção no mercado de trabalho urbano não se consolida como um caminho de fato viável, de modo que a estruturação de sua vida continua passando pelo trabalho na área rural, mesmo quando vai residir em uma vila da periferia de Guaíra/PR. E novamente reforça a importância da fé, da esperança e da gratidão a Deus na melhoria de suas condições de vida, pois atualmente ele e sua esposa têm moradia própria, um meio de transporte (motinha), roupas, alimentos. Além disso, a permanência da família no território em Guaíra/PR permite a reprodução do trabalho familiar, um certo nível de autonomia alimentar, um modo de vida específico.

Este “lugar para poder plantar alguma coisa”, ao qual Antônio se refere, foi deixado por seus pais e parentes mais velhos que empreenderam este processo de chegada e *conquista* do território em Guaíra. Assim, apesar de sempre ter sido considerada uma área insuficiente para o número de famílias que nela viviam, era a garantia que poderiam deixar para seus filhos e descendentes – um lugar para morar, para plantar, trabalhar e viverem unidos. Por isso, Manoel deixou como conselho que seus filhos nunca vendessem este patrimônio familiar que ele lhes deixaria como herança. Como João Aparecido, filho de Manoel, me contou durante uma entrevista, Manoel sofreu muito para poder comprar esse “pedacinho de terra”, pois quando chegou em Guaíra/PE era só mato, “ele não tinha nem comida, nem roupa, nem nada”.

Ficou anos trabalhando, roçando áreas, derrubando a mata e plantando milho e feijão para conseguir pagar parcelado o valor da terra. Segundo João, ele colhia o milho, debulhava e levava para vender até Guaíra/PR – caminhava carregando aquele peso nas costas pelas picadas estreitas, por dentro do mato, e gastava o dia inteiro para ir e voltar. Todo este sofrimento de Manoel, dos pais de Antônio e demais familiares cria, assim, um compromisso moral dos seus descendentes de seguirem o exemplo deixado e também *lutarem* sempre ‘trabalhando na honestidade’.

Assim, em contraste com o “trabalho para os outros”, que remete, na narrativa de Antônio, à experiência de exploração e estagnação, ele ressalta, ao final de seu texto, o que vislumbra para o futuro: o projeto coletivo de autonomia por meio da geração de renda para as famílias no próprio território, com o “apoio do Governo Federal”, para que possam “trabalhar reunidos com paz e amor e concentrar naquilo que estamos fazendo”. Um lugar, portanto, que, antes mais nada, sustenta a possibilidade de uma vivência coletiva.

De um modo mais amplo, como vimos, um dos aspectos centrais do projeto de futuro da comunidade é a possibilidade não só de as famílias que lá vivem atualmente permanecerem neste território, como também, garantir o aumento do número de famílias da comunidade. Esta ampliação que esperam seja garantida com a conclusão do procedimento de regularização territorial do INCRA proporcionará o aumento do número de famílias da comunidade, a partir do retorno de parentes que estão *sofrendo* em várias cidades, os quais, assim é esperado, terão condições, então, para geração de renda no próprio território, com o acesso a políticas públicas necessárias.

São as dinâmicas de parentesco que justificam a ampliação do território visto como referência, mas não como limite para o pertencimento identitário, o qual se abre para uma rede expandida de famílias que se encontram *espalhadas por todo o canto*, como comentado por Adir em depoimento durante a primeira viagem para Minas Gerais, apresentado no terceiro capítulo. Este caso nos permite, assim, relativizar a ideia de territorialidade como qualidade imanente e percebê-la a partir de uma busca pela *conquista* de locais em que fosse possível a reprodução do modo de vida específico – por meio de movimentos de deslocamento que desenham uma linha de continuidade em uma longa trajetória. Movimentos que são, eles mesmos, índices da resistência à opressão histórica sofrida e do desrespeito coletivo ao qual se sentem submetidos.

A relação naturalizada entre identidade e territorialidade, como apontamos, tem sido pressuposta pela política pública de regularização territorial das comunidades quilombolas no Brasil. Trata-se de uma projeção da ideia de enraizamento que necessita ser revisada e contextualizada historicamente – como nos aponta este caso específico da experiência quilombola em Guaíra/PR –, para que não atue como fator limitador da possibilidade de reconhecimento de direitos a grupos que não se encaixem no padrão estabelecido como modelo. Neste sentido, a percepção de continuidade não necessariamente se enquadra nas expectativas da política de reconhecimento que tendem a desconsiderar a complexidade desta conexão com o passado enquanto dinâmica de “recuperação do processo histórico vivido por tal grupo”, bem como de “refabricação constante de sua unidade e diferença em face de outros grupos com os quais esteve em interação” (OLIVEIRA FILHO, 1994a, p.123) – presente mesmo em casos de comunidades que incluem em suas trajetórias a experiência do deslocamento entre territórios.

O retorno à região de origem foi impulsionado, como vimos, a partir do processo conturbado de reconhecimento do grupo como quilombolas, que gerou a produção de dois relatórios antropológicos no âmbito do procedimento que ainda tramita no INCRA. Este regresso, no entanto, como aponte na introdução, não faz desta linha de movimento um círculo que se fecha, mas uma dinâmica em espiral que se abre para novos movimentos em busca de um futuro norteado pelo pertencimento a um passado comum e pelos valores compartilhados por esta identidade coletiva. Tal abertura para novos movimentos se fez presente de um modo muito significativo na mudança de D. Ana Raimunda, com 87 anos de idade, que deixou sua casa em Serro e se mudou para Presidente Prudente/SP, onde atualmente mora com sua sobrinha Jovelina.

A defesa de um deslocamento conceitual da ideia de quilombo tido como sobrevivência para a ressemantização do termo tendo em vista os sujeitos que se reconhecem como quilombolas no presente (ALMEIDA, 2002, p, 64), pode ser ainda ampliada, com base nesta experiência de pesquisa. Refiro-me, assim, a um deslocamento conceitual que inclua também o reconhecimento dos próprios movimentos e deslocamentos dos grupos quilombolas como processo que não retira a legitimidade de suas reivindicações identitárias e territoriais. Este reconhecimento tem suporte historiográfico nas pesquisas que apontam para a intensa movimentação

da população negra no contexto do pós-abolição (LIMA, 2000), movimento que tinha como sentido a saída de áreas de colonização histórica, como a região de Minas Gerais, para áreas de colonização recente, como é a região de Guaíra/PR, no caso em questão.

Minha interação com estas famílias quilombolas é fruto da circulação da comunidade, representada por suas lideranças, em espaços institucionais aos quais passaram a acessar com o autorreconhecimento como quilombolas e a inserção no movimento político estadual, em articulação com demais comunidades. Enquanto relação estabelecida com o grupo, primeiro em uma posição de agente do Estado, como assessora no Ministério Público do Paraná, depois como mestranda em antropologia tive que lidar com esta posição ambígua que explicita meu duplo pertencimento acadêmico que transita entre o direito e antropologia.

Acredito que com a convivência cotidiana e a possibilidade de aprofundamento dos vínculos, a relação que antes era de intermediadora de suas demandas dentro do órgão ministerial, passou a ser a posição de alguém com quem pudessem compartilhar suas histórias, experiências e sonhos, dentro dos quais me vi imersa. Esta imersão possibilitou que pudéssemos trilhar juntos o caminho de volta até Minas Gerais e, sem perceber de início, eu estava também sendo levada por esta linha de movimento dos seus antepassados – que se tornou norteadora das estratégias de pesquisa e da redação deste trabalho, bem como o objeto de reflexão central, fruto da relação entre pesquisador e sujeitos de pesquisa.

Ao concluirmos a segunda viagem de volta em junho de 2015, eu estava, então, inserida em suas leituras permeadas pela compreensão sagrada dos acontecimentos vivenciados. Os modos de compreensão dos meus interlocutores(as) apontavam para uma leitura de que a relação entre nós, assim como entre eles e Cassius, tinham sido acionadas, por meio de orações e preces, que nos colocaram como *instrumentos* na concretização destes reencontros. Não pude conter a emoção quando, por exemplo, D. Zulmira agradecia “ô, minha Nossa Senhora, ocê trouxe o meu povo. Ô meu Pai Eterno, o Senhor trouxe o meu povo pra mim conhecer ainda”, quando da nossa chegada em sua casa naquela terça-feira, 10 de março de 2015. O desafio colocado pela escrita antropológica – de construção de uma objetividade perspectiva, parcial e situada –, deste modo, não deve ser orientado pela noção de crença, mas pela reflexão sobre como estas pessoas constroem o mundo com base

na articulação destes conceitos. Trata-se, afinal, de um saber sobre o mundo (GOLDMAN, 2003, p. 461).

Outro desafio foi o de encontrar uma certa estabilidade, que seria produzida no registro da experiência na forma de texto, no que tange a processos percebidos pelos meus interlocutores(as) como ação e transformação no mundo vivido. Busquei criar uma reflexão analítica a partir destas experiências que foram perpassadas por emoções intensas e que me faziam refletir sobre a trajetória dos meus próprios antepassados, como meus avós paternos que também saíram do estado de Minas Gerais em direção ao norte do Paraná, na década de 1940, em busca de melhores condições de vida. Nossos caminhos haviam se entrelaçado e, como diria Ingold, a partir dali um nó havia sido criado unindo nossas trajetórias (INGOLD, 2011, p. 148), o que espero possa se desdobrar na continuidade desta pesquisa com a intenção de aprofundar a reflexão sobre muitos pontos que demandam maior investimento de análise.

Como indagação final proposta por este trabalho fica a questão de até que ponto a autoidentificação e a reconfiguração do conceito de quilombo estão consolidadas para os atores que lidam com os procedimentos estatais sobre esta temática. É necessário, neste processo, que se reconheça a historicidade e a diversidade de trajetórias que constitui tais grupos sociais, suas dinâmicas e agências, de modo que se possa garantir direitos sem que se parta de uma fundamentação cristalizada, decorrente da ideia de territorialidade fixa ou mesmo de imobilidade. Quando pensamos no conceito de “tradicional”, não devemos, deste modo, buscar uma continuidade direta e substancializadora da identidade (como na perspectiva produzida pelo primeiro relatório “anti-etnológico”), mas um tipo de relação especial com este passado coletivo que permite a manutenção da organização social, que está ela mesma sempre em transformação (como analisado pelo segundo relatório).

No caso da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos estamos falando da diferença entre, por um lado, partir da ideia de uma origem a ser comprovada enquanto requisito para o reconhecimento da identidade quilombola e a compreensão, por outro, de como essa origem é acionada como importante elemento identitário – pelos próprios atores sociais enquanto “comunidade de lembranças” (HALBWACHS, 2003, p. 94) –, na forma pela qual se relacionam e se reinventam como trajetória compartilhada. Este vínculo com a origem se expressa na fala de Adir

– ao comentar sobre a nossa viagem e agradecer a recepção que recebemos de D. Regina e D. Zulmira –, com a qual encerro essas reflexões:

Eu quero aqui agradecer em nome de toda a comunidade Manoel Ciriaco dos Santos, que a senhora conheceu, que nós demos o nome dessa comunidade em memória dele, em Guáira, Paraná. Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos, onde a gente começou. Meu sonho era buscar a história da família (...) E enquanto eu não conseguir a história da nossa família, que somos família, mas eu quero buscar desde o passado até o presente, eu não vou descansar. Se um dia eu morrer, vou morrer feliz, mas conhecer a nossa história, a história de todos nós. (...). Essa passagem tá sendo experiência pra mim, porque como um filho de mineiro, um filho dessa terra, de pisar aqui nessa terra! Que a minha vontade era andar descalço, só andar, andar, andar. O que eu pensava era só andar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA. Laudos Antropológicos - Carta de Ponta das Canas. **Textos e Debates**, n. 9. Florianópolis: NUER/UFSC, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA, 2011.

ALVES, Yara. **Como etnografar um mundo em que tudo gira, gera e mexe?** Apontamentos sobre os *movimentos* dos “habitantes” de pinheiro. Vol 1, ed. 1 dos Anais do Seminário de Antropologia da UFSCar, 2015, p. 82 – 94. Disponível em: <http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-semin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.82-94.pdf>

ARANTES NETO, Antônio Augusto. **A sagrada família**: uma análise estrutural do compadrio. Boletins do IFCH, 5. Campinas: Unicamp, 1975.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 1996.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. Mana, vol. 3, no. 2, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **Agenciamentos políticos da mistura**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Etnografia, história e memória no Mocambo: notas sobre uma situação de perícia. In: Ilka Boaventura, LEITE. (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. 1 ed. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **Quilombos**. Colômbia: Jangwa Pana Revista de Antropologia, v. 8, p. 102-121, 2009.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **Dez anos do Decreto 4887**: dos efeitos de uma política de reconhecimento sobre o campo acadêmico. Disponível em: <https://etnico.wordpress.com/2013/12/01/dez-anos-do-decreto-4887-dos-efeitos-de-uma-politica-de-reconhecimento-sobre-o-campo-academico-i/> . Acesso em 22/09/15.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma Comunidade Negra Rural no Oeste Baiano. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombo: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

CALAVIA SAEZ, Oscar. **O que os santos podem fazer pela antropologia?** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 29(2): 198-219, 2009.

CALAVIA SAEZ, Oscar. **O lugar e o tempo do objeto etnográfico**. 15(3), p. 589-602, 2011.

CAMBUY, Andréia Oliveira Sancho. **Comidoria em João Surá**: o sistema alimentar como fato social total. 278 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. **Das terras dos índios a índios sem terras**. O Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta. São Paulo, 2013, 834p. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana – PPGGH/FFLCH/USP.

CARVALHO, José Jorge. **Poder e silenciamento na representação etnográfica**. Série Antropologia UNB, Brasília: UNB, n. 316, p. 02-20, 2002.

CHAGAS, Miriam de Fátima. **A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, julho de 2001.

CHAGAS, Miriam de Fátima. Estudos antropológicos nas “comunidades remanescentes de quilombos”: sinais que amplificam a luta por uma vida histórica, vida jurídica. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.

COLODEL, José Augusto. “Cinco séculos de história”. In: PERIS, Alfredo Fonceca (Org.). **Estratégias de desenvolvimento regional**: Região Oeste do Paraná. Cascavel: Cascavel, 2003.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. **Theory from the South**: or, How Euro-America is Evolving Toward Africa. London: Paradigm Publishers, 2011.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta Editora, 1999

DUPRAT, Deborah. **A convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada**. Revista Culturas Jurídicas, Vol. 1, Núm. 1, p. 51-72, 2014.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERNANDES, Ricardo Cid. Produto e processo: desafios para o antropólogo na elaboração de laudos de impacto ambiental. In: Ilka Boaventura, LEITE. (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. 1 ed. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005.

FERNANDES, Ricardo Cid; BUSTOLIN, Cíndia; TEIREIRA, Luana. São Roque. In: BOLETIM INFORMATIVO DO NUER, **Quilombos no Sul do Brasil**: Perícias Antropológicas. vol. 3, nº 3. Florianópolis: NUER/UFSC, 2006.

GALIZONI, Flávia Maria. **Terra, ambiente e herança no alto do Jequitinhonha, Minas Gerais**. *Rev. Econ. Sociol. Rural*, vol.40, n.3, p.561-580, 2002.

GARCIA Jr., Afrânio Raul. **Sul: caminho do roçado**: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília: MCT – CNPQ, 1989.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia* 46(2):423-444, 2003.

GOLDMAN, Marcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé**". *Religião e Sociedade*, 25(2):102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica**. *Análise Social*, no.190, p.105-137, 2009.

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Quilombos do Paraná: relatório 2005-2010**. Curitiba: GTCM, 2010.

GUEDES, André Dumans. **O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás**. São Paulo: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. **Lutas por Terra e Lutas por Território nas Ciências Sociais Brasileiras: Fronteiras, Conflitos e Movimentos**. In: ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografia Social, Terra e Território**. Rio de Janeiro: ETTERN/IPPUR/UFRJ, Coleção Território, ambiente e conflitos sociais, n.3, p.41-80, 2013b.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009 [1988].

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Quilombos do Paraná: relatório 2005-2010**. Curitiba, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALE, Lindsay. **Preto velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a brazilian possession-trance religion**. *American Ethnologist*, vol. 24, n. 2, p. 392-414, 1997.

HARTUNG, Miriam Furtado. **O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha-PR**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

HOFFMANN, Claudia Cristina. **Fronteiras de um quilombo em "construção": um estudo sobre o processo de demarcação das terras da comunidade negra Manoel Ciríaco dos Santos – Guaíra/PR**. 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Cultura e Fronteiras), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Foz do Iguaçu, 2012.

INGOLD, Tim. **The Perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and Skill.** Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Jornada ao longo de um caminho de vida** - mapas, descobridor-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 25, n. 1, p. 76-110, 2005.

INGOLD, Tim. **Lines: a brief history.** London: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description.** London: Routledge, 2011.

IPARDES. **Caderno Estatístico Município de Guairá**, 2013. Disponível em: <http://www.ipardes.gov.br/cadernos/Montapdf.php?Municipio=85980>. Acesso em 10/01/2015.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas.** In: *Etnografia*. v. 12(2): 333-354, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico. In.: VICTORA, C. [et al] (Orgs.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil.** Niterói: EdUFF, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura; FERNANDES, Ricardo Cid. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. In: NUER. **Quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas.** v. 3. n. 3. Florianópolis, NUER/UFSC, 2006.

LEWANDOWSKI, Andressa. **Agentes e agências: o processo de construção de paraná negro.** 95 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Setor de Ciências Humanas, Universidade federal do Paraná, Curitiba, 2009.

LIMA, Carlos A. M. **Pequena diáspora: migrações de liberto e de livres de cor** (Rio de Janeiro, 1765-1844). *Locus*, nº 11, Juiz de Fora, 2000.

MALIGUETTI, Roberto. **Identità e lavoro sul campo nel Quilombo Frechal.** *La Ricerca Folklorica*, n. 41, Antropologia dell'ambiente, p. 97-111, (Apr., 2000).

MARCUS, George. **Identidades passadas, presentes e emergentes**: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia* 34: 197-221, 1991.

MATORY, J. Lorand. **Free to be a slave**: slavery as metaphor in the afro-atlantic religions. *Journal of Religion in Africa*, n. 37, p. 398-425, 2007.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. **“Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”**: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Iberoamericana*, ano XI, n.42, p.145-158, 2011.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria. **O pós-abolição como problema histórico**: balanços e perspectivas. *TOPOI*, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan.-jun. 2004.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos**: territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MILANO, Giovanna. **Territórios, cultura e propriedade privada: direitos territoriais quilombolas no Brasil**. 182 f. Dissertação (Mestrado em Direito) Setor de Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

MOMBELLI, Raquel; BENTO, José. Invernada dos Negros. In: NUER. **Quilombos no Sul do Brasil**: perícias antropológicas. v. 3. n. 3. Florianópolis, NUER/UFSC, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos**: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia. *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 165-178, jan. /jun.2009.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo**. *Iberoamericana* (Madrid), v. 42, p. 111-126, 2011.

OLIVEIRA, Diogo. Os Avá-Guarani no Oeste do Paraná: história e resistência de um povo indígena. In: FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; FERREIRA, Heline Sivini (Orgs.). **Direito socioambiental**: uma questão para a América Latina. Curitiba : Letra da Lei, p. 161-176, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas/Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/UFRJ, p. V-VIII, 1994.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria (Orgs.). **Perícias antropológicas em processos judiciais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994a.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"?:** situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abril 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493131998000100003&script=sci_arttext. Acesso em 08/01/2015.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame:** dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra-capa/LACED, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante da primitividade e do índio genérico. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame:** dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra-capa/LACED, 2003.

PACKER, Ian. **Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988):** Subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. Centro de Trabalho Indigenista: São Paulo, 2013a. Disponível em: http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/Relat%C3%B3rio%20CNV_final_.pdf. Acesso em 12/01/2015.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. **"Condição camponesa" e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape.** In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social.** *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PONTES FILHO, Antônio Pimentel; BISCOLI, Roberto. **Relatório Antropológico Comunidade Negra Manoel Ciriaco dos Santos Guaira Paraná.** UNIOESTE: Toledo, 2010.

PORTELLI, Alessandro. **A filosofia e os fatos**: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, p. 59-72, 1996.

PORTELLI, Alessandro. **O massacre de Civittella Vai di Chiana** (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). Usos & abusos da história oral. 1ª ed. Rio de Janeiro: FGV, p. 103-130, 1998.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTO, Liliana. **Relações entre a Crença em Feitiçaria e a Percepção do Processo Saúde-Doença em uma Cidade do Vale do Jequitinhonha/MG**. XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 2005.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro**: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG). São Paulo: Attar, 2007.

PORTO, Liliana. **Relatório Antropológico Comunidade Quilombola de Água Morna – Curiúva/PR**. UFPR: Curitiba, 2008.

PORTO, Liliana; KAISS, Carolina; COFRE, Ingeborg. **Sobre solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR)**. Revista Religião & Sociedade, Brasil, Vol. 32, Núm. 1, Jun, p. 39-70, 2012.

PORTO, Liliana. **A consolidação da medicina oficial no Brasil e a readequação dos espaços de cura**. Análise a partir de um caso etnográfico. Anuário de Antropologia Social y Cultural en Uruguay, v. II, p. 71-85, 2013(a).

PORTO, Liliana. Memórias de um mundo rústico: narrativas e silêncios sobre o passado em Pinhão. In: PORTO, Liliana; SALLES, Jefferson; MARQUES, Sônia (Orgs.). **Memória dos povos do campo no Paraná – Centro-Sul**. Curitiba: ITCG, 2013(b).

PORTO, Liliana. **O ensino da história e cultura afro-brasileiras e a temática religiosa**: dilemas enfrentados na aplicação da lei 10.639/03. Curso de Especialização em Relações Étnico-Raciais – NEAB/UFPR, 2014.

PRANDI, Reginaldo. **A mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Dandara dos Santos Damas; CALABRIA, Juliana. **Ética e metodologia na produção de laudos antropológicos**: análise do contra-laudo ao RTID do território da comunidade quilombola de Terras Altas. Natal, 2014. Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402023063_ARQUIVO_CALABRIA&DAMAS_EticaeMetodologia.pdf. Acesso em 23/09/15.

RIBEIRO, Dandara dos Santos Damas. **Análise Ritual do Julgamento da Questão Quilombola (ADIn 3.239/2004) pelo Min. Cezar Peluso no STF**. Revista dos Tribunais (São Paulo. Impresso), v. 958, p. 151, 2015.

RIOS, Ana Lugão; COSTA, Carlos Eduardo C. **Famílias negras, migração e dispersão no pós-abolição**: duas fontes para um problema. In: XXVIII International Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_1269.pdf

RUBERT, Rosane Aparecida; SILVA, Paulo Sérgio da. O acamponesamento como sinônimo de aquilombamento: o amálgama entre resistência racial e resistência camponesa em comunidades negras rurais do Rio Grande do Sul. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”**: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. *Análise Social*, XLIV (1):139-160, 2009.

SANTOS, Alessandra Regina. **Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer**. Uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas, um Remanescente de Quilombo do Vale do Ribeira. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2014.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Índios e posseiros**: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 127-144, 1996.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. vol II (Antropologia). São Paulo: ANPOCS, 1999.

SEGATO, Rita Laura. **Raça é signo**. In: Série Antropologia, n. 372, Brasília, 2005.

SEYFERTH, Giralda. **Herança e estrutura familiar camponesa**. Boletim do Museu Nacional, Antropologia, n. 52. Rio de Janeiro: UFRJ, 1985.

SOUZA, Vanezza Emanuelle de. Trabalho, migração e identidade no quilombo do Matão (PB). In: GODOI, Emilia; MENEZES, Marilda. **Uma terra para se viver: assentados, colonos e quilombolas**. São Paulo: Anna Blume, 2013.

SOUZA, Pedro Bastos de. **Os quilombolas na Constituição de 1988**: da proteção à identidade cultural ao direito fundamental às terras de preto. In: CONPEDI UNINOVE. (Org.). Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídicas - XXII Congresso Nacional do CONPEDI. 1ed. Florianópolis: FUNJAB, v. 1, p. 183-208, 2013.

TERRA AMBIENTAL. **Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural** – Comunidade Manoel Ciriaco dos Santos – Guaíra/PR, 2013.

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth**. Mana, vol.10, no.1, p.165-192, Abril 2004.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Obrageros, mensus e colonos**: história do oeste paranaense. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2013**: Mortes Matadas por Armas de Fogo. FLACSO/CEBELA: 2013.

WOORTMANN, Klaas. **“Com parente não se neguceia”**: o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico 87: 11-73. Brasília: Editora UNB, 1990.

WOORTMANN, Klaas. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford A. et all (Orgs.). **Camponeses brasileiros**. Vol. 1: Leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. da UNESP: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2009.