

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

TANIZE TOMASI

**O COMPORTAMENTO RELACIONAL NOS PROCESSOS REGIONALIZADORES
COTIDIANOS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS QUILOMBOLAS DE
SÃO JOÃO E SANTA CRUZ – PR**

CURITIBA

2017

TANIZE TOMASI

**O COMPORTAMENTO RELACIONAL NOS PROCESSOS REGIONALIZADORES
COTIDIANOS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS QUILOMBOLAS DE
SÃO JOÃO E SANTA CRUZ – PR**

Tese de Doutorado apresentada como requisito final para obtenção do título de Doutora em Geografia, no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cicilian Luiza Löwen Sahr

CURITIBA

2017

T164c

Tomasi, Tanize

O comportamento relacional nos processos regionalizadores cotidianos: um estudo comparativo entre os quilombolas de São João e Santa Cruz – PR / Tanize Tomasi. – Curitiba, 2017.

188 f. : il. Color ; 30 cm.

Tese - Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2017.

Orientadora: Cicilian Luiza Löwen Sahr

Bibliografia: p. 178-183

1. Quilombolas - Santa Cruz (Ponta Grossa-PR). 2. Quilombolas - São João (Adrianópolis-PR) 3 Quilombolas - Condições sociais. 4. Quilombolas - Usos e costumes. 5. Quilombolas - Interação social. L. Universidade Federal do Paraná. II. Sahr, Cicilian Luiza Löwen. III. Título.

CDD: 305.89608162

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **TANIZE TOMASI** intitulada: **O COMPORTAMENTO RELACIONAL NOS PROCESSOS REGIONALIZADORES COTIDIANOS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE OS QUILOMBOLAS DE SÃO JOÃO E SANTA CRUZ - PR.**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO**.

Curitiba, 03 de abril de 2017.

CICILIAN LUIZA LÖWEN SAHR
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ
Avaliador Interno (UFPR)

MARCOS ALBERTO TORRES
Avaliador Interno (UFPR)

ALMIR NABOZNY
Avaliador Externo (UEPG)

MARCELO CHEMIN
Avaliador Externo (UFPR)

Dedico as linhas que sustentam os laços e redes sociais desta tese ao encontro e entrelaçamento afetivo com meus familiares e os sujeitos da pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Presto gratidão a vida pelo encontro acadêmico e laço afetivo efetivado com a Prof.^a Dr.^a Cicilian. Sua orientação possibilitou-me o prazeroso e produtivo contato com os povos faxinalenses em Rio Azul-PR, a imersão e desenvolvimento de pesquisas e atividades acadêmicas com as comunidades quilombolas do Paraná, em especial São João (Adrianópolis) e Santa Cruz (Ponta Grossa), e, um breve contato com os povos menonitas. O contato contínuo e orientado deu-me suporte para experenciar a pós-graduação desenvolvendo pesquisas que valorizassem a prática de campo, o que de fato permitiu-me (re)vivenciar intensamente muitos momentos de interação face a face com os sujeitos quilombolas de São João e aproximar-me dos sujeitos de Santa Cruz. De transbordar aos livros para dentro das casas quilombolas, para seus roçados, suas reminiscências, histórias, causos e redes sociais.

Em São João articulada a equipe do relatório antropológico – Cicilian, Francine, Ana Paula, Patrícia e Yolanda –, a qual sou muito grata pelas experiências e informações compartilhadas, subimos e descemos os morros para desfrutar de novas percepções, fizemos e refizemos as trilhas do início ao fim da comunidade. Tocamos e registramos objetos remanescentes, conhecemos o “caixão de pedra”, o banco de defuntos, o “covo” de peixes, só faltou a caverna da pedra branca, mas prometemos voltar um dia. Molhamos os pés nos principais cursos de água, ouvimos seus nomes (associados a pessoas marcantes na comunidade) e até atravessamos de canoa o rio Pardo guiadas pela desenvoltura dos quilombolas. Moramos em uma casa quilombola, ficamos para o almoço, para o jantar e até pernoitamos. Desfrutamos da dieta local: arroz, frango, feijão, palmito *in natura*, couve, biju, farinha de mandioca e bolinho de banana. E fomos presenteados com seus cultivos: feijão, banana, cana-de-açúcar, cará, quiabo, batata-doce, carne de sol, limão e abacaxi. Sentamos nas salas, nos quintais, nas varandas, ao pé do fogão de barro e conversamos. Vimos a mãe ensinando o filho a trançar cestos de cipó, pais e filhos no movimento compassado do pilão, ex-cônjuges girando a roda ancestral do “tráfico de farinha”. Contemplamos os filhos e suas famílias se reencontrando nas visitas de Boituva-SP a São João e vice-versa. Presenciamos os banhos coletivos de rio, as cavalgadas e as rodas de conversas. Estivemos em Barra do Turvo-SP, em Adrianópolis-PR e em Boituva-SP.

No vai e vem do dia a dia na comunidade conhecemos os quilombolas de São João. A esposa do antigo líder quilombola encontramos ao acaso perto da ponte pênsil na entrada da comunidade, quando retornava de uma estadia em Boituva-SP. Ao acaso também nos deixou

em janeiro de 2011, assim como tantos outros. Mas vivenciamos e compartilhamos de outros momentos felizes aceitando os convites para casamentos.

Na comunidade quilombola de Santa Cruz também realizamos a primeira imersão em equipe – Cicilian, Ana Paula, Matheus e Caio –, em uma tarde do mês de abril de 2011. O *tour* a comunidade nos possibilitou o primeiro contato face a face com um casal de quilombolas que recolhiam pinhão junto a Capela da comunidade. De forma amena e ocasional fomos conhecendo os demais quilombolas de Santa Cruz e muitos foram os convites recebidos para participar como membros efetivos de seus eventos de interação face a face: festas de padroeiro, festa do pastel, festa de confraternização, festa de aniversário, reuniões, rituais religiosos e missas. Transpusemos a comunidade no emaranhado dos múltiplos laços entre quilombolas e sujeitos externos. E nos misturamos ao convívio intenso dos quilombolas com os sujeitos do Tabuleiro, Santa Cruz I/II/III, Lago, Witmarsum, Guaragi, Faxinal dos Polacos, Quero-Quero e Sutil. Também lamentamos os avisos relatando os falecimentos de quilombolas de Santa Cruz.

Estar com os quilombolas durante estes anos faz desta tese de doutorado uma trajetória de observação, acompanhamento e reflexão sobre a permanência e metamorfose dos laços de tantos sujeitos quilombolas com outros sujeitos sociais. E das transformações e interinfluências que estas articulações proporcionam aos modos de vida quilombola. Agradeço imensamente aos quilombolas de São João e Santa Cruz por generosamente permitirem a observação-participante de suas interações e mais do que isso por serem sujeitos sociais sempre dispostos ao contato e as conversas.

À Capes sou grata por custear financeiramente esta trajetória de estudos e experiências do viver acadêmico junto aos povos tradicionais do Paraná que tanto tem a nos mostrar.

Aos Professores Doutores da Banca de Qualificação e Defesa Final – Almir Nabosny, Marcos A. Torres, Jorge R. M. Gómez e Marcelo Chemin –, meu reconhecimento pela eficácia em seus apontamentos tornando essa pesquisa ainda mais consistente e responsável. Agradeço em especial a colaboração e parceria acadêmica ativada com o Prof. Dr. Wolf-Dietrich e Prof.^a Dr.^a Cicilian.

Sempre admirando e agradecendo minha família e amigos pelos momentos e laços construídos.

Nós e laços

Quantos nós
entre encontros
e desencontros?

tentando dar laços
abraços
no desconhecido [...].

(LUCIANO SPAGNOL – POETA MINEIRO DO CERRADO, 2008)

TOMASI, Tanize. **O comportamento relacional nos processos regionalizadores cotidianos: Um estudo comparativo entre os quilombolas de São João e Santa Cruz – PR.** 2017, 188 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

RESUMO

O fluxo contínuo de desfazer e estabelecer relações, práticas e interações sociais distintas e diferenciadas observado na vivência dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz (Ponta Grossa-PR) e São João (Adrianópolis-PR) com outros sujeitos sociais, quilombolas e não-quilombolas, faz acreditar que estes se transfiguram em suas “regionalizações cotidianas” (WERLEN, 2000). Diante disso, o objetivo desta tese é comparar os quadros da experiência cotidiana de interação social dos quilombolas das comunidades paranaenses de São João e Santa Cruz, revelando suas articulações espaciais. Compara-se pela “diferenciação espacial” (HAESBAERT, 2010a), destacando a articulação e desarticulação do espaço constantemente regionalizado pela ação destes sujeitos dentro e fora das comunidades. A metodologia da prática de campo é compartilhada entre pesquisador e sujeitos sociais pesquisados por meio da “observação-participante” (GOFFMAN, 2010) nos principais eventos de interação social. O primeiro escolhe entre as melhores formas de representar estas manifestações e os segundos, expressam suas vivências e lutas pela autonomia dos seus espaços de vida. A “região” para os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz efetiva-se nas articulações, distintas e mutáveis, como estratégias de resistência e autonomia. Na batalha pela menor desigualdade em relação ao poder instituído fortalecem os laços religiosos, afetivos (casamento e namoro), trabalhistas, amistosos, compadresco, apadrinhamento e vizinhança. Para manter a autonomia de seus espaços de vida (estrategicamente abertos) estabelecem residências urbanas e rurais, liderança extracomunidade, adesão a religiões simultâneas e espaços de sociabilidade externos. Com isso redirecionam os fluxos de suas redes sociais sobre um espaço que de forma alguma é limitado a uma área, mas por vezes articula-se entre espaços próximos/distantes e contínuos/descontínuos. Os fluxos fazem com que Santa Cruz, tenha uma rede de interação sustentada por uma trama densa com os vizinhos, criando com o terreiro urbano de Candomblé e Umbanda, um fluxo urbano-rural (para as festas e ocasiões sociais) com uma horizontalidade fundamentada em táticas para permanecer, sobretudo pelo casamento e apadrinhamento/compadresco. Em São João, o fluxo é rural-urbano acessando uma rede de consanguinidade em outras cidades paulistas, manifestando uma trama mais extensa, porém mais descontínua. O consequente salto de escalas se justifica pela estratégia de promoção do deslocamento diante de uma vizinhança divergente e instável (fazendeiros, sítiantes, assentados e palmeiros). Adota-se uma perspectiva da diferenciação espacial escalar (SMITH, 2000) para sustentar a tese de que o diferente não é uma imediata singularidade (baseada em tradição e resistência ao exterior) da vivência e experiência dos sujeitos quilombolas, mas uma complexa trama (BOTH, 1976), em que a(s) rede(s) social(is) aparecem em escalas fluídas de resistência e adequação (vizinhança divergente/disputa territorial e/ou a homogeneidade de laços) dotada tanto de relativa coesão interna quanto de parcelas de alguma forma desarticuladas.

Palavras-chave: Diferenciação espacial. Interações sociais. Regionalizações cotidianas. Estudo Comparativo. Quilombolas.

TOMASI, Tanize. **Relational behavior in processes of everyday regionalization: A comparative study on the maroons (quilombolas) of São João and Santa Cruz – PR, Brazil.** 2017, 188 f. Thesis (Doctorate in Geography) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

ABSTRACT

The continuous flow of establishing and undoing relations, practices and social interactions and the distinctions and differentiations that can be observed in modes of living-together by quilombola actors (a Brazilian denomination for maroons) with other social actors – they may be quilombolas or not - have been observed in the Santa Cruz (Ponta Grossa, PR) and São João (Adrianópolis, PR) communities leading to the assumption that these actors are constantly transforming their everyday regionalizations (WERLEN, 2000). From this background, this doctoral thesis compares as research subject the frameworks of everyday experiences of social interaction of quilombolas in two Paraná communities to understand their spatial articulations. Its focus is a comparative approach of “spatial differentiation” (HAESBAERT, 2010a) that highlights the articulation and disarticulation of a constantly regionalized space by the agency of actors inside and outside of the community. In methodological terms, the fieldwork has been shared between researcher and social actors through “participant observation” (GOFFMANN, 2010) during decisive events of social interaction. While here the researcher selects his most adequate forms of representing manifestations, the research partners are expressing their life modes and struggles for the autonomy of their lived spaces. Thus, the quilombola “region” turns effective for the social actors of São João and Santa Cruz through distinct and modifiable articulations based on strategies of resistance and autonomy. Fighting for less inequality confronted with institutionalized power means strengthening relations of religion, affect (marriage and love), friendship, compadrio, sponsorship and neighborhood. Hereby, quilombolas are establishing urban and rural residences, extra-communitarian leadership, adhere simultaneously to different religions and associate with external spaces of sociability to sustain their lived spaces (that are strategically open). In consequence, they redirect their flows of social networks into a space, which is not at all limited to a certain area, but articulated between nearness and distance, continuity and discontinuity. In Santa Cruz, such flows induce a dense fabric with neighbors, through marriage and sponsorship/compadrio, and especially on festivities and social events, but they also create a rural-urban flow through an urban *terreiro* of Candomblé and Umbanda to develop a tactics to stay in their area. In São João, the rural-urban flow gives access to a network of family relations in other towns of the State of São Paulo, revealing a larger extension of the social fabric, which, however, is more discontinuous. The consequent fragmentation of scales results in the promotion of movements, as its immediate environment is faced with divergent and unstable neighborhoods (large scale landowners, family farmers, resettled farmers and palmtree collectors). Therefore, a perspective of spatial and scalar differentiation can be developed (SMITH 2000) that does not refer to a simple singularity (through tradition or resistance to the outside) in the actual experience of the quilombola actors, but to a complex fabric (BOTH, 1976) where social networks represent a fluid scale of resistance (resulting in diverging neighbourhoods, territorial disputes and/or the homogeneity of social bonds) that both indicate a relative internal cohesion and some forms of disarticulated fragments.

Keywords: Spatial differentiation. Social Interaction. Everyday regionalization. Comparative Study. Quilombolas (maroon communities).

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR.....	26
FIGURA 02 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ – PONTA GROSSA/PR.....	29
FIGURA 03 – “OBSERVAÇÃO-PARTICIPANTE” NOS EVENTOS E AJUNTAMENTOS SOCIAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR.....	73
FIGURA 04 – “OBSERVAÇÃO-PARTICIPANTE” NOS EVENTOS E AJUNTAMENTOS SOCIAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ – PONTA GROSSA/PR.....	77
FIGURA 05 – REGIONALIZAÇÃO COTIDIANA DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS DE SANTA CRUZ – PONTA GROSSA/PR.....	165
FIGURA 06 – REGIONALIZAÇÃO COTIDIANA DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR.....	167

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 –	SÍNTESE ANALÍTICA DOS TRABALHOS ACADÊMICOS DO GRUPO DE PESQUISAS QUILOMBOLAS.....	25
TABELA 02	GRUPOS E SUJEITOS SOCIAIS EXTERNOS QUE INTERAGEM COM OS QUILOMBOLAS DE SANTA CRUZ.....	29

LISTA DE SIGLAS

COAQUIVALE – Comitê das Associações Quilombolas do Vale do Ribeira/PR
COHAPAR – Companhia de Habitação do Paraná
COOPERAFLORESTA – Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo e Adrianópolis
COPEL – Companhia Paranaense de Energia
FCP – Fundação Cultural Palmares
FECOQUI – Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná
GTCM – Grupo de Trabalho Clóvis Moura
IAP – Instituto Ambiental do Paraná
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITCG – Instituto de Terras, Cartografia e Geociências
ITESP – Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
SACPB – Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca
SESBRA – Sistemas Elétricos Sul Brasileiros
UEPG – Universidade Estadual de Ponta Grossa
UFPR – Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – A DIFERENCIAÇÃO REGIONAL EM ESTUDOS COMPARADOS	37
1.1 Estudos Comparados: a abordagem política, sociológica e histórica para o método comparativo.....	39
1.2 Da Geografia Comparada e classificações de área às diferenciações espaciais produzidas pelos sujeitos sociais.....	51
1.3 Estudos Regionais Comparados: o método comparativo pelas regionalizações cotidianas.....	60
1.4 Regionalizando a partir do sujeito: a trajetória metodológica da pesquisa.....	69
CAPÍTULO 2 – OS QUADROS DA EXPERIÊNCIA SOCIAL QUILOMBOLA: UNIDADES DE INTERAÇÃO E TRATO COMPORTAMENTAL	80
2.1 O molde das ocasiões sociais de interação face a face vivenciadas pelos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz.....	82
2.2 O enquadramento comportamental quilombola nos eventos de integração social.....	97
CAPÍTULO 3 – A ARTICULAÇÃO ESPACIAL QUILOMBOLA	119
3.1 A trama da rede social quilombola na ordem/desordem comportamental.....	122
3.2 A sociabilidade quilombola pelos vínculos institucionais.....	145
3.3 As regionalizações quilombolas na interação e articulação social.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS	178
ANEXO A – EVENTOS INTERACIONAIS QUILOMBOLAS	184

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa parte da observação dos sujeitos sociais em campo e não do discurso imposto pelo Estado, pela negociação mercadológica e pelas pesquisas acadêmicas classificadoras e tipificadoras. Essas, via de regra, provocam a existência de unidades de área, encapsulando homogeneizadamente todo e qualquer fenômeno social e natural. Aprofunda-se em uma leitura teórica da interação social com base em Goffman (2000) e da regionalização inter-escalar de um espaço geográfico forjado pelas trajetórias sociais dos sujeitos quilombolas. O foco é conhecer os processos regionalizadores provocados pela ação cotidiana (ajuntamentos e ocasiões sociais¹) de interação social de sujeitos quilombolas. Outra forma de apreensão não seria viável, uma vez que se segue a perspectiva de região/regionalização de Haesbaert (2010a) e Werlen (2000) como manifestação concreta da prática dos sujeitos sociais. Reconhecer o “recorte do espaço” na articulação contínua/descontínua requer imaginar o espaço como na abordagem de Massey (2008), como uma dimensão implícita da construção social pela ação dos sujeitos.

O estudo do fenômeno região/regionalização ocorre aqui enquanto um aspecto metodológico e teórico, cuja compreensão projeta-o como produto de interações entre sujeitos sociais. Fundamentando-se na teoria de Goffman (2000) conduz-se os esforços da observação-participante para os aspectos da “expressão emitida” do comportamento social do sujeito quilombola tal como ele é no momento de sua ocorrência, embora por vezes a interpretação possa parecer ignorar a “expressão transmitida” em que há o envolvimento na concepção performática de autorrepresentação do quilombola perante a pesquisador(a). A geografização da relação entre pesquisados e pesquisadores no acompanhamento da interação e fora dela (bastidores dos eventos: dias antecedentes e seguintes) possibilita sobrepor a contextualização fundamentada ENTRE uma “região de frente” (GOFFMAN, 2009, p. 101) e uma “região de fundo” (GOFFMAN, 2009, p. 106), sendo a última o local do controle (ou de fugir do controle) da relação frente/fundo (GOFFMAN, 2009, p. 108). Revela-se as performances ou parte delas.

Abandona-se o viés de espaço enquanto superfície/contêiner (área limitada) adotado pelo Estado. Todavia, o enquadramento dos grupos estudados na categoria vivida “quilombola”, este sim, baseia-se na perspectiva do Estado, que considera primeiramente a

¹ Para Goffman (2000) a interação face a face pode resultar de um encontro ao acaso entre duas ou mais pessoas (ajuntamento social) ou ser previamente programada, com local, convite e tom para o evento que irá acontecer (ocasião social). Isso será aprofundado no capítulo 2.

autoidentificação pelos sujeitos sociais, essa aliada posteriormente à emissão da certidão de autorreconhecimento pela Fundação Cultural Palmares – FCP.

A investigação da experiência social tem como recorte espacial, para esta tese, as comunidades quilombolas paranaenses de Santa Cruz (Ponta Grossa) e São João (Adrianópolis), cujas certidões foram emitidas em 2005 e 2006 respectivamente pela FCP, documentando oficialmente a existência desses sujeitos². Propõem-se investigar as distintas vivências sociais dos sujeitos quilombolas captando suas articulações com outros espaços e sujeitos sociais.

A concepção do Estado para as comunidades quilombolas³ segue o Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003. O Art. 2º trata dos remanescentes das comunidades de quilombos como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

A minha incursão à temática quilombola está entrelaçada a aplicabilidade dessa política pública – necessária, mas não por isso menos engessadora dos sujeitos e suas vivências –, anteriormente citada, com a nomeação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para a execução administrativa do processo fundiário quilombola no Estado do Paraná. O INCRA-PR em 2009 conveniou a realização de Relatórios Antropológicos⁴ às equipes de pesquisas das Instituições Estaduais de Ensino Superior. Integrei a equipe da Universidade Estadual de Ponta Grossa, coordenada pela Prof.^a Dr.^a Cicilian Luiza Löwen Sahr, para o desenvolvimento dos estudos na comunidade de São João em Adrianópolis. Já em 2008 desenvolvia pesquisas de iniciação científica e extensão universitária em projetos orientados pela Prof.^a Dr.^a Cicilian sobre os povos faxinalenses⁵, aproximando-me da temática das comunidades tradicionais.

No entanto, o desenvolvimento do Relatório Antropológico em São João possibilitou o aprofundamento dos conhecimentos técnico-científicos para o estudo de caso. Possibilitou ainda a experiência de compartilhar e dialogar continuamente com uma equipe de pesquisa

² Para o conhecimento da discussão do processo de identificação quilombola consultar Silva (2013) e Pinheiro (2014).

³ Para uma discussão mais aprofundada do processo de ressemantização do conceito de quilombo ver Arruti (2006).

⁴ O documento compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação de Comunidades Quilombolas no dossiê do processo administrativo de Regularização Fundiária.

⁵ Projetos de pesquisa-extensão integrados sob orientação e coordenação da Prof.^a Dr.^a Cicilian Luiza Löwen Sahr: “Terras e Povos de Faxinal: apoio e assessoria no reconhecimento de populações tradicionais e territórios sociais específicos do Bioma Floresta com Araucária no Paraná” e “Os mundos faxinalenses Floresta com Araucária: uma metodologia para se compreender suas complexidades territoriais”.

interdisciplinar (Geógrafas, Historiadora, Turismóloga e Jornalista)⁶ na coleta e organização das informações empíricas.

A pesquisa na comunidade quilombola de São João seguiu a metodologia de imersão em campo em um trabalho coletivo e dialógico com os moradores, perfazendo um total de 45 dias de presença contínua na comunidade. Moramos em uma casa quilombola nos meses de março e julho de 2009. Durante o dia visitávamos as famílias quilombolas (rurais e urbanas)⁷, as áreas da comunidade e acompanhávamos as atividades e reuniões com representantes governamentais quando estes estavam presentes e, na parte da noite organizávamos as informações em diários de campo. Um extenso banco de dados foi organizado, contendo filmagens, gravações, fotografias, documentos, bibliografia, diários de campo, croquis, entre outros.

Neste período também buscamos materiais empíricos e bibliográficos através de visitas às demais comunidades quilombolas de municípios vizinhos tanto no Estado do Paraná, quanto no Estado de São Paulo, bem como em instituições públicas. Estivemos na Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), no Grupo de Trabalho Clóvis Moura-PR (GTCM), nas Prefeituras Municipais de Adrianópolis-PR e de Barra do Turvo-SP, no Instituto Ambiental do Paraná (IAP) e no Instituto de Terras, Cartografia e Geociências (ITCG-PR). Também vivenciamos conversas com as lideranças externas para contextualizar o ambiente de inserção da comunidade. Parte destes materiais coletados pela equipe interdisciplinar é empregada nas reflexões teóricas desta pesquisa.

No ano de 2010 ocorreu a entrega do Relatório Antropológico ao INCRA-PR. Antes de efetuar-la, retornamos a comunidade quilombola de São João para realizar uma reunião, na casa do então líder quilombola, com o intuito de explicar o corpo textual do relatório e consultar os sujeitos quilombolas sobre seus posicionamentos em relação ao material proposto e a fidedignidade das informações.

Em novembro de 2010, em companhia da Prof.^a Cicilian e da colega de pesquisa Ana Paula, acompanhamos no município de Boituva-SP o casamento de uma das filhas do então líder quilombola de São João com um sujeito local. Foi o primeiro contato com o agrupamento social de quilombolas de São João que vive na zona urbana daquele município paulista. A

⁶ Coordenadora da equipe: Prof.^a Cicilian Luiza Löwen Sahr (Geógrafa), Integrantes: Ana Paula Aparecida Ferreira Alves (Geógrafa), Francine Iegelski (Historiadora), Patricia Ferreira (Turismóloga), Yolanda Maria Muniz Tuzino (Jornalista) e Tanize Tomasi (Graduanda em Geografia).

⁷ As famílias rurais são consideradas na tese como as que permanecem vivendo dentro da comunidade, mesmo que tenham uma segunda residência em áreas urbanas, já as famílias urbanas são aquelas que vivem na comunidade, mantêm contato, inclusive com permanência de casas e roçados, mas que migraram (definitivamente ou periodicamente) para áreas urbanas.

ocasião reuniu, durante uma semana, os quilombolas de São João em casas de parentes em Boituva-SP. Neste momento pudemos visitar também algumas casas dos quilombolas urbanos e acompanhar os preparativos para o evento festivo.

Ainda em 2010, no segundo semestre, realizei estágio no setor do Serviço Quilombola da Superintendência do INCRA-PR (sede Curitiba) e tive a oportunidade de conviver com os representantes governamentais que executavam as etapas dos processos administrativos da regularização fundiária das comunidades quilombolas do Estado. Pude inclusive participar e colaborar na execução de algumas destas etapas, estive em contato com as informações de todas as comunidades que deram abertura a seus processos administrativos para regularização de suas terras. Também presenciei o ajuntamento social para uma das primeiras reuniões das lideranças quilombolas da Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) e servidores do INCRA-PR.

Em 2011 nossa equipe interdisciplinar do convênio INCRA-UEPG retrabalhou as informações coletadas e publicou o livro **“Geograficidades quilombolas: Estudo etnográfico da comunidade de São João, Adrianópolis – Paraná”**. As reflexões teóricas e empíricas contemplam a discussão da realidade histórico-vivencial da comunidade quilombola frente à conquista de sua territorialidade político-fundiária. Com a publicação do livro, a equipe interdisciplinar retornou em uma nova visita a comunidade para a entrega dos exemplares aos sujeitos quilombolas. Um ajuntamento social reuniu-se na casa do então líder quilombola em torno da realização da solenidade de lançamento exclusivo do livro à comunidade.

Paralelamente às atividades empíricas e acontecimentos sociais vivenciados junto ao cotidiano dos sujeitos quilombolas de São João, trabalhos acadêmicos também foram efetuados neste período, como o meu trabalho de conclusão do curso de Bacharelado em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), apresentado no ano de 2010 sob o título **“Pela culturalização das políticas públicas: Reflexões a partir da comunidade quilombola de São João/Adrianópolis-PR”**. Nesta pesquisa, sob orientação da Prof.^a Cicilian, busquei por meio dos conceitos de redes e escalas correlacionar as diretrizes das políticas públicas e a efetivação destas na comunidade quilombola de São João, apontando os passos e descompassos entre o texto político e a realidade concreta (TOMASI, 2010).

A colega de equipe Ana Paula Aparecida Ferreira Alves, também sob orientação da Prof.^a Cicilian, defendeu em 2011 sua Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPG – **“Os mundos rural e urbano: Relações e interações a partir do**

cotidiano da comunidade de São João no Vale do Ribeira – PR⁸. Sua abordagem aprecia a linha dos *Community Studies*, entendendo a fusão da experiência quilombola em um ambiente articulado entre o rural-urbano (ALVES, 2011).

Também em co-autoria com a Prof.^a Cicilian e Ana Paula publicamos o artigo científico **“A perspectiva etnográfica na identificação e caracterização de elementos cotidianos de uma comunidade quilombola”**⁹. Neste artigo buscou-se evidenciar o conhecimento dos sujeitos quilombolas de São João no correlacionamento entre processos naturais e práticas cotidianas (ALVES; TOMASI; LÖWEN SAHR, 2011).

Em publicação conjunta com a Prof.^a Cicilian, escrevemos o capítulo de livro intitulado **“A despedida do adobe e sapê: Passos e descompassos na política habitacional quilombola”**¹⁰. Como desmembramento do meu trabalho de conclusão de curso, a discussão aprofunda a dicotomia entre a política habitacional para as populações quilombolas e suas técnicas construtivas tradicionais (LÖWEN SAHR; TOMASI, 2011).

No ano de 2011 ingressei em dois projetos de pesquisa¹¹ coordenados pela Prof.^a Cicilian para ampliar os estudos quilombolas no Estado do Paraná. Dentro deles criou-se um novo grupo de pesquisa, desta vez sem ligações ou convênios com o INCRA-PR, composto por dois estudantes de graduação dos cursos de Direito (Matheus Miranda de Paula) e Geografia (Caio Shigueharu Kataoka) da UEPG, uma mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPG (Tanize Tomasi), uma doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR (Ana Paula Aparecida Ferreira Alves) e a coordenadora. O propósito do grupo era a construção de um material que pudesse se assemelhar ao Relatório Antropológico proposto pelo INCRA, porém ramificamos a pesquisa desenvolvendo estudos com eixos-temáticos e problemáticas individuais contemplando a comunidade quilombola de Santa Cruz, em Ponta Grossa-PR. Neste primeiro ano de pesquisa pudemos trabalhar coletivamente em campo e construir um banco de dados com informações coletivas da respectiva comunidade – fotos, documentos, áudios de entrevistas, questionários, filmagens, além de material bibliográfico.

⁸ A dissertação de Mestrado de Ana Paula Aparecida Ferreira Alves está disponível em: http://bicen-tede.uepg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=645.

⁹ Artigo publicado na Revista OBSERVATORIUM, v. 3, n. 7, p. 79-100, out. 2011. Disponível em: <http://www.observatorium.ig.ufu.br/pdfs/3edicao/n7/6.pdf>.

¹⁰ Capítulo presente na publicação bibliográfica “FRAGA, N. C. (Org.). **Territórios e fronteiras: (Re)arranjos e perspectivas**. Florianópolis: Insular, 2011. 400 p.

¹¹ Projetos de pesquisa-extensão iniciados paralelamente ao Relatório Antropológico: “Faxinalenses e Quilombolas: apoio e assessoria ao reconhecimento de populações e territórios tradicionais no Paraná”; e, “Compreendendo geografidades existenciais de povos e comunidades tradicionais: quilombolas e faxinalenses no Paraná”.

Os primeiros trabalhos acadêmicos dentro do grupo de pesquisa com foco na comunidade quilombola de Santa Cruz foram dois projetos de iniciação científica, coordenados pela Prof.^a Cicilian e sob minha co-orientação. O colega de grupo e graduando em Direito Matheus Miranda de Paula direcionou seu estudo para a questão fundiária apontando uma dualidade vivenciada na regularização fundiária – parte da comunidade aderiu à legalização das terras pelo usufruto e a outra parte deu abertura ao processo administrativo no INCRA-PR para a regularização via segmento quilombola¹². Tal pesquisa resultou no trabalho de conclusão de curso de Bacharel em Direito intitulado **“A questão jurídica da titulação de terras remanescentes de quilombos no Brasil: o caso da comunidade quilombola Santa Cruz (Ponta Grossa/PR)”**¹³. Destarte, o colega de pesquisa e graduando em Geografia Caio Shigueharu Kataoka adotou no seu projeto de iniciação científica o viés religioso para revelar não um processo dicotômico para adesão religiosa quilombola, mas a contemplação do professor de duas religiões simultâneas por alguns destes sujeitos¹⁴.

Para dar início às atividades empíricas na comunidade quilombola de Santa Cruz, participamos de um ajuntamento social promovido no pavilhão de festas da comunidade através de reunião com os servidores do INCRA-PR no início do mês de agosto de 2011. A reunião teve como objetivo esclarecer as dúvidas em relação às etapas do processo de regularização fundiária. Nossa equipe interdisciplinar de pesquisa se fez presente com a minha participação e da colega de pesquisa Ana Paula, visando apresentar os demais membros da equipe ausentes e explanar a intenção de desenvolver um projeto de pesquisa na comunidade. Neste encontro social em que treze quilombolas estiveram presentes, inclusive o líder quilombola (sujeito externo), obteve-se aval positivo para o desenvolvimento da pesquisa.

A coleta de informações empíricas em Santa Cruz teve sequência ainda neste mesmo mês com a participação conjunta com a coordenadora e o colega de pesquisa graduando em Geografia na ocasião social Festa do Padroeiro Senhor Bom Jesus na comunidade. A observação-participante permitiu a apreensão da totalidade do acontecimento social, pois primou por acompanhar desde os bastidores do mesmo, captando os momentos pré-evento em que há a arrumação do cenário, como também o desenvolvimento do evento em si. Assim,

12 O resumo do projeto de iniciação científica está disponível em: <<http://www.uepg.br/proex/anais/trabalhos/234.pdf>>.

13 PAULA, M. M. de. A questão jurídica da titulação de terras remanescentes de quilombos no Brasil: o caso da comunidade quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). Trabalho de conclusão de curso. (Bacharelado em Direito) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2012.

14 Os resultados do projeto de iniciação científica do graduando em Geografia Caio Shigueharu Kataoka podem ser visualizados na publicação disponível em: <<http://revista.ufrb.br/index.php/actageo/article/viewFile/1692/1528>>.

podemos contemplar todas as etapas do evento social e acompanhar de perto as chegadas e as partidas dos participantes e identificar os tipos de laços sociais.

As atividades em campo no último semestre de 2011 foram realizadas integralmente pela equipe de pesquisa com a aplicação de questionários a todos os moradores quilombolas. Através dos questionários buscamos contemplar e abranger os mais diversos aspectos da vivência quilombola.

Em 2011, no mês de dezembro, visitamos a casa do então líder quilombola que vive com sua família no bairro periurbano Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR. Este local residencial também é contemplado por um restaurante, um moto clube e a sede da associação privada Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, cuja área da sede contempla também um terreiro de Candomblé e Umbanda¹⁵, refeitório-cozinha, sala de informática, sala de costura, biblioteca, sala de tarô-búzios e clube de mães. Iniciamos nossa visita com um bate-papo registrado (filmagem, fotografias, diário de campo e consulta a documentos) com o então líder quilombola de Santa Cruz. Em um segundo momento ele e sua esposa nos concederam um *tour* guiado pelas acomodações da sede da associação, descrevendo as divisões e suas funcionalidades. O casal, além de coordenar a associação, ocupa papéis especiais no terreiro, ele sendo o Ogã e ela a Ialorixá¹⁶.

A última atividade enquanto equipe se deu em fevereiro de 2012, quando acompanhada do colega de pesquisa graduando em Geografia realizamos observação-participante em um dos rituais promovidos no Terreiro Candomblé e Umbanda da associação Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca. O ritual denominado “Trabalho de Exú” ocorreu no período da quaresma, no horário noturno. O acompanhamento deste evento possibilitou-nos compreender a importância de um espaço extracomunidade na experiência social quilombola.

As pesquisas em grupo cessaram e não se deu continuidade ao projeto de construção do Relatório “Antropológico” de Santa Cruz. Mas, de forma individual (por vezes sob orientação e em parceria com a colega Ana Paula) as atividades acadêmicas tiveram prosseguimento ainda em 2012, quando estava no segundo ano do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPG. Aprofundou-se a pesquisa empírica em Santa Cruz, coletando novas informações sobre a esfera de vida social destes sujeitos. Nesta

¹⁵ Segundo a Ialorixá do terreiro, os rituais religiosos realizados no local se fundem entre as religiões afro-brasileiras do Candomblé e Umbanda, já que seguir os rituais apenas na vertente do Candomblé seria impossível pela quantidade de comidas ofertadas, o que impossibilitaria a manutenção do terreiro que tem eventos diários (Informação verbal).

¹⁶ O Ogã é o líder do cerimonial e a Yalorixá é a liderança religiosa do terreiro.

etapa adotei a metodologia empírica da observação-participante¹⁷ e direcionei o foco investigativo para acompanhar distintos eventos de interação social promovidos intra e extracomunidade. Minha dissertação de mestrado propôs a apreensão dos laços das redes sociais dos quilombolas de Santa Cruz. Utilizando-se da “descrição densa” (GEERTZ, 1997), analisei os seguintes eventos sociais na comunidade: Festa do Padroeiro Senhor Bom Jesus (2012-2013), festa de Aniversário de Quinze Anos (2012), missas e cultos dominicais na Capela Senhor Bom Jesus (2012-2013) e Festa do Pastel (2014). Extracomunidade participei ainda do Trabalho de Exú (2012) no bairro Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR, da Festa do Padroeiro São Benedito (2012) e da 1ª Festa da Colônia Sutil e Santa Cruz (2012), ambas na comunidade quilombola vizinha de Sutil.

Em novembro de 2012, em companhia da colega Ana Paula, realizamos visita a casa de quilombolas de Santa Cruz, que vivem na área urbana de Ponta Grossa-PR. Neste bate-papo registrado (filmagem), efetuamos entrevistas abertas com questões-chave para entender melhor como se deu o processo de convivência com os sujeitos sociais externos de distintos grupos étnicos moradores das vizinhanças de Santa Cruz, inseridos no contexto através de processos migratórios.

As informações coletadas em equipe e individualmente ajudaram na elaboração da minha dissertação de Mestrado sob orientação da Prof.^a Cicilian, a qual foi defendida em março de 2013 sob o título **“Espacialidades, interações e redes sociais: Uma análise a partir da comunidade quilombola de Santa Cruz-Ponta Grossa/PR”**¹⁸. Diante de uma circunvizinhança multiétnica, propus direcionar o olhar para o fenômeno dos quilombos a partir da multiplicidade espacial e da constituição de redes sociais sustentadas por distintos eventos de interação social. As reflexões permitiram romper e ampliar a concepção de quilombo para além de um grupo tradicional fechado/isolado, pois a realidade apresentou-os, antes de tudo, como um grupo social heterogêneo e em constante processo de mudança.

Como fragmento da dissertação de mestrado publiquei em parceria com a orientadora Prof.^a Cicilian o artigo **“Espacialidades e interações sociais: A agência de redes na ‘Festa do Padroeiro Bom Jesus’ da comunidade quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa/PR)”**¹⁹. A partir do evento anual Festa do Padroeiro Senhor Bom Jesus, utilizando-se

¹⁷ O pesquisador-observador penetra na vida cotidiana e permanece no seio do grupo que estuda, observando de modo espontâneo o desenrolar das ações, enquanto mobiliza informações sobre o enquadramento das ações na condução do seu olhar e estuda a vida social organizada (interação) (GOFFMAN, 2010).

¹⁸ O arquivo digital da dissertação de mestrado está disponível em: <http://bicen-tede.uepg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=923>.

¹⁹ O artigo está disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/555/349>>.

da “descrição densa”²⁰ e da “análise interacional”²¹, aprofundamos as reflexões sobre atividades e entrelaçamentos sociais nas espacialidades promovidas pelo contato com sujeitos externos em um evento de interação social interno.

A coleta de informações empíricas junto aos sujeitos quilombolas de São João foi retomada individualmente, mas sob orientação da Prof.^a Cicilian, em novembro de 2012 com a participação na ocasião social Festa de Casamento do antigo líder quilombola de São João (liderança no período de imersão do Relatório Antropológico), ocorrido na sede do município paulista de Barra do Turvo. Nesta ocasião visitei a casa urbana (2ª residência na ocasião) do antigo líder quilombola, onde pude conversar com todos os filhos, genros, noras e netos do mesmo, muitos dos quais se deslocaram de Boituva-SP e Tatuí-SP para o acontecimento social. Também acompanhei a oficialização da união matrimonial no Cartório Civil de Barra do Turvo e posteriormente a festividade realizada em um clube privado na respectiva cidade. Este evento mostrou uma nova configuração social no cotidiano dos sujeitos quilombolas de São João, promovida por novas conexões/desconexões.

No meu segundo ano do curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, ampliei o foco de investigação para os sujeitos quilombolas de São João em espaço extracomunidade, no município paulista de Boituva, onde concentra-se um agrupamento urbano destes quilombolas. No mês de abril de 2014, durante uma semana, realizei imersão a campo, permanecendo hospedada na casa da filha mais velha do antigo líder quilombola. O período de pesquisa que antecedeu a Páscoa me possibilitou o acompanhamento do cotidiano da família – mulher, esposo, filhos e irmãos –, em suas atividades sociais cotidianas, bem como, visita e pernoite nas casas de outros quilombolas da vizinhança. Pude ainda vivenciar a preparação dos quilombolas de Boituva para a chegada dos parentes no feriado, pai (antigo líder quilombola), irmãos, sobrinhos, cunhada e primos, que vieram de cidades próximas como Tatuí-SP e distantes como Cajati-SP e Curitiba-PR, assim como, a preparação de alguns destes quilombolas de Boituva-SP organizando-se para viajar até a comunidade de São João. Reencontrei com o antigo líder quilombola, cuja presença me permitiu conversas diárias e a atualização das informações pessoais e dos outros quilombolas.

Durante o trabalho de campo mantive um diário de anotações e reflexões que era preenchido ao final de cada dia. Trajetos cotidianos foram trilhados acompanhando as

²⁰ Ver GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997. 366 p. e GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2011, 213 p.

²¹ Ver GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985. 236 p. GOFFMAN, E. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011. 255 p.

atividades e práticas dos quilombolas. Particpei da ocasião social Festa de Aniversário do filho da quilombola que me hospedou, realizada em área rural do município vizinho de Iperó-SP (casa dos sogros). Visitas às casas de outros quilombolas foram efetuadas, em uma delas também pernoitei, o que permitiu ampliar as conversas e o entendimento dos entrelaçamentos e vivência cotidiana do agrupamento. Quando necessário registrei o que foi observado em campo, como interações sociais e locais de práticas e atividades sociais destacadas por eles. Os vizinhos me foram apresentados e estive em suas casas. No dia a dia na casa da família em que fui recebida pude também observar-participar do entrelaçamento das relações sociais na consolidação de ajuntamentos cotidianos com outros sujeitos sociais como parentes, amigos, vizinhos e colegas de trabalho.

Em Santa Cruz realizei uma nova incursão a campo em parceira com a colega Ana Paula em maio de 2014 para efetuar um *tour* guiado pelo novo líder quilombola, nas áreas circunvizinhas à comunidade. Neste encontro pudemos ter uma longa conversa com o atual líder quilombola, sujeito que vive na área rural (comunidade), direcionando o bate-papo no meu caso para um melhor entendimento das estratégias e ordem/desordem social que permeia o entrecruzamento dos laços sociais estabelecidos e apontados na dissertação de mestrado. A proposição do *tour* guiado pela vizinhança apresentou-se como um estímulo a espontaneidade na fluência do diálogo com o novo líder quilombola. Este momento proporcionou também a observação dos bastidores da ocasião social Festa do Pastel.

Dentro dos projetos de pesquisa e das orientações de estudos quilombolas coordenados pela Prof.^a Cicilian, tivemos em 2013 a conclusão da Tese de Doutorado dentro do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR de autoria de Carla Holanda da Silva, intitulada **“Quilombolas paranaenses contemporâneos: Uma identidade territorial agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira Paranaense”**²². O foco da investigação, parte da comunidade quilombola de São João ampliando-se para as demais comunidades de Adrianópolis-PR. Na tese o quilombo contemporâneo se justapõe ao conceito de “agenciamentos” – diante da atuação do poder público, organizações não governamentais, igrejas evangélicas e Movimento Negro – para revelar o processo de (re)construção identitária quilombola como um processo forjado por tais agenciadores (SILVA, 2013).

A Prof.^a Cicilian e Francine Iegelski (integrante da equipe do Relatório Antropológico da comunidade quilombola de São João) publicaram em 2013 o capítulo de livro **“Etnicidade**

²² O arquivo da tese de doutorado está disponível em:

<<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/35036/R%2020T%20%20CARLA%20HOLANDA%20DA%20SILVA.pdf?sequence=1>>.

quilombola e espacialidade faxinalense: trilhas de fusão através da práxis²³ tendo como reflexão empírica a realidade da comunidade quilombola de São João. Elas buscaram compreender a dimensão específica da luta quilombola, suas similaridades com outros povos e comunidades tradicionais, e sua repercussão na conceitualização acadêmica e na utilização política do conceito quilombo (LÖWEN SAHR; IEGESLKI, 2013).

Em 2014, ainda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR e sob orientação da Prof.^a Cicilian, tivemos a Tese de Doutorado de Zairo Carlos da Silva Pinheiro sob o título **“O Imaginário nas espacialidades: Quilombolas do Vale do Guaporé/Rondônia”**²⁴. Esta pesquisa segue na mesma direção de Silva (2013), avançando na busca de entender o “ser quilombola” contemporâneo inerente ao desenvolvimento da política fundiária no travar (re)construtivo de seu passado a partir do imaginário de se fazer quilombola no presente. Seu campo de análise compreende o estado de Rondônia, dilatando as pesquisas do grupo de estudos quilombolas para além dos limites territoriais do Estado do Paraná (PINHEIRO, 2014).

No ano de 2015 dentro do grupo de pesquisa da comunidade quilombola de Santa Cruz também no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, porém sob orientação em uma primeira fase do Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr, finalizando com a orientação do Prof. Dr. Miguel Bahl, tivemos a Tese de Doutorado de Ana Paula Aparecida Ferreira Alves **“Discursos hegemônicos sobre o conceito de comunidade contrapostos às espacialidades e territorialidades de comunidade reais: Estudo de caso da comunidade rural quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná)”**²⁵. A pesquisa dá continuidade à discussão das ações desenvolvidas pela política de regularização fundiária e de identidade, como fizeram os autores citados anteriormente Silva (2013) e Pinheiro (2014), todavia, direciona suas reflexões teóricas para a dimensão espacial “comunidade”. Propõe um novo olhar para o fenômeno de comunidade, distanciando-se do discurso hegemônico pela unicidade/homogeneidade, e, apresenta a comunidade pelo viés da heterogeneidade/multiplicidade em suas espacialidades e territorialidades (ALVES, 2015).

Em parceria e co-autoria com a Prof.^a Cicilian e o Prof. Wolf-Dietrich Sahr, construímos no ano de 2016 o artigo científico **“O quilombo e suas ‘transgressões’ étnico-**

²³ O capítulo está disponível em:

<<http://www.compassolugarcultura.com/arquivodoc/FINAL-ManeirasLerGeografiaPDF.pdf>>.

²⁴ O arquivo da tese de doutorado está disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/37043>>.

²⁵ O arquivo da tese de doutorado está disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/40901/R%20%20T%2020ANA%20PAULA%20APARECIDA%20FERREIRA%20ALVES.pdf?sequence=2>>.

religiosas: Um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana²⁶. Neste, partimos das concepções científicas e da política de Estado para o fenômeno do quilombo, observando a pluralidade étnica e religiosa da comunidade quilombola de Santa Cruz em Ponta Grossa-PR, para revelar a desproporcionalidade na identificação da comunidade simplesmente pela sua “história afrodescendente” ou pela sua “resistência” ao exterior, características que são utilizadas como fundamento para seu reconhecimento legal (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016).

Diante do desenvolvimento dos estudos quilombolas representados pelas publicações anteriormente citadas e que convergem para alertar importantes problemáticas como identidade agenciada, identidade (re)inventada, relações e interações rural-urbanas, regularização fundiária e usucapião, pluralidade e transgressões étnico-religiosas, comunidade/multiplicidade, interação contínua com sujeitos externos, surge aqui a necessidade de investigar a problemática da construção das “regionalizações cotidianas” pelos sujeitos quilombolas, acreditando-se que sua manifestação na dimensão espacial das redes sociais desconsidera o recorte pela limitação zonal (TABELA 01).

Reconhece-se que tal dimensão de fato engendra as “regionalizações cotidianas” (WERLEN, 2000) dos sujeitos quilombolas através de suas experiências sociais com outros sujeitos sociais (quilombolas e não-quilombolas), em contrapartida, distancia-se da perspectiva da existência de unidades territoriais que homogeneízam e encapsulam o fenômeno social. A convivência estabelecida com duas realidades sociais, comunidades quilombolas de São João e Santa Cruz, revelou a ocorrência de mesmos processos e processos diferentes para as articulações espaciais, o que justifica a proposição de um estudo comparativo. O viés regional agrega-se, transpondo a mera comparação a uma análise e reflexão sustentada na diferenciação espacial.

²⁶ O arquivo do artigo está disponível em: <<http://www.uff.br/posarg/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/253>>.

TABELA 01 – SÍNTESE ANALÍTICA DOS TRABALHOS ACADÊMICOS DO GRUPO DE PESQUISAS QUILOMBOLAS²⁷

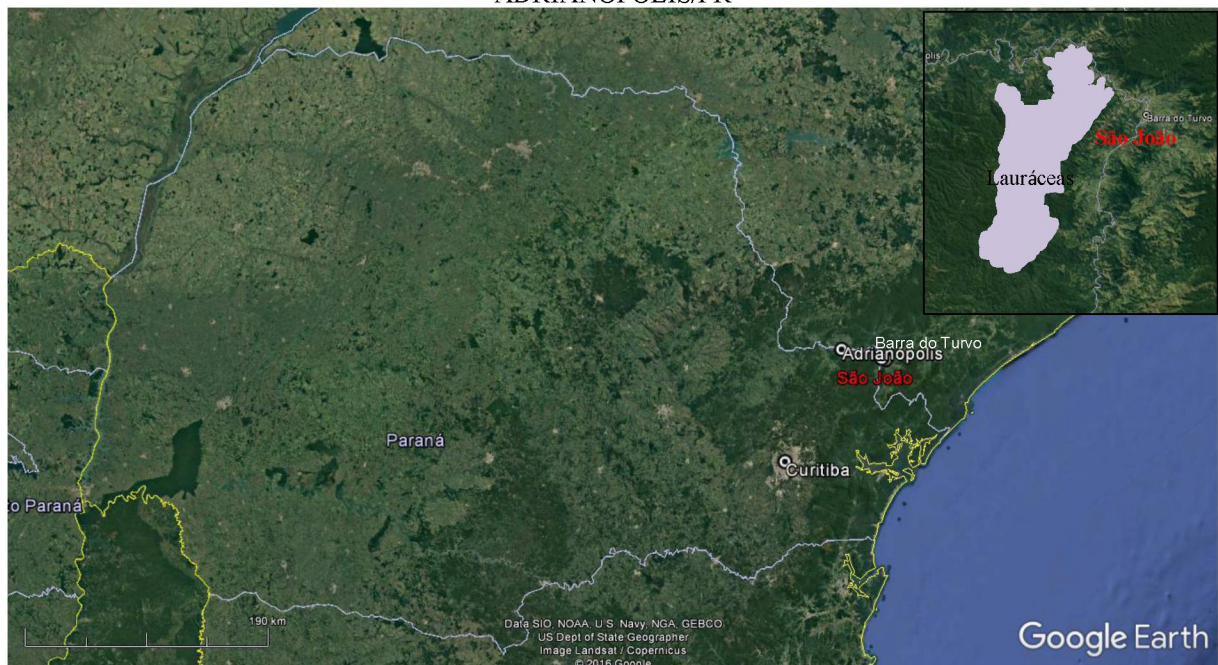
AUTOR	ANO	RECORTE ESPACIAL	PROBLEMÁTICA	CONCEITOS
Tanize TOMASI	2010	Comunidade Quilombola de São João/Adrianópolis-PR	Passos e Descompassos das Políticas Públicas para quilombolas	Quilombo Rede Escala
Cicilian Luiza LÖWEN SAHR, et al.	2011	Comunidade Quilombola de São João/Adrianópolis-PR	Realidade histórico-vivencial X Territorialidade político-fundiária	Quilombo/Quilombolas Geograficidade (espaço/território)
Ana Paula Aparecida Ferreira ALVES	2011	Comunidade Quilombola de São João/Adrianópolis-PR	Relações e interações rural-urbanas	<i>Community Studies</i> Quilombo Rural/Urbano Tradicional/Moderno
Matheus Miranda DE PAULA	2011	Comunidade Quilombola de Santa Cruz/Ponta Grossa-PR	Regularização fundiária quilombola e Usucapião	-
Carla Holanda da SILVA	2013	Adrianópolis e Vale do Ribeira-PR	Identidade Agenciada	Identidade Territorial Sujeito Quilombola/Quilombo Território/Territorialidades Identidade Agentes/Agências
Tanize TOMASI	2013	Comunidade Quilombola de Santa Cruz/Ponta Grossa-PR	Interação contínua com sujeitos externos	Espaço/Espacialidades Redes
Cicilian Luiza LÖWEN SAHR; Francine IEGELSKI	2013	Comunidade Quilombola de São João/Adrianópolis-PR	Resignificação dos termos quilombo e quilombola	Quilombo Reminiscência Uso comum Etnicidade
Zairo Carlos PINHEIRO	2014	Quilombolas do Vale do Guaporé/Rondônia	Identidade (Re)Inventada	Espaço vivido Imaginário Cultura (material/imaterial) Ser quilombola
Ana Paula Aparecida Ferreira ALVES	2015	Comunidade Quilombola de Santa Cruz/Ponta Grossa-PR	Comunidade/Multiplicidade	Comunidade Espacialidades Territorialidades
Tanize TOMASI; Cicilian Luiza LÖWEN SAHR; Wolf-Dietrich SAHR	2016	Comunidade Quilombola de Santa Cruz/Ponta Grossa-PR	Pluralidade e transgressões étnico-religiosas	Identidade Quadros da experiência (interação, aparência, maneira, região de frente/fundo, aspecto situado/situacional e experiência negativa)

Org.: A autora.

²⁷ Trabalhos acadêmicos desenvolvidos por alunos da UEPG e UFPR orientados e/ou co-orientados, coordenados e/ou em co-autoria com a Prof.^a Cicilian (exceção: ALVES, 2015).

A comunidade quilombola de São João localiza-se na área rural do município paranaense de Adrianópolis, na extremidade limítrofe nordeste deste, na divisa com Barra do Turvo-SP (FIGURA 01). O acesso à comunidade se faz por este município paulista através de estrada de rodagem não asfaltada, em um percurso de 05 quilômetros. Não existem estradas de acesso pelo município sede, Adrianópolis-PR, pela interposição do Parque Estadual das Lauráceas, uma extensa área de preservação permanente. O trajeto mais próximo até a sede municipal se dá por Iporanga-SP em uma distância de 107 quilômetros, totalizando duas horas de viagem. As dificuldades de acesso e transporte fazem com que a maioria dos sujeitos quilombolas de São João nunca tenham estado na sede de seu município. No entanto, a proximidade com o município paulista de Barra do Turvo faz com que vivenciem uma dinâmica cotidiana com este.

FIGURA 01 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR



Fonte: GOOGLE EARTH, 2017. Org.: A autora.

As 14 famílias quilombolas residentes em São João distribuem-se principalmente nas duas margens do Rio São João. Todavia, a grande maioria destas famílias tem uma segunda residência na área urbana de Barra do Turvo-SP, em alguns casos a segunda residência é na comunidade (LÖWEN SAHR et al., 2011). A dinâmica de migração vivenciada pela população mais idosa e também pelos jovens cria fluxos de quilombolas para municípios paulistas como Barra do Turvo, Boituva, Tatuí e Sorocaba. Destaca-se Boituva-SP com o estabelecimento de um agrupamento urbano de quilombolas de São João em uma mesma vizinhança (dois bairros

periurbanos). Tem-se ainda o caso de um quilombola que passou a ter uma terceira residência na zona rural de Cajati-SP e outro com uma segunda residência em Chapecó-PR (anteriormente Curitiba-PR). Diante dessa complexidade, há que se pensar em sujeitos quilombolas urbanos e rurais integrando a comunidade de São João. A questão da liderança política justifica a aceitação deste condicionante, pois tanto a última quanto a atual liderança foi assumida por sujeitos quilombolas que, apesar de manterem casas e roçados na comunidade, migraram permanentemente para a área urbana de Barra do Turvo-SP, onde tem sua primeira residência.

A instabilidade fundiária pela existência de terras devolutas e da área de preservação permanente atraem diversos sujeitos sociais para a circunvizinhança da comunidade quilombola de São João, como fazendeiros, sitiantes, grileiros, palmiteiros, madeireiros e assentados. Nessa circunvizinhança há também diversas comunidades quilombolas.

Os fazendeiros, cerca de seis, representados na vizinhança pelos caseiros, vivem distantes, em centros urbanos maiores. Suas propriedades desenvolvem a pecuária extensiva, com a criação de gado nelore nas áreas mais declivosas e de búfalos nas várzeas dos rios. Ampliam suas áreas com a compra de posses ou simplesmente pelo avanço de suas cercas. Ameaçam a comunidade com queimada do pasto, que espalha fagulhas e exige um alerta para as casas de sapê dos quilombolas; com a implantação de cercas nas trilhas e com a criação de gado solto nos corredores de passagem, o que dificulta o acesso. O reflorestamento com pinus, bem como o uso do arado no solo provocam erosão dos morros e assoreamento dos rios (LÖWEN SAHR et al., 2011).

A compra das posses de áreas menores no interior da comunidade se efetiva pelos sitiantes. Cinco moram em suas propriedades tendo uma vivência mais direta e amena com os sujeitos quilombolas. Representam oportunidades ocasionais de trabalho e renda, além de parcerias no empréstimo de animais de carga e na realização de fretes. Estes sujeitos desenvolvem atividades ligadas à pecuária, incluindo a produção de leite e carne, e à agricultura com o cultivo de palmito pupunha (LÖWEN SAHR et al., 2011).

O Parque Estadual das Lauráceas (PEL), implantado como Unidade de Conservação integral pelo Decreto n.º 729, de 27 de junho de 1979, com uma área de 27.000 hectares, abrange os municípios paranaenses de Tunas do Paraná e Adrianópolis. A criação do PEL anexou parte das terras da comunidade quilombola, protegendo-as ambientalmente e reduzindo a área para a prática das atividades extrativistas e da agricultura de subsistência. Também retomou parte das terras dos quilombolas em 1989²⁸ com o reassentamento de diversas famílias moradoras de

²⁸ O reassentamento foi executado pelo Departamento de Terras, Cartografia e Floresta (DTCF).

áreas no interior do Parque. Cada família de assentados recebeu uma área de 10/25 alqueires. Estes sujeitos estão representados por 4 famílias. Os que saíram da comunidade venderam suas posses para terceiros, como fazendeiros e sitiantes, afastando de vez a propriedade aos quilombolas, seus legítimos donos – na época os sujeitos quilombolas haviam sido informados da implantação provisória do reassentamento durante um período máximo de 17 anos (LÖWEN SAHR et al., 2011).

O PEL atrai ainda os madeireiros e palmiteiros, que se instalam provisoriamente e alternadamente em áreas da unidade de conservação para extração de madeiras e palmito jussara. Principalmente os palmiteiros utilizam as trilhas da comunidade para acessar o parque, circulando em horários tardios e armados.

A proximidade na circunvizinhança imediata da comunidade de São João de duas outras comunidades quilombolas, João Surá e Córrego do Franco, sustentada pela realidade histórico-vivencial projetada, segundo Löwen Sahr et al. (2011), a hipótese da existência do “Grande Quilombo”. No município de Adrianópolis há ainda outras seis comunidades: Praia do Peixe, Porto Velho, Sete Barras, Córrego das Moças, Estreitinho e Três Canais. Estas últimas em contato contínuo por laços institucionais. A presença destes e de outros sujeitos e instituições sociais instigam a busca por uma correlação entre os processos regionalizadores cotidianos (WERLEN, 2000) no entrecruzamento dos laços sociais estabelecidos e na ordem/desordem social vivenciada.

A comunidade quilombola de Santa Cruz localiza-se na área rural do município paranaense de Ponta Grossa ao norte da sede municipal (FIGURA 02). As 12 famílias internas estão distribuídas na margem direita da rodovia estadual asfaltada PR-151 (sentido Ponta Grossa-Palmeira). O trajeto até a sede municipal é de 15 quilômetros, totalizando cerca de quinze minutos de viagem. Este percurso é contemplado por linha de ônibus metropolitano. A proximidade com o centro urbano deslocou permanentemente parte da população de quilombolas para bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR. O destaque é para o bairro Colônia Dona Luiza, onde se estabeleceu um agrupamento urbano de quilombolas de Santa Cruz, inclusive a família do antigo líder quilombola²⁹, que juntamente com a esposa, construíram um local externo de interação social cotidiana, inclusive com a participação de alguns quilombolas rurais, com a fundação da associação privada Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca.

²⁹ Ele era líder em 2011 quando iniciaram as pesquisas na comunidade e permaneceu até final de 2014.

FIGURA 02 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ
– PONTA GROSSA/PR



Fonte: GOOGLE EARTH, 2017. Org.: A autora

Todos os quilombolas de Santa Cruz, conforme Tomasi (2013), estão ligados por laços de parentesco. Essas relações são reforçadas por laços externos (matrimônio, namoro, compadrio, apadrinhamento, trabalho, afinidade, solidariedade e vizinhança) que se beneficiam da multiplicidade de grupos e sujeitos sociais na circunvizinhança (TABELA 02).

TABELA 02 – GRUPOS E SUJEITOS SOCIAIS EXTERNOS QUE INTERAGEM COM OS
QUILOMBOLAS DE SANTA CRUZ

NOME	TIPOLOGIA	LOCALIZAÇÃO	FAMÍLIAS	DESCENDÊNCIA
Tabuleiro	Comunidade	PR-438/151 – 2km de Santa Cruz	16	Luso-brasileiros e italianos
“Polacos”	Comunidade remanescente de Faxinal	Prox. Vila Rural (PR-151)	50	População cabocla
Guaragi	Vila Rural	A 8 km da sede do distrito de Guaragi, acesso pela PR-438	100	População de antigos faxinais e comunidades rurais
Sutil	Quilombo	PR-151/ 4 km de Santa Cruz	41	Afro-brasileira
Santa Cruz I, II e III	Colônia	PR-151/ 1 a 6 km de Santa Cruz	20	Imigrantes bielorrussos (russo-brancos)
Lago	Colônia	PR-151, 14 km de Santa Cruz	70	Imigrantes russo-alemães
Quero-Quero	Colônia	PR-151/ 6km de Santa Cruz	25	Imigrantes russo-alemães
Witmarsum	Colônia	Palmeira, km 60 e 50, ligada à BR-277 e à BR-376	500 (300 descendentes russo-alemães)	Imigrantes russo-alemães menonitas

Fonte: A autora, 2013, p. 148.

Os grupos étnicos localizados na zona rural do município de Ponta Grossa e vizinhos aos quilombolas são: colônias Santa Cruz I, II e III, comunidade quilombola do Sutil, comunidade do Tabuleiro e a vila rural de Guaragi.

As colônias Santa Cruz I, II e III, compostas por 23 famílias, localizam-se ao lado esquerdo da rodovia PR-151, respectivamente a 04 quilômetros, em frente e a 06 quilômetros da comunidade quilombola. Construídas na forma típica de *Strassendorf* (Aldeia Linear), com as casas distribuídas ao longo de uma rua central, constituem o primeiro grupo de russo-brancos (bielo-russos) assentados no Brasil em julho de 1958³⁰. Os russo-brancos sobrevivem da atividade agrícola e gado leiteiro com a venda de produtos no comércio das cidades próximas (ANTONELLI, 2008). Os homens se restringem às atividades dentro das colônias, enquanto as mulheres comercializam os produtos fabricados com leite, como queijos, pierogues, macarrão, requeijão, entre outros, nas casas ou mercados de Ponta Grossa. Além disso, elas ainda comercializam seus bordados manuais na mesma cidade e em países do exterior habitados por grupos russos (HARTUNG, 2000; GUARNERI, 2011). A religiosidade russo-ortodoxa dita as regras e normas de como as pessoas das colônias russas devem viver e se portar.

A comunidade quilombola do Sutil³¹ está localizada no lado direito da rodovia PR-151, a cerca de 04 quilômetros da comunidade quilombola de Santa Cruz. As 41 famílias têm descendência afro-brasileira e laços de parentesco com Santa Cruz por compartilharem do mesmo passado histórico, em que seus antepassados foram escravos, e, posteriormente herdeiros em 1858 de parte das terras da fazenda Santa Cruz (Invernada de gado durante o ciclo do Tropeirismo). No passado formaram uma comunidade, denominada comunidade Sutil de Santa Cruz. A divisão ocorreu com a venda de parte das terras e a inserção de outros grupos sociais.

A comunidade do Tabuleiro está entre as duas comunidades quilombolas, com acesso pela PR-151 ou pela rodovia PR-438. A população desta comunidade, conforme Chemin et al. (2002), é formada por uma população de matriz cultural luso-brasileira e colonos de descendência italiana e polonesa, tendo aproximadamente 16 famílias. A vila rural de Guaragi

³⁰ Migraram da Rússia para a China quando “foram expulsos da Bielo-Rússia durante a fase da coletivização de Stalin nos anos 20” (CHEMIN et al., 2002, p. 43), estabelecendo-se na Manchúria, uma vasta região ao leste da Ásia. Sofrendo novas perseguições políticas novamente migraram, alguns foram para o Canadá, Estados Unidos, Filipinas e Hong Kong (estes vieram para o Brasil) (WALDMANN, 1992). No Brasil reemigraram de uma fazenda do município paranaense de Castro, onde não obtiveram boas condições de vida apesar de receberem auxílios governamentais durante um ano e por intermédio do representante da ONU, efetivaram a compra das terras de propriedade de David Hilgemberg em Ponta Grossa, onde se estabeleceram em parte das terras que pertenceram a Fazenda Santa Cruz (WALDMANN, 1992).

³¹ Certificada e autoreconhecida como remanescente de quilombolas pela Fundação Cultural Palmares em 18 de julho de 2005 (FCP, 2005).

dista a 08 quilômetros da sede do distrito de Guaragi, com acesso pela rodovia PR-438. A construção de 35 casas efetivou-se pela Companhia de Habitação do Estado do Paraná/COHAPAR em 1997. Os sujeitos são descendentes de habitantes de antigos faxinais e comunidades rurais da região (alemães, italianos e poloneses), trabalham principalmente com a agricultura familiar de subsistência (MICELI, 2005).

Na zona rural do município de Palmeira estão: colônia do Lago, colônia Quero-Quero e colônia Witmarsum. Em 1878, alemães do Baixo Volga, na Rússia, ocuparam áreas em Palmeira e estruturaram a colônia do Lago a aproximadamente 15 quilômetros de Santa Cruz, na PR-151, ocupando os dois lados da rodovia. As 70 famílias desenvolvem atividades agrícolas (trigo e milho) e a bovinocultura de leite. Há pequenos agricultores, grandes fazendeiros e trabalhadores agrícolas em fazendas vizinha (HARTUNG, 2000). A colônia Quero-Quero, formada 70 famílias de imigrantes e descendentes de russo-alemães que habitavam áreas do médio e inferior do rio Volga³², estruturou-se em 1878. Os russo-alemães de Quero-Quero desenvolvem atividades leiteiras há cerca de vinte anos, com o cultivo de pequenas lavouras de milho, feijão, mandioca, arroz, centeio e atividades de horticultura, com a produção de alimentos básicos e a prática da suinocultura para o consumo (HORNES, 1999).

A colônia Witmarsum, localiza-se a 22 quilômetros da sede do município de Palmeira, com acesso pela BR-277 e BR-376. A colônia se formou após a reemigração de algumas famílias que pertenciam a um grupo de russo-alemães instalado em 1930 a oeste do município de Ibirama/SC, atual município de Witmarsum/SC. Alguns desses russo-alemães se mudaram para a região de Palmeira, em 1951, com a compra da fazenda Cancela, uma antiga fazenda de criação de gado das raças Vacum e Muar (tropeirismo). Dos 2.000 moradores, 1.200 são descendentes de russo-alemães menonitas³³ e vivem atualmente da pecuária leiteira, das culturas de soja e milho, da avicultura e do turismo (WITMARSUM, 2001).

Para compreender a construção social quilombola esta pesquisa se propõe a utilizar a junção do método de comparação com a projeção espacial da região/regionalização visando estabelecer a **diferenciação espacial**. A experiência social quilombola acompanha a proposta

³² A migração da Alemanha para a Rússia ocorreu no período de 1764 a 1767, a convite da imperatriz russa Catarina II para a colonização de terras. Devido às más condições de vida reemigraram no ano de 1874, para países como Canadá, Estados Unidos (Califórnia e Dakota), Argentina e Brasil (Paraná) (HORNES, 1999).

³³ Grupo de denominação cristã, descendente diretamente do movimento anabatista, originado na Europa, século XVI, mesma época da Reforma. Perseguidos e combatidos em detrimento da crença religiosa, na Suíça, Holanda e Alemanha, migraram para a Prússia. E em fins do século XVIII, a convite da Czarina Catarina da Rússia, eles migraram para o sul do país (atualmente Ucrânia), permanecendo neste espaço durante 150 anos, cultivando as estepes da Sibéria às margens do rio Volga e campos da Criméia. Porém, com a Revolução Bolchevique de 1917, foram novamente alvo de perseguições e muitos foram assassinados, entre os que conseguiram fugir, muitos vieram para o Brasil, instalando-se em colônias (WITMARSUM, 2001; SIEMENS, 2010).

de uma abordagem comparativa para estudos regionais, perspectiva na qual o pesquisador observa e reflete sobre a ação do sujeito quilombola como agente autônomo para recortar o espaço pelas suas práticas sociais. Essas práticas, pró ou contra os processos globalizadores, produzem e valorizam as diferenças (incluindo as desigualdades).

A abordagem “arte-fato” (metodologia de análise e prática social) configura o recorte do espaço em múltiplas escalas, não ficando presa a projeção entre o local e o nacional, pois dependendo do contexto, diferentes escalas são acionadas como articuladoras da coesão e/ou relativa coerência regional. Trata-se de uma abordagem mais realista, pois a regionalização aparece como realidade social e histórica construída permanentemente. A regionalização como fato ou evidência empírica a ser reconhecida pelo pesquisador permite o entendimento de partes do espaço geográfico em torno de fenômenos sociais efetivos, tanto no sentido mais objetivo quanto subjetivo. Projeta-se a concepção de regionalização como ação efetiva da multiplicidade de sujeitos sociais (e de processos naturais). Seu caráter relacional e fenomênico em relação ao espaço extrapola a dimensão material, tão frequentemente priorizada, estendendo-se pela ação cotidiana dos sujeitos sociais (HAESBAERT, 2010a).

O sentido genérico de recorte ou parcela de espaço cuja coerência ou unidade é dada apenas pelo critério adotado pelo pesquisador envolve uma construção mentalmente focada, mas nem sempre concretamente sustentada. Por isso, não se adotam parâmetros de comparabilidade, mas a observação-participante do próprio fenômeno da interação social quilombola. Tem-se a diferenciação espacial que se manifesta nos próprios acontecimentos sociais da experiência cotidiana por serem estes os verdadeiros promotores da efetivação dos fluxos espaciais.

O geógrafo Rogério Haesbaert (2010b) atenta para as articulações regionais do espaço, que podem se manifestar não apenas na tradicional forma zonal, geralmente contínua, porventura adotada pelo discurso hegemônico do Estado (região apenas como metodologia). Ele, entretanto, salienta as redes, inseridas em uma lógica descontínua de articulação espacial, que podem partir de dinâmicas sociais complexas que, de alguma forma, procuram articular múltiplas formas de interação face a face.

Defendendo que a resistência quilombola projeta a dimensão espacial das redes sociais, propõe-se como tese da presente pesquisa que sujeitos sociais, como os quilombolas, envolvidos em contatos contínuos de múltiplos laços com sujeitos e instituições externas, expressam seus processos regionalizadores no enquadramento da experiência vivida e das interações sociais pelo comportamento na ordem/desordem social. Desse modo, tem-se como objetivo da Tese **comparar os quadros da experiência cotidiana de interação social dos**

quilombolas das comunidades paranaenses de São João e Santa Cruz, revelando suas articulações espaciais.

Projetando a relação contínua entre conexão e fragmentação, pode-se justificar a fragilidade de recortes espaciais permanentes, com estabilidade, coesão e fechamento, como vem sendo proposto pela política de Estado e por algumas pesquisas científicas. A singularidade e a homogeneidade – tradição –, fogem do enquadramento de elementos sociais apontados pelas recentes pesquisas desenvolvidas em tais comunidades quilombolas e tornam necessário um repensar sobre a condensação social como fruto de novas intervenções de sociabilidade que se expandem para além da comunidade e estão por trás do surgimento dos processos regionalizadores.

A concepção da comparação para os estudos regionais que se apoia no agrupamento de objetos por semelhanças de propriedades ou subdivisão por diferenças reduz-se, assim, a um mero instrumental metodológico que omite a autonomia dos espaços de vida. Portanto, fugindo desta cimentação, a presente pesquisa se propõe a pensar os processos de regionalização como dinâmicas efetivamente vividas e produzidas pelos sujeitos sociais. Isso justifica a escolha de eventos e/ou ajuntamentos sociais como maneira de apreender as vivências quilombolas. Incorporar o espaço como uma dimensão social rompe a concepção de que se trata de um espaço separado ou separável dos sujeitos que o constroem. A regionalização deve estar sempre articulada a uma análise centrada na ação dos sujeitos que produzem o espaço e na interação que eles estabelecem uns com os outros. Respeitar-se-á, desta forma, a dinamicidade dos espaços de vida.

Os sujeitos sociais quilombolas efetivam situações sociais próprias de interação. Presumivelmente, torna-se necessário buscar a “definição da situação”, cuja elaboração ocorre, segundo Goffman (2012), de acordo com os princípios de organização que governam os acontecimentos. Portanto, se procurará apontar as ordens e desordens³⁴ que, uma vez observadas, permitem produzir o “mundo social” de um determinado tipo. O mundo da experiência social cotidiana revela uma perspectiva situacional, ou seja, uma preocupação em compreender os acontecimentos e seus quadros/enquadramentos de referência (elementos básicos capazes de identificar a organização da experiência social).

Comparar os processos regionalizadores quilombolas pelo enquadramento da experiência social dos sujeitos de São João e Santa Cruz revelando a diferença de articulação espacial permitirá revelar a condensação social a partir da apreensão conjunta de seus

³⁴ Ver conceitualização no capítulo 3.

respectivos quadros de referência social. Estes se constituem em elemento central de sua cultura, a soma total de forças e agentes que se reconhecem e interagem por compartilharem de um mesmo quadro social (GOFFMAN, 2012).

Por fim, pode-se afirmar que a experiência vivida, as interações e redes sociais atuais, em muitos casos, não se enquadram às unidades regionais apontadas pelas ações político-administrativas. A preocupação com esta questão condiz ao redirecionamento das ações políticas contemplando as realidades sem restringir a autonomia dos espaços de vida quilombolas.

Os processos de regionalização são próprios de um determinado momento de articulação dos sujeitos sociais, quando estes buscam produzir, gerir, representar e abrir seu espaço em função de seus próprios interesses. Conforme Sluzki (1997), os contextos culturais e subculturais em que os sujeitos se inserem sustentam e fazem parte do universo relacional do sujeito.

A junção da perspectiva do regional aos estudos comparados permite avançar tanto nas proposições levantadas por Haesbaert (2010a) para os processos de regionalização, quanto na análise comparativa. O sujeito quilombola como agente da ação concreta é primeiramente um sujeito social que se projeta sobre a ordem/desordem em que está conectado. Uma vez que se articulam espaços tanto para manter uma ordem como para subvertê-la, porém para subvertê-la é necessário primeiro desarticular a antiga ordem.

Os estudos comparados possibilitam também justapor os deslocamentos intensos e recorrentes extracomunidade, que podem apontar elementos e locais externos necessários para as manifestações cotidianas das práticas sociais dos sujeitos investigados, cujas comunidades se localizam a uma distância de aproximadamente 300 quilômetros. A dinamicidade espacial que se procurará apreender nessas comunidades quilombolas é fruto, segundo Massey (2004), da existência de trajetórias que têm pelo menos algum grau de autonomia uma em relação às outras. Desta forma, elas não são simplesmente alinháveis em uma história linear. Diante disso, se percebe uma conexão entre a espacialização e a possibilidade de histórias diferentes – a existência de alteridade.

Para as comunidades quilombolas, a questão que se apresenta não é simplesmente a do direito de ir e vir ou permanecer, mas o direito de soberanamente decidirem/pactuarem a permanecer ou a se deslocar (PORTO-GONÇALVES, 2002). Aponta-se para um horizonte das “regionalizações cotidianas” (WERLEN, 2000) avançando aos espaços banais (SAHR, 2009) que de alguma forma constroem as relações sociais como estratégias de vida. Logo, ter-se-á a construção de um diálogo sintético entre vivência e ciência.

As regionalizações praticadas cotidianamente pelos quilombolas revelam-se por meio das conexões/desconexões, ordem/desordem, encontros/desencontros, espaços contínuos/descontínuos, espaços próximos/distantes, eventos sociais/ajuntamentos, ou seja, formas de vida encaixadas nas relações sociais em rede. Os deslocamentos dos quilombolas de São João efetivam-se com intensidade para municípios paulistas (próximos e distantes) e dos quilombolas de Santa Cruz para comunidades étnicas e bairros vizinhos do município de Ponta Grossa-PR.

Buscando sistematizar as reflexões empreendidas a partir da problemática de pesquisa aqui levantada, a tese se estrutura em três capítulos. O primeiro se destina à discussão metodológica dos estudos comparados³⁵, cuja abordagem direciona-se para a tentativa de aproximação aos “mundos vividos” apontada por Sahr (2009). Nele se propõem a alternativa de junção do método da comparação ao regional. Cria-se, desta forma, um viés para os estudos comparados regionais sob a ótica da abordagem de regionalização de Werlen (2000) e Haesbaert (2010a), que partem do sujeito social e descentralizam-se do espaço. Assim, conforme Haesbaert (2010a) analisa-se as regionalizações pela diferenciação espacial, isto é, a articulação (conexão/desconexão) dos sujeitos em determinado momento de vida.

O primeiro capítulo desmembra-se em quatro subcapítulos, um apresenta a abordagem do método comparativo construída pelos cientistas políticos, cientistas sociais e historiadores. Outro traz algumas reflexões do uso do método comparativo pelos geógrafos dentro da “Geografia Comparada”. O penúltimo defende a comparação pelo regional, deixando de lado elementos, indicadores e parâmetros classificatórios, buscando transpor o espaço como um quadro de referência de componentes físicos, para enquadrar a expressividade do sujeito na articulação/desarticulação deste pela sua experiência cotidiana em práticas sociais com outros sujeitos. E o último detalha a metodologia e práticas de contato e coleta de informações aplicadas durante o trabalho de campo junto aos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz.

O segundo capítulo apresenta uma reflexão sobre a experiência social cotidiana dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz. Desse modo, o primeiro subcapítulo traz uma aproximação, na perspectiva da minha observação-participante enquanto pesquisadora, aos principais elementos dos quadros sociais presenciados nas ocasiões sociais experienciadas entre quilombolas e outros sujeitos sociais (quilombolas e/ou não-quilombolas) em espaços de encontro e desencontro. O segundo subcapítulo fundamenta-se no trato comportamental

³⁵ A discussão presenteia apenas autores que de fato tenham construído reflexões teóricas sobre o método comparativo e não apenas o tenham utilizado como metodologia empírica em seus estudos de caso.

(ordem/desordem) dos sujeitos quilombolas e na condução dos relacionamentos sociais durante a interação face a face (ocasiões sociais e ajuntamentos) com outros sujeitos.

O terceiro e último capítulo da tese propõe evidenciar a condensação social quilombola através de sua articulação em rede com sujeitos sociais externos (quilombolas e não-quilombolas). Considerando o sujeito social como unidade de formação das redes sociais, torna-se possível o estudo das relações dos sujeitos quilombolas em suas articulações espaciais, ou seja, destes inseridos no sistema/meio social amplo. Rompe-se, assim, com a ideia de isolamento dos grupos. O primeiro subcapítulo projeta-se sobre a teoria das redes sociais na apreensão dos elos quilombolas diante do trato comportamental. O segundo subcapítulo traz a influência dos vínculos institucionais também como reorganizadores de modelos de vida cotidiana. O terceiro subcapítulo revela, dentro dos quadros de relacionamentos sociais quilombolas, as estratégias que controlam e ampliam os fluxos sociais por espaços contínuos/próximos e descontínuos/distantes e, por fim, edificam os processos de “regionalizações cotidianas” dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz.

CAPÍTULO 1 – A DIFERENCIAÇÃO REGIONAL EM ESTUDOS COMPARADOS

Sujeitos sociais como os quilombolas revelam, segundo Haesbaert (2010a), uma regionalização que se desdobra a partir do momento em que, dotados de voz e visibilidade, são providos também do poder de mapearem, representarem e articularem efetivamente seus espaços, até então considerados excluídos e/ou vazios. Pensando na visibilidade que as ações governamentais – nacionais a partir de 2003³⁶ e estaduais, no Paraná a partir de 2005³⁷ – estimulam a estes sujeitos, propõe-se aqui a observação e reflexão desse fenômeno, direcionando-as para o sujeito quilombola que regionaliza-se (“a partir de baixo”) cotidianamente, projetando novas articulações (tanto intra como inter) que há muito justapõem-se como estratégias de resistência e autonomia dos seus espaços de vida.

Para uma possível investigação comparativa da realidade da construção social quilombola em duas comunidades do estado do Paraná, faz-se necessário neste capítulo a proposição de uma releitura do método comparativo em sua junção com o regional. Pois, sabendo-se que ao se comparar implicitamente e com frequência de maneira inconsciente na vida cotidiana, destaca-se a importância da comparação regional. Compara-se, nesta pesquisa, não apenas pela escolha pura e simples de dois ou mais entes geográficos similares – levando às regiões políticas e territorialmente estabelecidas do Vale do Ribeira e Campos Gerais em que estariam inseridas as respectivas comunidades –, mas na imbricação do artifício metodológico e fato concreto (vivido).

Logo, a análise comparativa aqui não representa uma técnica de levantamento e classificação de dados empíricos. Trata-se de uma perspectiva de análise social, que permite romper com a singularidade dos eventos (única narrativa) para enaltecer as distintas combinações que ocorrem pela ação concreta dos diversos sujeitos (simultaneidade de trajetórias) que de fato constroem a diferenciação espacial.

Assumindo uma regionalização articulada em uma análise social centrada na ação dos sujeitos que produzem o espaço e na interação que eles estabelecem cotidianamente, tem-se como objetivo deste capítulo fundamentar a escolha teórica pelos estudos comparados

³⁶ Publicação do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

³⁷ A criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) junto ao governo do Estado do Paraná deu-se pela Resolução Conjunta 01/2005 que reuniu secretarias visando o levantamento básico em campo das comunidades quilombolas do estado. Posteriormente ampliou suas ações com a investigação dos principais eixos de carência para a construção de uma política de estado para estas.

regionais, contrapondo tal escolha as discussões teórico-metodológicas de distintas abordagens comparativas na ciência política, sociologia e história³⁸. Tais estudiosos se enquadram em três categorias, aqueles que defendem a comparação pela busca das semelhanças, pelo realce das diferenças ou por ambas (BRANDÃO, 2012).

Projeta-se uma reflexão sobre a passagem da mera descrição da Geografia Geral para o surgimento da “Geografia Comparada” na classificação de amplas áreas. Intenta-se fugir de abarcar a realidade em uma leitura generalizante de que a região/regionalização já está determinada e estabilizada, assim como, a perspectiva de que todos os espaços são da mesma forma articulados. Desta forma, ao método comparativo inclui-se o viés regional de caráter geográfico proposto pela perspectiva dos processos de regionalização de Haesbaert (2010a). Neste a região adquire um papel duplo, como “arte-fato”, ou seja, ela é tomada na imbricação entre “artifício” (analítico) e “fato” (realidade efetivamente construída e/ou vivida). Portanto, propõem-se o recorte comparativo pelas “regionalizações cotidianas” dos sujeitos sociais.

Faz-se ainda uma junção entre a ideia dos estudos regionais comparados e as regionalizações cotidianas pela “diferenciação espacial” projetada na existência da condensação social enquanto distintas práticas e comportamentos sociais com outros sujeitos externos na articulação de espaços (próximos/distantes, contínuos/descontínuos).

A análise comparativa perpassa a perspectiva dos cientistas políticos que buscaram o controle das hipóteses generalizantes criando modelos de regularidades pela exaltação das semelhanças, diferenças ou ambas para os casos estudados. Já os sociólogos, esses tenderam a um maior aprofundamento da aplicabilidade da metodologia comparativa. Além de enaltecer semelhanças, diferenças ou ambas, visaram também às causas e efeitos que as estruturavam. Marc Bloch (1993 [1924])³⁹, o grande expoente no uso do método comparativo entre os historiadores, evidenciava a unicidade dos objetos comparados e dos caracteres específicos, mas declarava também, ao mesmo tempo, a necessidade de haver uma clara semelhança entre os fatos observados e alguma dessemelhança entre o ambiente em que eles ocorrem. A “Geografia Comparada” de Ritter⁴⁰ (1865 citado por ALVES; NETO, 2009) destacava a classificação de amplas áreas através de suas similitudes. Sua metodologia foi influenciada pelo

³⁸ Deve-se lembrar que as abordagens integram ciências e correntes teóricas distintas, que pouco ou não permitem um diálogo teórico, mas atinge o intuito de dar um pequeno passo a construção do estado da arte das reflexões teórico-metodológicas do método comparativo.

³⁹ BLOCH, M. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de Synthèse Historique**. 6: 15-50, 1924.

⁴⁰ RITTER, Karl. **Comparative geography**. Tradução William L. Gage. Filadélfia: J. B. Lippincott & CO, 1865.

estudo da anatomia comparativa, discernindo formas semelhantes, simetrias, analogias, em homologias formais curtas.

Buscando uma breve releitura dos clássicos apresentados, constrói-se para essa pesquisa uma perspectiva de estudo regional comparado assentada na questão de comparar não por parâmetros de similaridade ou discordância (categorias classificatórias ou funcionais), mas pela análise da experiência que se sustenta pelas redes sociais e empreende fluxos por espaços/escalas até então desconsiderados. Os quilombolas de São João e Santa Cruz, efetivamente envolvidos com o seu meio social (para além das comunidades) promovem as distintas combinações dos eventos sociais, e é a especificidade dessa combinação que faz a diferença.

1.1 Estudos Comparados: a abordagem política, sociológica e histórica para o método comparativo

Os Estudos Comparados apresentam distintas abordagens e correntes teóricas, que muitas vezes não dialogam. Todavia, pensando em um primeiro passo para a organização do estado da arte destes, agrupou-se a bibliografia aqui levantada em três eixos: ciência política, sociologia e história. Esses estudos ocorreram, entretanto, muitas vezes de forma paralela e/ou articulada.

a) Cientistas Políticos

A partir da década de 50 do século XX, a abordagem de estudos comparativos dentro da ciência política transformou-se diante da conjuntura internacional visando conhecer melhor a política de outros países. A rápida expansão de estudos comparativos sob o viés internacional no final da década de 60 e início da década 70 criou a tendência para a análise de poucos casos. Estes estudos estavam vinculados, em parte, a fenômenos macropolíticos, como as revoluções, os regimes políticos nacionais e a evolução dos Estados-nações (GONZALEZ, 2008). Na contemporaneidade, o método comparativo na ciência política aplica-se a busca por similaridades, diferenças ou ambas.

Para Giovanni Sartori (1994), cientista político, usa-se o método comparativo para encontrar semelhanças e diferenças, o que pode ser feito pelo uso da classificação, na qual as categorias devem ser mutuamente excludentes. As estratégias comparativas primam pelos sistemas mais semelhantes ou os sistemas mais diferentes.

Diante disso, Sartori (1994) destaca que “[...] la comparación es un método de control de nuestras generalizaciones [...] o leyes del tipo si entonces [...]” (p. 29) em que o problema surge das exceções, especificando as condições necessárias. Sendo que “el procedimiento de control es el aspecto más importante y distintivo de la comparación” (p. 25). Para ele, “comparar es confrontar una cosa con otra” (p. 31) e implica “[...] asimilar y diferenciar en los límites” (p. 35), destacando as características e propiedades compartidas ou não compartilhadas por entidades. O método serve para controlar (verificar ou não) se uma generalização (regularidade) corresponde com os casos a que se aplica. A comparação faz-se necessária, segundo Sartori (1994), para situar e aprender com as experiências dos outros, e para se alcançar termos de modelação e melhores explicações. Assim, é o controle que nos obriga a comparar, isto é, controlar comparando.

Neste sentido, conforme Sartori (1994), é preciso estabelecer que uma coisa é claramente comparada a outra em algum aspecto (propriedades e características). Adota-se a melhor estratégia comparativa, ora realçando as similitudes, ora as diferenças. Presta-se atenção nas diferenças em contextos similares ou busca-se analogias em sistemas diferentes. Logo, para o autor, “si comparar no tiene una razón de ser especial, un objetivo específico (además del objetivo general de explicar), entonces se puede afirmar que no existe en sentido propio, una metodología de la comparación, un método comparado” (p. 33).

Assim como o método experimental, estatístico e o histórico, o método comparado é uma técnica de verificação das ciências humanas (SARTORI, 1994). Contudo, Lijphart (1971), outro cientista político, propõe que o método comparativo possa ser utilizado pelo método experimental, estatístico, e de caso, no estabelecimento empírico de proposições gerais diante da identificação de semelhanças entre os casos analisados. Tal método destina-se a descobrir relações empíricas entre as variáveis. Para ele, o método comparativo e o estudo de caso estão intimamente relacionados, no entanto, este último concentra-se em um único caso, podendo ser analisado de forma intensiva. Todavia, como a ciência é uma atividade generalizante, o estudo de um único caso pode não constituir nem a base para uma generalização válida, nem o terreno para refutar uma generalização estabelecida.

Já a análise comparativa, segundo Lijphart (1971), deve concentrar-se sobre os casos comparáveis – em um equivalente de mais que dois e menos que vinte – pelas semelhanças em um elevado número de importantes características (variáveis). Permite-se, assim, o estabelecimento de relações entre algumas delas, convergindo nas variáveis-chave (importância real), enquanto muitas outras variáveis são controladas, bem como o alcance de hipóteses mais precisas e localizadas.

Para Morlino (1994), quando o número de casos for maior, se passa de uma comparação predominantemente qualitativa para uma predominantemente quantitativa. Neste contexto, tem-se que “[...] la comparación se organice a través de una matriz de datos (cuantitativos o cualitativos) que permita especificar con mayor rigor tanto las dimensiones temporal y espacial elegidas como las propiedades y las variables [...]” (s/p). Todavia, a escolha dos casos está relacionada tanto com as variáveis e os fatores considerados comuns e diferentes, quanto à dimensão longitudinal. Tem-se uma comparação sincrônica quando se tem diferentes casos no mesmo momento, ou diacrônica, quando se tem o mesmo caso em momentos distintos e sucessivos. Dessa forma, pode-se examinar a mutação dos fenômenos no tempo através de uma aproximação de distintos momentos.

No mesmo sentido, Bartolini (1994) assegura que o principal objetivo da comparação na ciência política é estabelecer regularidades nos acontecimentos políticos da humanidade e elaborar proposições teórico-empíricas possíveis de contestação e capazes de relacionar e explicar as regularidades. Para tanto se desenvolve uma investigação transversal do tipo diacrônico, cujo ponto central é observar a evolução dos fenômenos no tempo (justaposição de momentos).

Morlino (1994), anteriormente citado, coloca que “[...] la comparación es siempre particularmente útil para alcanzar los objetivos de estudio y de investigación que nos planteamos” (p. 14), permite discernir semelhanças e diferenças entre um caso e outro(s) e o aprofundamento nas diferenças. Sendo que, “[...] lo que mejor caracteriza a la comparación es la posibilidad de controlar la hipótesis formuladas [...]”, ou seja, “[...] sólo la comparación nos permite defender una hipótesis más que otra, gracias al control de más casos”. Portanto, aceita-se primeiramente todas as hipóteses para posteriormente, com o apoio empírico dado pelo controle do(s) outro(s) caso(s), emergir a hipótese mais adequada e preferível. Logo, a comparação define propriedades, atributos, assim como, classifica para identificar as variações empíricas do fenômeno em diferentes realidades.

Panbianco (1994), com uma abordagem dentro do método hipotético-dedutivo, também defende a comparação como principal instrumento disponível de controle empírico das hipóteses generalizantes. Entre os estudos, destaca três grandes grupos: ideográficos (empíricos), teóricos e comparatistas. Este último estando relacionado com os estudos de caso com fins empíricos, cuja teoria oferece modelos, generalizações e quadros teóricos.

A comparação, segundo Panbianco (1994), permite explicações causais, identificando os seus mecanismos. Sendo que, a explicação adequada significa individualizar, com o auxílio de generalizações, um conjunto de condições causais e a reconstrução de suas

inter-relações. As explicações locais, identificando o mecanismo causal que está por trás do específico fenômeno que se examina, levam ao controle das hipóteses generalizantes.

Dentro da comparação, conforme Panebianco (1994), há duas tipificações: a estatística e a histórica. A primeira se limita a comparar hipóteses de alcance geral (causas e efeitos), ou seja, variações no primeiro determinam variações no segundo. Já a segunda tende a explicação genética pela elaboração de hipóteses e controle mediante os mecanismos causais temporalmente discretos das diversidades históricas confrontadas com outros casos.

Diante das abordagens citadas anteriormente, tem-se que os cientistas políticos, cada um na individualidade de suas perspectivas, ora primando as diferenças ora as semelhanças ou os que defendem ambas, convergem para o método comparativo como uma fundamentação teórico-empírico que leva a generalização e a modelação, ou seja, ao controle das hipóteses e proposições gerais. Essa tendência vai de encontro com o destaque dado aos processos globalizadores da atualidade, em que se tem a propagação crescente da homogeneização (capitalista globalizadora). Tal perspectiva, concordando com a abordagem de Haesbaert (2010a), conduzirá à padronização do próprio espaço geográfico, impedindo ou dificultando o reconhecimento das distintas combinações dos fenômenos regionais em um mundo cada vez mais unificado pelas redes (fluxos capitalistas) de uma sociedade culturalmente mundializada.

b) Cientistas Sociais

O método comparativo no final dos anos 60 do século XX passa a ser destacado pelos sociólogos como um método geral aplicável à ciência ou às ciências sociais. Para eles este se encontrava estreitamente relacionado à própria constituição da sociologia enquanto campo específico do conhecimento, permitindo que ela se distanciasse das outras ciências sociais, demarcando seu terreno próprio de atuação. Com formas distintas de apreensão do mesmo, utilizaram-no como instrumento de explicação e generalização (SCHNEIDER; SCHMITT, 1998).

Neste contexto, conforme Durkheim (2007 [1894])⁴¹, tem-se que “a sociologia comparada não é um ramo particular da sociologia; é a sociologia mesma, na medida em que ela deixa de ser puramente descritiva e aspira a explicar os fatos” (p. 142). Pois para ele, não se deveria ignorar o real parentesco das coisas e sua respectiva natureza, já que só se explica comparando. Assim, uma investigação científica só poderia atingir seu objetivo se referindo a fatos comparáveis, tendo maior probabilidade de êxito quanto mais reunisse todos àqueles que

⁴¹ Durkheim, E. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Payot, 1894.

pudessem ser utilmente comparados. Sustenta-se que seria necessário entender os fatos a partir de suas funcionalidades no sistema social. A explicação sociológica pelo “funcionalismo” implica em conceber a sociedade como um sistema integrado por unidades, cujo funcionamento associa-se ao atendimento de certas necessidades sistêmicas.

Smelser (2002), nesta mesma perspectiva, acredita que toda linguagem é comparativa e toda a descrição e explicação é comparativa, não importa o quanto se queira enobrecer com singularidade, individualidade ou idiosincrasia. Logo, a análise comparativa passa a significar a descrição e explicação de semelhanças e diferenças (principalmente diferenças) de condições ou resultados entre as unidades sociais de grande escala, como regiões, nações, sociedades e culturas. A regra principal é fazer várias medidas para a mesma coisa, sistematizando o contexto de comparações, tanto no que diz respeito à seleção de índices comparativos (medições), quanto à explicação comparativa das semelhanças e diferenças.

A comparação para Durkheim (2007), vai além de uma técnica de trabalho utilizada para fazer analogias entre os fatos, estabelecendo diferenças e semelhanças, mas é através dela que se pode demonstrar que a cada efeito tem-se uma causa correspondente.

Na obra “Suicídio”, Durkheim (2000 [1897])⁴² aplicou o método comparativo para destacar a existência de uma tipificação para o fenômeno do suicídio. Para isso fez uso das variáveis: situação social, gênero, estado civil, religião, consumo de álcool e nacionalidade, complementando-as com o método estatístico, isolando o fenômeno social e representando-o através das taxas quantitativas. Pois, de acordo com o autor, é preciso comparar não variações isoladas, mas séries de variações (mesma sociedade, sociedades diferentes ou vários povos da mesma espécie) regularmente constituídas, cujos termos se ligam uns aos outros por uma gradação tão contínua quanto possível.

Por isso, Durkheim (2007) aponta apenas um meio de demonstrar que um fenômeno é causa de outro, ou seja, comparando os casos em que se fazem presentes ou ausentes e examinando as variações que se apresentam nessas diferentes combinações de circunstâncias de forma a testemunhar que um depende do outro. Quando não se produz os fatos, por eles escaparem da ação do operador, se procura uma aproximação de sua produção espontânea, empregando o método comparativo. Este deve associar-se ao princípio de causalidade retratando que “a um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa” (p. 131). Portanto, se há mais de uma causa para um fenômeno social é porque se tem diversas espécies deste.

⁴² Durkheim, E. **Le Suicide**. Étude de sociologie. Paris: Payot, 1897.

Os fatos sociais, conforme Durkheim (2007), são diferentes e sofrem variações, possuindo, no entanto, causalidades comuns. As relações de causalidade constituem a essência dos fatos sociais, pois as conexões causais fundamentais se desvendam a partir das relações sociais por elas próprias engendradas, e, muitas vezes, não perceptíveis a “olho nu”. Logo, no estudo dos fatos sociais deve-se procurar revelar suas causas, orientando-se a partir dos efeitos por elas produzidos. Ao contrário de Durkheim, o método comparativo proposto por Weber⁴³ (1916 citado por SCHNEIDER; SCHMITT, 1998) não se baseia no paralelismo existente entre variáveis ou séries de variáveis, mas na comparação entre casos históricos, tomados em sua diversidade e singularidade.

Weber (1999 [1916]) defendia que a sociologia deveria explicar o significado subjetivo das ações humanas, e não apenas postular leis e regras supostamente universais e objetivas, como os positivistas faziam. Portanto, pode-se dizer que o objetivo da pesquisa social não é um ente neutro, objetivo e passivo, já que os grupos e sujeitos sociais usam a mesma linguagem do cientista e podem alterar suas ações em função do que o sociólogo escreve sobre eles.

Os estudos posteriores sobre ética econômica das religiões mundiais tentaram uma visão geral das relações entre as mais importantes religiões, a vida econômica e a estratificação social de seu meio, para seguir ambas as relações causais até onde fosse necessário para achar pontos de comparação com o desenvolvimento ocidental (WEBER, 1999). Só desse modo se poderia tentar uma avaliação causal daqueles elementos da ética econômica das religiões ocidentais que as diferenciavam de outras, na esperança de obter ao menos um grau tolerável de aproximação.

Para Weber (1999) uma das primeiras tarefas da investigação sociológica e histórica deve ser a análise de todas as influências e relações causais que possam ser explicadas satisfatoriamente em termos de reações ao meio ambiente. A diferenciação pela generalização permite observações, tanto às peculiaridades do fenômeno do qual se busca uma explicação histórica, quanto ao sentido em que tal explicação é possível dentro dos limites dessas investigações.

Também em oposição a abordagem de Durkheim, duas sociólogas – Skopcol e Somers (1980) –, destacam a importância do método comparativo no controle das hipóteses, indo de encontro com a abordagem dos cientistas políticos. Para isso, confrontam contextos distintos, produzindo uma investigação por contraste de contextos, ressaltando o significado das

⁴³ WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1916.

diferenças entre contextos (inclusive históricos). Para elas, uma investigação efetivamente comparativa pode ser sensível a diversidade de contexto e a comparação sistemática de poucos casos pode produzir bons resultados.

Assim, Skopcol e Somers (1980), na perspectiva do estruturalismo, ao abordar o método comparativo no estudo macrossocial utilizaram o termo “história comparada”, pois acreditavam que o olhar da mudança da vida social (dinâmicas sociais e transformações epocais das culturas e estruturas sociais) estaria direcionado para as trajetórias históricas, isto é, a justaposição de casos históricos. Com uma abordagem comparativa universalizadora, intencionada a encontrar os elementos comuns a todos os casos examinados, postulavam uma unicidade dos processos históricos. Logo, empenharam-se em buscar similitudes nos processos históricos relacionados às grandes revoluções.

A análise comparativa para Skopcol e Somers (1980) pode se dar sob três abordagens. A primeira denomina-se “demonstração paralela de teoria”, a qual busca por dados, hipóteses ou teorias evidenciar os argumentos teóricos que se aplicam a uma série de casos históricos. O ponto de comparação é a afirmação de uma similaridade entre os casos, iluminando-os em termos da aplicação comum dos argumentos teóricos globais como conceitos, categorias ou modelo concreto. A segunda é o “contraste dos contextos”, em que se tem a comparação de dois ou mais casos em si, buscando pôr em evidência as suas diferenças recíprocas. Para tanto, traz-se as características únicas de cada caso particular, mostrando que estas afetam o funcionamento dos processos sociais supostamente gerais (leva a um holismo descritivo). Os contrastes (diferenças) se dão a partir de referências a grandes temas ou conceitos do tipo ideal.

E a terceira é a “análise macro-analítica”, cuja finalidade é fazer inferências causais sobre as estruturas e os processos em macro-níveis, induzindo generalizações causais entre os casos estudados, em oposição ao destaque das características específicas de casos individuais. As justaposições de trajetórias históricas começam a sugerir hipóteses causais testáveis (SKOPCOL; SOMERS, 1980).

Em sua abordagem, Smelser (1965) também identificou três métodos de investigação: o método experimental, o estatístico e o comparativo. O método comparativo é frequentemente empregado na análise científica de dados históricos que não possam ser controlados experimentalmente (manipulação humana direta de situações, criando parâmetros e variáveis) e em que o número de causas é pequeno para permitir uma análise estatística (aplicação de técnicas matemáticas para a transformação de condições operativas em parâmetros). Este método faz-se necessário comparando sociedades (poucas em número), regiões, cidades, comunidades e outras unidades sociais ou sub-sociais.

No entanto, Smelser (1965) destaca dois tipos de método comparativo: a comparação de casos semelhantes e o método de replicação em diferentes níveis. A comparação de casos semelhantes permite tratar as condições comuns como parâmetros, no entanto, prossegue, isolando e examinando o funcionamento de outras variáveis (causas) que possam explicar as diferenças. Já o método da replicação em diferentes níveis de análise, prima pela associação entre as condições e o fenômeno a ser explicado, e entre unidades sociais. Essas condições, que são tratadas como parâmetros, devem estar baseadas em semelhanças e continuidades entre os níveis.

Portanto, diferentemente dos cientistas políticos que direcionam o uso do método comparativo entre o estabelecimento de semelhanças e diferenças para controlar as hipóteses generalizantes, os cientistas sociais empregam o método comparativo para além de analogias dos fatos, buscando a explicação dos mesmos, através de suas causas, efeitos, resultados e condições, destacando ou não similitudes e diversidades pelas variações nas diferentes combinações de circunstâncias. Logo, o método comparativo (estrutural ou funcional) dos cientistas sociais se aproxima da produção espontânea dos fatos sem impor proposições gerais ou modelações.

c) Historiadores

Enquanto as abordagens dos cientistas sociais e políticos, expostas anteriormente, revelam certa discrepância no emprego do método comparativo como instrumento para a explicação dos fatos pelas relações de causalidade (efeito-causa) ou pelo controle das hipóteses pelos casos em si, com suas similitudes e contrastes, tem-se ainda a perspectiva da história comparada de Marc Bloch e Marcel Detienne.

A abordagem de Marc Bloch surge pós-primeira Guerra Mundial na tentativa de quebrar com a velha historiografia nacionalista ancorada na moldura político-estatal monocentrada. Com o intuito de se abrir para o diálogo, essa abordagem rompe com o isolamento e contrapõe ao mero orgulho nacional um elemento de humanidade. Por fim, questiona a intolerância recíproca entre os homens e a necessidade de conhecimento dos vários povos do planeta (BARROS, 2007b).

O método comparativo desenvolvido por Bloch conduziu-se na busca para explicar as semelhanças e as diferenças que apresentavam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos (CARDOSO, 1979). Possibilitou ao observador afastar-se de seu próprio ponto de observação e ultrapassar o caráter individual e único de cada sociedade observada,

bem como, transpôs-se da descrição para a explicação de processos históricos, sistematizando assim conhecimentos (BUSTAMANTE; THEML, 2007).

Deste modo, o método de Bloch incidiu diante da escolha de uma ou mais origens sociais diferentes, dois ou mais fenômenos que se parecem à primeira vista, apresentando-lhes algumas analogias, condenando as curvas de suas evoluções e percebendo as semelhanças e diferenças, na medida do possível, de ambos. Portanto, para ele duas condições faziam-se necessárias para que houvesse, historicamente falando, a comparação (tempo/espaço), ou seja, uma clara semelhança entre os fatos observados e alguma dessemelhança entre o ambiente em que eles ocorrem (BLOCH, 1993).

A comparação, segundo Bloch (1993), poderia ocorrer entre sociedades separadas no tempo e no espaço por distâncias, mas com analogias, observadas em ambos os lados, entre este ou aquele fenômeno. Contudo, não haveria interinfluência entre ambas. Nas sociedades sincrônicas, próximas umas das outras no espaço, a analogia partiria de uma fonte de elementos mais comuns, devido ao fato destas exercerem influências recíprocas, destacando as semelhanças e diferenças. Cabe ainda salientar que “[...] a comparação não precisa relacionar necessariamente realidades nacionais distintas, podendo corresponder também a ambientes sociais distintos, que se pretenda comparar” (BARROS, 2007b, p. 14).

Segundo Cardoso (1979, p. 416), para Bloch o método comparativo “cumprido ao mesmo tempo, localizar as diferenças e buscar os fatores que as determinam, e fixar as regularidades manifestadas entre dois ou mais processos observados”. É preciso determinar, conforme Bloch (1993), que não somente dois objetos não são os mesmos, mas que os caracteres específicos são distintos. Portanto, eliminam-se as falsas semelhanças, que muitas vezes são apenas homônimos, ou seja, transplantes de um modelo válido para uma época ou espacialidade social para outro contexto histórico onde o modelo não tenha sentido real, correspondendo apenas a uma ficção estabelecida pelo próprio historiador.

Para Bloch (1993) a preferência direciona-se para a comparação de sociedades sincrônicas que guardam entre si relações interativas, e que juntas oferecem uma visão clara de um problema comum que as atravessa. Apesar de destacar dois aspectos como irredutíveis e imprescindíveis para os estudos de história comparada, isto é, de um lado certa similaridade dos fatos, e de outro, certas dessemelhanças nos ambientes em que esta similaridade ocorre, Targa (1991, p. 267) destaca que “a analogia, a semelhança, é o que nos aparece como o principal e inicial passo metodológico na proposição da análise comparativa de Bloch”.

Bustamante e Theml (2007) afirmam que a comparação para Bloch teria importantes funções, tais como, pesquisar e entender aspectos específicos e gerais de cada fenômeno e

auxiliar a compreender as “causas” e “origens” destes. Mas o diferencial de sua perspectiva está no uso do método comparativo em torno de problematizações específicas e não de curiosidades ou meras factuaisidades (BARROS, 2007a).

A proposta de Bloch (1993) aproxima-se da perspectiva de Durkheim e traz, segundo Bustamante e Theml (2007), um viés histórico mais amplo, comparando diferentes sociedades europeias, deixando de lado os estudos locais e regionalistas que caracterizavam a tradição historiográfica francesa. Contudo, a história comparada, na perspectiva de Bloch, atinha-se a espacialidades próximas e a uma mesma temporalidade, fundamentando-se em “comparar o comparável”, ou seja, preferencialmente sociedades vizinhas, de mesma natureza e coetâneas. Desse modo, Detienne (2004) acredita que Bloch tenha direcionado seus estudos para a lógica da “nação”, um comparar nacionalista que não visa sociedades que não seriam nacionais. Bloch repousou, portanto, sua comparação sobre certa similitude de fatos observados em meios diferentes, recusando comparações excessivamente vastas, cujas falsas semelhanças poderiam esconder diferenças importantes (BUSTAMANTE; THEML, 2007).

Block estaria, segundo Moraes (2009), fundamentado no surgimento da preocupação entre os historiadores de reconhecer as origens, os mitos e as peculiaridades das “nações”, obviamente, europeias. Logo, a história comparada teria rejeitado qualquer tipo de diálogo que produzisse saberes relacionais, já que estava excessivamente focada no nacionalismo. Portanto, não conseguiu ampliar o olhar histórico ao qual se propunha em suas pesquisas.

Ao comparar o caráter taumatúrgico⁴⁴ dos reis da França e Inglaterra em períodos subsequentes, Block chega a questionar se o grau de imbricação diante de instituições semelhantes em dois países vizinhos seria fruto da coincidência ou da interação. Com isso, direciona-se para um comparar tão somente do comparável (MORAES, 2009).

O método comparativo adotado por Bloch se distingue do proposto por Weber para as Ciências Sociais. Block (1993) confronta os traços comuns de um período com os de outros períodos para entender as ausências específicas, já Weber (1999) analisa aspectos parciais e selecionados das confrontações, mesmo que distantes temporalmente, a partir de “probabilidades típicas de acontecer” e eventualmente da formulação de tipos ideais. Assim, a abordagem de Weber envolve sociedades heterogêneas e/ou muito afastadas temporalmente, procurando desvelar o que é “peculiar” a cada e não operando na busca do “comum” a várias ou a todas as configurações históricas (BUSTAMANTE; THEML, 2007).

⁴⁴ Atribuíam aos reis o caráter sagrado pela possibilidade de curar enfermidades.

No início do século XX, com a fragilidade europeia pós-segunda Guerra Mundial paralela à descolonização afro-asiática, instala-se a fratura/fragmentação do mundo contemporâneo. Passa-se a questionar as fronteiras e referências tradicionais e surge uma desconfiança em relação à concepção evolucionista e progressista, originária do etnocentrismo da cultura ocidental (BUSTAMENTE; THEML, 2007).

Em meio a esta onda de um novo prisma para as investigações históricas, cria-se então na França, em meados dos anos 1960, um centro de investigação comparada para as sociedades antigas. Nele o historiador Marcel Detienne, estruturalista, inicia suas reflexões sobre o método comparativo. Repensando o saber histórico na sua ampliação, este autor assegura que primeiramente é preciso desvincular-se das categorias do senso comum e, assim, construir comparáveis que jamais são imediatamente dadas e que não visam de modo algum a estabelecer tipologias como também a levantar morfologias. Portanto, tem-se que comparar as sociedades do passado, tanto as mais distantes como as mais próximas, e os grupos humanos vivos observados sobre o planeta, ontem ou hoje, ou seja, são necessárias comparações diacrônicas e sincrônicas (DETIENNE, 2004).

Contudo, a maior crítica de Detienne (2004) aos historiadores é a crença destes que só se pode comparar aquilo que é comparável. Uma vez que, prima-se pela comparação entre sociedades vizinhas, limítrofes e contemporâneas que progrediram na mesma direção, de mãos dadas, ou então entre grupos humanos que atingiram o mesmo nível de civilização e que, à primeira vista, oferecem de modo suficiente homologias para navegar com toda a segurança.

Detienne apresenta uma história comparada centrada na concepção de que uma sociedade é formada por um conjunto complexo e infinito de elementos, pertencentes à dinâmica das relações e das práticas sociais pelas quais os homens se articulam uns aos outros, produzindo, em um determinado tempo e espaço, variáveis também infinitas de combinações e ações sociais. Assim, a comparação poderá percorrer tanto as sociedades antigas quanto as atuais, as simples e as complexas, colocando em perspectiva as singularidades, as repetições, o tempo e o espaço (BUSTAMENTE; THEML, 2007).

Portanto, agora a preocupação não se dá em torno de hierarquias entre culturas e civilizações, visto que, não se objetiva formular modelos abstratos, leis gerais, relações de causalidades, origem, nem essência dos fenômenos (pensamento racional, cartesiano e iluminista), pois os fenômenos sociais não são causais, evolutivos e lineares, apontando para o pressuposto de uma humanidade preexistente e universal. É preciso descobrir formas moventes e múltiplas com as quais as sociedades se depararam, as representaram e se transformaram (BUSTAMENTE; THEML, 2007).

Nesse sentido, a proposta de Detienne (2004) busca o aprofundamento multifocal, pois o que se compara não é apenas aquilo que se apresenta em uma singularidade fechada, por semelhança taxonômica. Todavia, os fenômenos podem apresentar-se relativos e não tendo o mesmo significado para todas as sociedades. O método comparativo, segundo este autor, permite estabelecer o estranhamento, a diversificação, a pluralização e a singularidade daquilo que parecia empiricamente diferente ou semelhante, posto pelo *habitus* e reproduzido pelo senso comum. Apreender uma abordagem comparada não é, portanto, uma ação que advenha de valores absolutos do mesmo e do outro (BUSTAMENTE; THEML, 2007).

A história comparada de Marc Bloch (1993) mostra-se incipiente, pois apesar de visar problematizações em torno da comparação, ainda assim, está muito preocupada em reafirmar as semelhanças nacionais. Enquanto a perspectiva de Marcel Detienne (2004) na defesa do comparativismo histórico apresenta-se como uma crítica a comparação fundamentada no nacionalismo e no comparável ao que se apresenta à primeira vista. Ele assume uma posição na qual julga ser possível praticar comparações, principalmente diacrônicas, apontando as diferenças pelas combinações dos fenômenos diante das ações e práticas sociais que articulam os sujeitos uns aos outros.

Detienne (2004) desenvolve uma alternativa frente à perspectiva de Bloch (1993) tornando possível estabelecer um diálogo entre temporalidades distintas acerca do mesmo tema em diversas temporalidades e espacialidades. Contudo, a maioria dos seus estudos ainda seria sobre o comparativo entre Estados-nações, o que provoca muitas críticas com o surgimento da teoria pós-colonial, das correntes pós-modernistas, além de questões problematizadas pelo contexto da globalização. Com ele se perpetuou a suposta inabilidade do método comparado em capturar as diversas interconexões que se estendem para além dos limites ou fronteiras tradicionais.

Concordando com Detienne, o geógrafo Haesbaert (2010a) também se atenta no estudo dos processos regionalizadores para uma análise voltada para os sujeitos e grupos sociais pela pluralização, porém na perspectiva de Haesbaert a articulação espacial ocorre através de uma construção e vivência do espaço de forma desigual/diferenciada, seja na proliferação da diferença através dos discursos ou nas práticas sociais que, pró ou contra os processos globalizadores, produzem e valorizam as diferenças. Logo, propõe-se na sequência uma releitura geográfica do método comparativo e a adequação deste ao viés regional, que projeta a recriação das diferenças pelas dinâmicas sociais efetivas, superando a leitura comparativa regional como genérica categoria analítica.

1.2 Da Geografia Comparada e classificações de área às diferenciações espaciais produzidas pelos sujeitos sociais

A Geografia Geral, fundada sobre a ideia de unidade terrestre, aliada ao espírito que incita a restituição do detalhe isolado – por si mesmo inexplicável – a um conjunto que o esclarece, contribui – conforme Paul Vidal de La Blache (2001 [1911])⁴⁵, fundador do possibilismo –, para os primeiros passos do pensamento de que a compreensão plena da Geografia só seria possível a partir de sua divisão para fins de análise. Nessa divisão, ressalta-se que cada parte seria relacionada com outra para, então, determinar as características comuns e as singularidades inerentes. Uma Geografia Regional motivada pela impossibilidade de alcance de visões totalizantes para a realidade e condicionada a realidades específicas (monografias regionais extremamente descritivas) (BRANDÃO, 2012).

A analogia desde cedo se tornou um princípio da ciência geográfica, pois a ideia de que a Terra era um todo, no qual as partes estariam coordenadas, proporcionou-lhe desenvolver análises pelo método dedutivo, cuja perspectiva imprimiu que nada existiria isoladamente no organismo terrestre, visto que em todo lugar repercutiriam as leis gerais, de modo que não se pudesse tocar uma parte sem provocar o encadeamento de causas e de efeitos. Assim, um elemento geral se introduziu em todo estudo local. A ação reconhecida de leis gerais se traduziu por afinidades de formas ou condições que, sem alterar a individualidade própria de cada área, marcava-a com características análogas (LA BLACHE, 2001).

No início do século XIX, com a grande reforma científica, a Geografia tornou-se além de descritiva, uma ciência comparativa. Karl Ritter desenvolveu este pensamento de forma metodológica (MEHEDINTI, 1901). Denominou a nova metodologia de análise de “Geografia Comparada”, primando pela anatomia comparativa, discernindo formas semelhantes, simetrias, analogias, em homologias formais curtas. Portanto, o princípio da Analogia ou Geografia Geral foi desenvolvido por Karl Ritter, em uma comparação das diversas paisagens pelas semelhanças e diferenças. Para Mehedinti (1901), a proposta de Ritter limitava a nova Geografia à comparação de formas, independentemente da função, isto é, sem correlacionar a influência que estas formas teriam exercido sobre a história do mundo.

Buscava-se, conforme Brandão (2012), estabelecer uma relação lógica entre o todo e as partes. Deste modo, nesta nova proposição, caberia à ciência geográfica analisar arranjos

⁴⁵ LA BLACHE, V. de. s/t. *Annales de Geographia* n° 111, a. XX, tomo XX, mai., 1911.

individuais e compará-los, explicitando as partes através do todo e vice-versa, trilhando um caminho ao mesmo tempo indutivo e dedutivo.

A “Geografia Comparada” de Karl Ritter, para La Blache (2001), não implicava em uma nova ordem de pesquisas que se desenvolveria dentro da Geografia Geral⁴⁶, que alcançaria o modo de transformação dos fenômenos, pois a comparação fazia-se como um instrumento apropriado para provocar a manifestação, por oposição, da individualidade de cada ser. Era o meio de discernir, entre os fatos, aquilo que eles ofereciam de comum em relação às leis terrestres. Portanto, constata-se que este fenômeno, antes visto como produto de causas locais, passou a ser entendido como a repercussão de causas bem mais distantes e mais gerais do que se acreditava.

Um dos discípulos de Ritter na discussão do método da comparação na Geografia foi Élisée Reclus. Com uma obra de caráter positivista e focado no método descritivo, este, segundo Brandão (2012), destacava que a comparação é um procedimento que tem a capacidade de perceber as diferenças entre aspectos físico-ambientais e culturais das distintas parcelas da superfície terrestre, e, desde a antiguidade era um atributo essencial no desenvolvimento da noção de região.

Segundo Reclus (2010 [1864])⁴⁷ os ancestrais, apreciando os contrastes, observavam as diferenças do solo, do relevo, da orientação, da flora e do aspecto denominavam as regiões conforme essas características opostas. Todavia, a Geografia Comparada nasce dos sentimentos e paixões do homem na valoração local pela sua crença de ser o centro do mundo, exacerbando um nacionalismo (amor pelo solo e orgulho pela posse). Reclus apoiava o desenvolvimento de uma Geografia Comparada que ultrapassasse os espaços e os tempos. Mais tarde, Oscar Ferdinand Peschel desacreditou o método da comparação na Geografia pela abordagem positivista, ofertada por um modelo de anatomia comparada (MEHEDINTI, 1901). Sua crítica a Ritter enfatizava que este apenas utilizou o método quando realizou o estudo dos continentes europeu e africano (BRANDÃO, 2012). Para Peschel, conforme Mehedinti (1901), a “Geografia Comparada” deveria procurar formas homólogas, comparando-as a fim de encontrar as transições que as conectam a partir de qualquer forma primitiva. A homologia das formas seria utilizada como um caminho para obter informações dos agentes que as produziram. Assim, a perspectiva de Peschel, em oposição a Ritter, não visava a comparação das formas, sem

⁴⁶ Os franceses Paul Vidal de La Blache e Karl Ritter dentro da escola clássica francesa de Geografia desenvolveram e defenderam o Princípio da Analogia ou Geografia Geral, cuja perspectiva direcionava à generalização dos fatos semelhantes.

⁴⁷ RECLUS, E. De l'action humaine sur la géographie physique; Géographie comparée dans l'espace et dans le temps. *Revue des deux Mondes*, XXXIV année, tome cinquante-quatrième, 15 décembre 1864, p. 762-771.

considerar suas causas e suas funções, baseava-se em homologias funcionais, ou seja, parte do estudo de agentes que produzem simultaneamente formas que entram na composição total do globo.

Fred Schaefer (1988 [1953])⁴⁸, dentro do método quantitativo na geografia, coloca que como no desenvolvimento das ciências naturais nos séculos XVIII e XIX ficou claro que a mera descrição não seria suficiente. E esta descrição, seguida de uma classificação, não explicaria a forma como se distribuem os fenômenos no mundo, pois explicar os fenômenos descritos seria, para ele, reconhecê-los como exemplos de leis.

Ritter reconheceu como objeto principal da Geografia o estudo da forma dos fenômenos naturais, incluindo o homem, nas suas distribuições no espaço (ALVES; NETO, 2009). Portanto, segundo Schaefer (1988), os geógrafos deveriam descrever e explicar a forma como as coisas se combinam para ocupar uma área, sendo que as combinações mudam de uma área para outra (distintos fatores ou diferentes combinações para os mesmos fatores). As diferenças, com a combinação dos fatores ou sua disposição, constituem o fundamento da noção de que áreas são diferentes.

Neste contexto, Schaefer (1988) destaca que na Geografia não existem dois fenômenos ou duas regiões que sejam iguais, então, as ciências enfrentam o problema de explicar o único. Todavia, as explicações científicas se dão através de leis, mas não existem leis para o único, podendo-se chegar apenas a uma compreensão intuitiva.

Através da “Geografia Comparada”, Ritter comparava fenômenos geográficos amplos e complexos, ou seja, continentes inteiros ou vastas regiões que tinham algumas similitudes (ALVES; NETO, 2009). Todavia, para Schaefer (1988) não existe tal classe de métodos comparativos, e este enfoque comparativo não pode ser pensado como uma terceira tendência aos enfoques descritivo e sistemático. Para ele, o que se denomina “Geografia Comparada” é na realidade uma Geografia Sistemática ou Geral, mesmo que de um tipo mais rudimentar, ou ainda, apenas ingênuas descrições regionais. Por isso, a escolha de tais estudos para grandes áreas revela que, apesar de terem variações em muitos aspectos, a amplitude permite que ocorram algumas similitudes como indicadores de certos padrões básicos, e estes levam a leis sistemáticas.

Embora as comparações em larga escala permitam sugestões válidas sobre leis fundamentais, ainda precisa-se realizar o teste de verificação em outras áreas de diferentes tipos

⁴⁸ SCHAEFER, F. K. Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination, *Annals of the Association of American Geographers*, v. 43, 1953. p. 226-245.

e tamanhos. Assim, pode-se dizer que a “Geografia Comparada” aparece a meio caminho entre a pesquisa regional e a descrição sistemática (SCHAEFER, 1988).

Neste sentido, a região para Schaefer (1988) apresenta-se singular e única, embora haja alguns aspectos uniformes, espécies ou categorias combinando. As características são listadas conforme o tamanho da região e são reunidas as informações sobre a distribuição espacial de indivíduos em cada classe. Contudo, estas informações condizem aos dados, em vez dos resultados, porque não passa de mera descrição.

O que se tem são classificações, em vez do estabelecimento de leis gerais, pois não há um número suficiente de casos para obter uma generalização. Todavia, afirma-se que uma perspectiva de viés direcionada ao sujeito, no debate sobre as diferenciações espaciais, poderia ser relevante para os estudos regionais comparados. Pois nela, não há que se fundamentar a análise de amplas áreas buscando um padrão para os aspectos similares, mas permitir que a ação humana diferenciada, através da análise comparativa, se imponha como uma substancial contribuição para aqueles que buscam compreender os fenômenos nas suas variadas manifestações. Nessa abordagem se teria uma comparação não por leis naturais/gerais, mas pelas formas de articulações sociais enquanto respostas da autonomia das populações que vivenciam e constroem seus espaços.

Neste contexto, os estudos regionais comparados dentro da ciência geográfica servem, sobretudo, à tentativa de elucidar aspectos relativos às experiências sociais promovidas pela autonomia dos espaços de vida de determinados sujeitos sociais diante de agentes hegemônicos, grupos multiculturais, relações de múltiplos laços e articulações em espaços contínuos/descontínuos. Torna-se possível, assim, gerar novas formas de pensar o método comparativo pela construção social da vivência de sujeitos. Neste estudo tomam-se os sujeitos quilombolas de duas comunidades – em seus relacionamentos, práticas, comportamentos e interações –, para se auxiliar na construção do pensar o método comparativo pela diferenciação espacial (regionalizações). Um instrumento de análise da ciência geográfica pouco utilizado na contemporaneidade.

Através deste instrumento as vivências são focalizadas mais pela descontinuidade do que pela continuidade, e mais pela heterogeneidade do que pela homogeneidade, pois o espaço é multiplicidade/heterogeneidade (MASSEY, 2008). A realidade e o espaço contemporâneos, relacionalmente falando, são abordados muito mais pelo caráter de mutação, de mobilidade e mesmo de fluidez, do que de conservação, fixidez e estabilidade.

Falar das comunidades quilombolas é, portanto, abordar contextos mais amplos. Não se pode concordar que a regionalização do espaço para os sujeitos de São João e Santa Cruz

utiliza a mesma escala, uma vez que dependendo da fração do espaço, o nível de articulação e complexidade de interação é muito maior em determinados contextos do que em outros.

Compara-se porque o espaço é a expressão de uma dimensão da sociedade que prioriza os processos em sua extensão, na coexistência/simultaneidade de outros. Sabe-se que as práticas/atividades (experiência social) e o comportamento quilombola refletem de forma mais consistente a dimensão espacial/social das redes. Assim, compara-se para fundamentar em mais de uma realidade a necessidade da reconfiguração da conceituação do Estado e da academia tanto para a região, quanto para a experiência social dos sujeitos quilombolas.

Busca-se uma abordagem fundamentada na questão vivida, praticada pelos sujeitos sociais quilombolas, pois se trata de fenômenos construídos na multiplicidade dos espaços e da vida que os anima. Acredita-se que só assim, se deixará de lado uma política ou abordagem quilombola pela “etnicização”, fundamentando uma regionalização construída pela dimensão social dos sujeitos quilombolas. Tal dimensão conecta e abre seus espaços de vida como estratégia de resistência (não ao exterior).

Dessa forma, não se estará contribuindo – conforme a colocação de Haesbaert (2014) –, para forjar o que hoje é vivenciado na América Latina, especialmente no Brasil, com processos de (re)territorialização envolvendo grupos sociais defensores de territórios e/ou lugares supostamente mais fechados, estáveis e “conservadores”. Embora esses grupos oficialmente sejam denominados “povos tradicionais”, nem por isso, obviamente, irão construir territórios/lugares também “tradicionais”.

Demonstra-se, aí, que o isolamento do que é imposto como impuro para tais grupos tradicionais, na verdade mostra-se, segundo Haesbaert (2014), como o permanente entrecruzar de trajetórias que se fazem de espaços “estrategicamente” abertos (ou de “clausura relativa”) “o verdadeiro campo para, ao mesmo tempo, promover a batalha pela menor desigualdade e o embate de diferenças na eventualidade dos encontros, condição *sine qua non* para a emergência do efetivamente novo” (p. 102).

Assim, de acordo com Haesbaert (2014), novos muros e cercas adquirem o efeito não propriamente de confinar – em áreas –, mas de barrar os fluxos, que acabam assim, por este simples efeito-barragem, sempre buscando fluir por outro lado. O olhar aos processos regionalizadores pela perspectiva da articulação espacial do sujeito quilombola com outros sujeitos (região estratégica) se aplica a estes sujeitos que povoam as áreas periféricas, urbanas ou rurais, e que agora ganham visibilidade através de suas experiências sociais cotidianas que fogem do enquadramento do reconhecimento legal.

Essa regionalização, ao propor identificar parcelas do espaço articuladas ou dotadas de relativa coerência que sirvam como instrumento para as pesquisas, revela ao mesmo tempo articulações ligadas, indissociavelmente, a ação concreta de controle, produção e significação do espaço pelos sujeitos sociais que as constroem. Isso se dá no entrecruzamento entre múltiplas dimensões (econômica, política e cultural), ainda que uma delas, variável de acordo com o contexto geográfico e histórico, se possa impor, e de algum modo amalgamar as demais.

Haesbaert (2014), baseando-se na interpretação de Massey (2008), confirma a proposição da ineficácia da comparação pela perspectiva da regionalização enquanto padronização espacial de aspectos semelhantes, uma vez que, é óbvio o espaço incorporar, concomitantemente, a esfera do múltiplo, tanto no sentido de sua “contabilidade” quantitativa, quanto de sua mudança qualitativa. A dispersão de grupos quilombolas no Estado do Paraná por si só é um indicativo da inexistência de uma única narrativa para o fenômeno dos quilombos contemporâneos. Todavia, a condensação social dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz precisa ser considerada não apenas pelas relações internas, mas diante dos vínculos com sujeitos externos (quilombolas e/ou não-quilombolas) em suas redes sociais, como parentes, amigos, vizinhos, colegas de trabalho e instituições. Estes revelam a regionalização não mais em uma escala intermediária entre o local e o estadual, ou local e nacional, ou ainda o nacional e o internacional, mas em uma projeção escalar em rede, que articula espaços contínuos/descontínuos, próximos e distantes.

A região proposta por Haesbaert (2010a) como o recorte espacial definido por determinada articulação de relações socioespacial, dotada de alteridade, condiz com a abordagem de Massey (2008, p. 100) para um “[...] distanciamento em relação àquela imaginação do espaço como uma superfície contínua, que o colonizador, como o único agente ativo, atravessa para encontrar aquele a-ser-colonizado simplesmente ‘lá’ [...]”. Logo, não é o espaço como uma superfície lisa, mas como a esfera da coexistência de uma multiplicidade de trajetórias.

Diante disso, a região da abordagem tradicional, vista como um espaço dotado de relativa estabilidade, perde sentido, assim como o espaço como uma superfície, um contínuo, algo dado, pronto a ser atravessado e conquistado como nas viagens de descobertas. Ou como a esfera da fixidez, um produto acabado, na posição adotada por Bergson⁴⁹ e pelos estruturalistas franceses.

⁴⁹ BERGSON, H. Time and free will. Muirhead Library of philosophy. Londres: George Allen and Unwin. 1910.

Adquire relevância, desta forma, uma abordagem alternativa de espaço concebida por Massey (2008) por meio de três proposições. A primeira reconhece-o como “[...] produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações [...]” (p. 29). A segunda é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade dinâmica, na qual distintas trajetórias coexistem simultaneamente, se fazem presente a heterogeneidade e a pluralidade humana. Na terceira, o espaço está sempre em construção, visto que é um produto entre relações que estão sempre por serem efetivadas, por isso, se afirma que o espaço não é algo acabado, fechado, um corte no tempo, e sim “[...] uma produção aberta contínua” (p. 89), aberta a novas conexões, um espaço-tempo sempre por se fazer, portanto, como uma “eventualidade”.

Na medida em que o espaço é produto das relações sociais, Massey (2004) coloca que cada sujeito ajuda a alterar o espaço, pois é parte do processo constante de estabelecer e quebrar elos, que é um elemento da constituição do ser humano. Portanto, não se está apenas viajando através do espaço ou cruzando-o, também se está modificando-o um pouco. Desta forma, o espaço emerge através de práticas materiais ativas e este movimento não é apenas espacial, mas temporal, por isso a região é para Haesbaert (2010a) um momento de articulação do espaço através da ação dos diferentes sujeitos que o constroem.

Destarte, o espaço para Massey (2004; 2008) não pode ser visto como coordenadas, mas sim como um produto de relações, então, “visitar” é uma prática de envolvimento, um encontro. É neste processo de estabelecer uma relação que o espaço é construído, bem como atravessado, nesse encontro. Chegar a um novo lugar quer dizer associar-se, ligar-se à coleção de histórias que o entrelaçam, portanto, movimento e construção de relações toma/leva tempo. Os processos regionalizadores na perspectiva de Haesbaert (2010a) se encontram no fluxo contínuo de desfazer e estabelecer relações, ou seja, a região é produto do contato.

Então, pode-se afirmar que os quilombolas de São João e Santa Cruz se orientam pela ordem social que estabelecem no convívio cotidiano entre si e com sujeitos externos (quilombolas ou não-quilombolas). Assim como também tem sua organização social marcada pela desordem na precarização e vulnerabilidade de determinados vínculos.

Logo, as especificidades do espaço são “um produto de inter-relações – conexões e desconexões –, e seus efeitos (combinatórios). Nem sociedade, nem lugares são vistos como tendo qualquer autenticidade atemporal. Eles são e sempre foram interconectados e dinâmicos” (MASSEY, 2008). Da mesma forma, a construção do espaço regional se dá tanto pelas conexões, quanto pelas des-articulações ou des-conexões (HAESBAERT, 2010a).

Nessa perspectiva, o que interessa é o homem e suas trajetórias/histórias no espaço, tido como o fluxo de vida, onde se reflete uma simultaneidade de “histórias-até-então”. O

mundo vivido é espaço-temporal, e não apenas temporal ou espacial, uma vez que o espaço não é estabilização, é dinamização tendo em vista que a vida é tanto temporal quanto espacial, e as relações implicam em espacialização. Logo, o espaço não é um corte através do tempo, mas é a condição tanto da existência da diferença quanto do encontro dos diferentes (MASSEY, 2004; 2008). É neste contexto, que Haesbaert (2010a) coloca a diferenciação da articulação, ou seja, apreendendo as maneiras dos relacionamentos, com seus distintos vínculos e eventos de interação, e, o contato/convívio entre sujeitos variados.

Porém, para diferentes temporalidades co-existirem deve haver espaço. Pelo lado do espaço há a temporalidade integrante de uma simultaneidade dinâmica. Pelo lado do tempo há a produção necessária da mudança através de práticas de inter-relações (MASSEY, 2008). A coexistência simultânea de outros, com suas próprias trajetórias e histórias (movimento, mudança das próprias coisas), é um produto de relações sociais, e essas relações são práticas materiais efetivas, e sempre em processo. Imediatamente, “não são relações de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, tudo (já) está relacionado com tudo”. Visto que, “o espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, na qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e na qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros”. A partir destas considerações, o espaço também é “um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes” (p. 32). Pois, “[...] sempre haverá resultados não previstos, relações além, elementos potenciais de acaso” (p. 144).

É buscando essa diferenciação espacial fruto das relações humanas de determinado(s) grupo(s) que Haesbaert (2010b) propõe manter o termo região, em sentido mais estrito, para esses espaços-momento que resultam efetivamente em uma articulação espacial consistente (ainda que mutável e “porosa”), complexa, seja por coesões de dominância socioeconômica, política e/ou simbólico-cultural. Para tanto, é preciso discutir a força espacial/regional, ao mesmo tempo articuladora e desarticuladora, a partir dos sujeitos (socioeconômicos e/ou culturais) e interesses políticos envolvidos. Pois, muitas vezes é para ou em relação a apenas algum(ns) grupo(s) que a região efetivamente se constitui – e, nesse sentido, o que representa articulação para uns pode representar desarticulação para outros.

A opção por apreender essa diferenciação através dos processos de articulação espacial deve-se também ao fato que hoje a “singularidade” do espaço “[...] muito mais do que ligada às propriedades inerentes a cada uma de suas parcelas, está relacionada à especificidade das combinações – ou, como preferirmos, articulações – com que [...] se vinculam” (HAESBAERT, 2010a, p. 189). Na mesma perspectiva do método comparativo em Schaefer (1988) e Detienne

(2004), a comparação da região de Haesbaert (2010a) não pode se deixar levar pelos elementos dados, mas pelas diversas combinações dos fenômenos em cada realidade.

Os espaços pelos quais se movimenta, os lugares de encontro, as conexões com o exterior são diferentes para cada pessoa. É preciso visualizar as relações sociais e ligações entre as pessoas. Em muitos casos, essas relações estendem-se cada vez mais pelo espaço. As relações econômicas, políticas e socioculturais, cada qual cheia de poder e com estruturas internas de dominação e subordinação, estendem-se pelo planeta em todos os níveis, da família à área local e até a internacional. Assim, em vez de pensar a região como área com fronteiras físicas ao redor (divisões demarcatórias), pode-se imaginá-la como espaços-momentos articulados em redes de relações e acontecimentos sociais, que se constroem em uma escala muito maior do que se costumou definir para os processos regionalizadores. Trata-se de colocá-la em seu contexto geográfico mais amplo.

Souza (2013) também contribui nessa discussão. Para ele, cada espaço é o centro de uma mistura distinta de relações sociais. Compreende-se o lugar a partir de diferentes conjuntos de ligações tanto locais quanto com o mundo mais amplo. Logo, o espaço é, ao mesmo tempo, um produto e um condicionador das relações sociais.

Torna-se necessário, portanto, pensar a coesão, ou seja, a articulação na imbricação relativamente clara de múltiplas dimensões do espaço (HAESBAERT, 2010a). São processos sociais complexos em que, de alguma forma, tem-se a conjugação de múltiplas dimensões do espaço. A articulação pode ocorrer entre diferentes dimensões sociais, a ponto de manifestar uma coesão que pode ser ao mesmo tempo funcional, econômica, política e social.

Mas, também é preciso se atentar para as dinâmicas de diferenciação, sejam de grau ou natureza, como a coesão/desarticulação; a fragmentação/exclusão; e a mobilidade e fixação. E ainda, as articulações regionais do espaço podem vir a se manifestar não apenas na tradicional forma zonal, geralmente contínua, mas também em redes, inseridas em uma lógica descontínua de articulação reticular (HAESBAERT, 2010a).

Neste contexto, torna-se necessário considerar a participação de sujeitos sociais, como os quilombolas, em suas diversas formas de articulação entre si e com os chamados poderes instituídos e agentes hegemônicos (HAESBAERT, 2010a). Defende-se que os espaços quilombolas são articulados em função de suas vivências cotidianas, principalmente vinculadas a parentesco, amizade, trabalho e solidariedade. Mas, há que se considerar a atuação de agentes hegemônicos, como igrejas, associações, grupos étnicos/sociais, representantes do governo, que efetivamente redirecionam os fluxos destas populações.

1.3 Estudos Regionais Comparados: o método comparativo pelas regionalizações sociais cotidianas

Complexificando a análise comparativa na investigação da condensação social de duas comunidades quilombolas no Estado do Paraná, cuja localização entre elas se dá a uma distância de aproximadamente 300 quilômetros, propõe-se aqui a perspectiva do método comparativo associado ao regional. Trata-se da tentativa de fugir de comparar homogeneizando (inclusive como produto histórico) duas ou mais realidades, e focar conforme propõe Haesbaert (2010a) na regionalização por meio da especificidade das distintas combinações dos eventos sociais que promovem a diferença por critérios de coesão/articulação ou des-continuidade.

Adota-se, portanto, uma visão mais integrada e vívida e não simplesmente funcional, de divisão natural e classificatória. Nessa abordagem continuam vivos os movimentos, as identidades, as representações e as políticas. A homogeneização é indefensável, dada a participação imprescindível das diferenças na construção do novo.

Nesta pesquisa, não se trata de comparar pela mera diferença de variáveis, hipóteses, critérios, proposições generalizantes, causas ou efeitos, que conduziriam a classificação pela subdivisão de objetos. Mas, sobretudo, de uma comparação direcionada para ação social dos sujeitos quilombolas de recortar o espaço, pelas relações sociais, interações ou pelas práticas sociais desiguais e diferenciadas. Foge-se da criação de uma unidade ou recorte empírico, como uma categoria do real que se delimita a uma parcela do espaço geográfico, contínua e estável, para perceber a diferença por critérios de articulação/coesão e descontinuidade/fluidez promovida por dinâmicas/sujeitos sociais na imbricação diferenciada de múltiplas dimensões do espaço geográfico (HAESBAERT, 2010a).

A “diferenciação espacial”, que é o princípio adotado nesta pesquisa para um Estudo Regional Comparado, segue a proposta de Haesbaert (2010a). Para ele a diferenciação é assimilada não na convergência de algum tipo de generalização ou pela ênfase de alguma singularidade dos fenômenos únicos ou a completa especificidade dos eventos que ocorrem. Em um mundo globalizado, o específico não se refere tanto aos eventos em si, mas, sobretudo, pelas suas distintas combinações. Portanto, é a especificidade da combinação que faz a diferença – combinação que se dá tanto no sentido das diferenças de grau (desigualdades socioespaciais, descontinuidades, des-igualização), discretas quanto às diferenças de natureza (irredutíveis a processos de padronização, hierarquizações/classificações, continuamente construídos e refeitos) e contínuas.

Em vez da integração ou síntese em um espaço zonal, cujos fenômenos são encapsulados em uma área ou superfície como um contêiner, dotado de homogeneidade, tem-se a articulação em um espaço de dominância reticular, cujos vínculos se emaranham em redes sociais, dotados tanto de relativa coesão interna quanto de parcelas de alguma forma desarticuladas, que manifestam descontinuidades como componente indissociável dos espaços regionais. A (des)articulação, de acordo com Haesbaert (2010a), ocorre pelas dinâmicas de continuidade e descontinuidade espaciais, e na relação entre as múltiplas dinâmicas ou processos espaciais (funcionalização, controle/administração ou dominação territorial, simbolização/identificação, precarização/contenção territorial e exclusão territorial).

Tem-se, portanto, conforme Haesbaert (2010a), regiões mais complexificadas, pois se abre mão da análise sistemática de apreensão de apenas um aspecto, dimensão ou variável, para adotar uma análise social, cuja abordagem contempla a efetiva conjugação diferenciada dos múltiplos processos e sujeitos que participam da construção regional. Essa diferenciação, em seu caráter contínuo, mutante, não permite falar em parâmetros comuns de comparabilidade. De tal modo, quando há referência às características regionais ligadas a etnias, grupos linguísticos, religiosos, refere-se a diferenças qualitativas “incomensuráveis” e até incomparáveis, heterogêneas.

Renunciar a apreensão dos processos regionalizadores pela padronização em modelos de áreas contribui para a ruptura do pensamento de espaço como superfície (MASSEY, 2008). Passa-se a dar visibilidade aos sujeitos sociais, nas suas diversas formas de articulação entre si e com os chamados poderes instituídos. Pode-se falar de região de acordo com Haesbaert (2010a) como “arte-fato”, um instrumento de análise e ao mesmo tempo portador da evidência empírica, concreta das dinâmicas sociais efetivas, que reelaboram na prática os processos de regionalização. Processos sociais complexos que levam a conjugação de múltiplas dimensões do espaço.

Transpassa-se a região da unidade territorial, delimitada por um conjunto selecionado de critérios estabelecidos, pela enorme simplificação em relação à riqueza de feições, para uma regionalização articulada em uma análise social. Investiga-se, segundo Haesbaert (2010a), a ação dos sujeitos que produzem o espaço e a interação que eles estabelecem. Diante disso, propõe-se aqui a junção do método comparativo com a abordagem regional (na perspectiva de Haesbaert) estabelecendo uma comparação pela “diferenciação espacial” – articulação social – de duas comunidades quilombolas paranaenses. Desconsidera-se as regiões a *posteriori* como um produto dos princípios de regionalização adotados pelo discurso oficial (político-territorial, econômico) em que estariam inseridas, isto é, Vale do Ribeira e Campos Gerais paranaenses.

Não se limita a uma “classificação” genérica do espaço com base na autonomia do pesquisador de ter o poder exclusivo de escolher as variáveis que melhor retratam as similitudes. Adota-se a abordagem de Haesbaert (2010a) para a diferenciação espacial (processos de regionalização) que ao mesmo tempo percebe o regional como criação, autofazer-se (“arte”) e como construção já produzida e articulada (“fato”). A autonomia passa a ser compartilhada entre pesquisador e sujeitos sociais pesquisados, o primeiro escolhendo entre as melhores formas de expressar estas manifestações e os segundos, vivenciando e lutando pela autonomia dos seus espaços de vida.

A resistência dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz é fundamentada aqui na reflexão do pesquisador através da observação-participante junto aos principais momentos de interação em que os sujeitos quilombolas estiveram disponíveis ao contato com outros sujeitos sociais externos. Investiga-se a vivência e luta quilombola pelo comportamento relacional recorrente dos sujeitos quilombolas empregado nos distintos eventos de interação social (ocasiões sociais e ajuntamentos). Os atos projetam os encaixes/desencaixes das formas de vida que transpassam as comunidades e entrelaçam-nas a outros sujeitos e outros espaços. Acredita-se que com esta abordagem se chegará ao espaço como produto de inter-relações e a região como produto do contato.

Da mesma forma, Souza (2013) reforça o que foi exposto anteriormente, destacando que a região não deve ser pensada como um recorte espacial qualquer, definido apenas em função de características objetivas estabelecidas pelo pesquisador. A região, segundo Souza (2013), com foco conceitual próprio, responde não somente por questões analítico-metodológicas, mas também por questões da ordem das práticas efetivas de diferenciação do espaço. Trazendo os processos gerais de articulação, diferenciação e recorte do espaço, trabalha-se no entrecruzamento ou no limiar entre diferenciação como construção social efetiva e como recorte espacial analítico. Portanto, a região não deve ser entendida como diferenciação de áreas, mas como diferenciação espacial.

Essa diferenciação espacial que se reivindica para a regionalização deve, segundo Smith (2000), transpor os contornos de uma política espacializada (aniquilação/amortecimento do espaço pela lógica econômica do capital ou pelos interesses políticos) e revelar-se na importância da escala – construção do espaço em escalas diferentes. Ela rompe com a ideia de que a escala é como blocos (congelada) de uma política espacializada. A escala geográfica é produzida ativamente como um processo de luta política intensa. A noção de “salto de escalas” (*jumping scales*) serve como estratégia política de burlar e desafiar a atual estrutura de poder, pois sujeitos/grupos sociais em desvantagem em uma escala buscam, como resposta, atingir

seus objetivos recorrendo a sujeitos ou instituições em uma escala diferente, na esperança de transformar o equilíbrio de poder em proveito próprio.

Como exemplificação, Smith (2000) desenvolve suas reflexões sobre o caso dos sem-teto em Nova Iorque e a construção de dois projetos adaptados à realidade de vida destes, – o veículo do sem-teto e o poliscar⁵⁰. Ao discutir sobre a funcionalidade destes, fundamenta suas reflexões diante da suposição de elementos e estratégias que os sujeitos/grupos sociais têm para confrontar o poder estabelecido, organizarem-se e lutarem em escalas cada vez mais amplas. Saltar escalas permite aos expulsos dissolver as fronteiras espaciais (ou os muros e cercas como exposto anteriormente por Haesbaert) que são em larga medida impostas de cima e que detêm, em vez de facilitar, sua produção e a reprodução de vida cotidiana. Segundo o autor, a caracterização de uma escala teria como um dos seus aspectos principais, a identificação de “possibilidades políticas de resistência inerentes à produção de escalas geográficas específicas, a revogação de fronteiras, o ‘saltar escalas’” (p. 144). O projeto do “veículo do sem-teto” e “poliscar” buscam expandir a escala do controle autocentrado e ao mesmo tempo contrair a escala do controle oficial.

Para Smith (2000) as escalas que podem/devem ser saltadas através de possibilidades políticas de lutas e resistências sociais são: corpo, casa, comunidade, espaço urbano, região, nação e fronteiras globais. A construção da escala é um processo social, pois é produzida na sociedade e mediante a atividade da sociedade que, por sua vez, produz e é produzida por estruturas geográficas de interação social. A produção da escala geográfica é um lugar de luta política. Portanto, a escala contém a atividade social e ao mesmo tempo proporciona uma Geografia já dividida em compartimentos, na qual a atividade social tem lugar. Pensa-se ela como socialmente construída.

Essa política da diferenciação espacial escalar, que atenta Smith (2000), é o caminho para sustentar a tese de que o diferente não é uma singularidade (tradição, resistência ao exterior) da vivência e experiência dos sujeitos quilombolas. Trata-se de uma complexa trama, em que a rede social é uma escala fluída de resistência ao poder instituído (vizinhança divergente/disputa territorial e/ou a homogeneidade de laços), que dá poder aos sujeitos quilombolas de invisibilizarem sua própria invisibilidade. Ela torna os quilombolas visíveis

⁵⁰ O “veículo do sem-teto” é a refuncionalização do carrinho de supermercado proporcionando espaço e meios facilitadores de necessidades básicas aos moradores de rua: transportar, sentar, dormir, abrigar-se, lavar-se. Criação de Krysstof Wodiczko, artista nova-iorquino, que o exibiu em 1988. Também sua criação o “poliscar” foi apresentado em 1991. Apresenta-se como um híbrido da ideia da máquina do tempo e do tanque cubista da Primeira Guerra Mundial, serve de abrigo interior, além de ter maior precisão na segurança e privacidade, pois é equipado com rádio, câmera externa, monitor de televisão. Ambos foram criados durante as lutas contra o enobrecimento e pelos direitos dos sem-teto no Lower East Side de Nova York.

para uma série de fluxos sociais com o exterior, que proporcionam um meio potencial pelo qual os sujeitos quilombolas podem desafiar e, em parte, superar o deslocamento social que lhes é imposto.

Apreender a regionalização pela diferenciação espacial é trazer à vida a materialidade, reconhecendo as vidas em processo que contribuem para a confecção das histórias. É o encontro das histórias que faz sentido aqui (MASSEY, 2008).

Prioriza-se tanto o campo epistemológico, como um procedimento metodológico ou instrumento de análise proposto pelo pesquisador, ou em uma esfera ontológica, o processo efetivamente vivido e produzido pelos sujeitos sociais. Tal construção é social, e não apenas mental/intelectual por necessidades analíticas em face à realidade (HAESBAERT, 2005).

A região/regionalização deve ser apreendida no cruzamento entre procedimento metodológico e instrumento de análise, ou seja, com um papel de “artifício” (analítico) e de realidade existencial (fato) a partir de dinâmicas espaço-temporais efetivamente vividas e produzidas pelos sujeitos sociais. A regionalização deve estar sempre articulada a uma análise centrada na ação dos sujeitos que produzem o espaço e a interação que eles estabelecem (HAESBAERT, 2010b).

Qualquer abordagem para os estudos regionais deve se ater às mudanças nas relações de articulação entre sujeitos sociais através das redes sociais que se imbricam em diferentes escalas. Não devem ter apenas uma grande referência, o Estado, mas a própria complexidade da vivência social dos distintos grupos. O foco deve ser uma articulação mais estritamente vinculada ao espaço que é construído, que incorpora inclusive uma dimensão não humana (HAESBAERT, 2010a). Portanto, há que se considerar na ação dos diversos grupos/sujeitos sociais a dimensão material do espaço, seja pelas formas espaciais socialmente construídas ou pela sua interação com as bases naturais (dimensão físico-natural e questões ambientais) diante dos quais se situam e com os quais articulam sua espacialidade (interferência na ação ou articulação). Portanto, para estabelecer de fato esta ponte entre o pesquisador e a realidade pesquisada, optou-se pelo acompanhamento e explanação dos momentos de interação social quilombolas como verdadeiras expressões das relações sociais e articulações espaciais.

A projeção escalar em rede dos processos regionalizadores, conforme Haesbaert (2010a), atenta para a inconsistência da limitação do pensamento deste fenômeno social enquanto uma entidade espacial de escala intermediária, seja aquela mais típica, entre o local e o nacional, seja entre o nacional e o mundial ou qualquer nível escalar abaixo do global. Justifica-se este pensamento pela promoção das dinâmicas/sujeitos sociais na imbricação diferenciada de múltiplas dimensões do espaço geográfico, inclusive infranacional e superlocal.

O nível escalar pensado em termos de uma lógica zonal de organização do espaço, o qual enfatiza recortes em termos de superfície ou áreas (desde o corpo, globo terrestre e o próprio universo) também deve ser substituído pela discussão de escalas segundo a lógica reticular, ou seja, pensar o regional também a partir da conexão entre espaços descontínuos.

Destarte, não se define *a priori* uma escala, visto que, “[...] não é a escala que faz a região, mas a regionalização (enquanto ação ao mesmo tempo concreta e abstrata de criação de regiões) que define a escala a ser priorizada” (HAESBAERT, 2010a, p. 155). Para este autor, os processos de regionalização não podem ficar restritos ou presos a uma escala em particular.

A escala está relacionada com a própria extensão ou magnitude do espaço que se está levando em conta (SOUZA, 2013). As escalas são socialmente construídas, altamente dinâmicas e mutáveis. Elas podem ser subdivididas em escala do fenômeno, escala de análise e escala de ação. A primeira refere-se aqui a abrangência da dinâmica da articulação espacial (fenômeno dos processos regionalizadores) dos sujeitos quilombolas. A segunda vai de encontro com o que se impõe como objeto de pesquisa e de conhecimento para esta pesquisa, projetando-se sobre os sujeitos quilombolas através de quadros sociais aplicados nos eventos de interação. E na última escala, aprofunda-se na direção da reflexão acerca da experiência social quilombola, através de práticas e relações sociais.

Deixa-se de expressar magnitudes métricas como algo dado, existentes por si só, em que os fenômenos seriam encaixados e passa-se a lidar com os próprios processos e com os agentes desses, para então, fazer referência à construção das ações em torno das escalas. Conforme Souza (2013), as escalas de ação não existem anteriormente à própria ação como se fossem um dado da natureza (mesmo que essa ação seja restringida por instituições e processos preexistentes). Logo, a escala é expressão das extensões geográficas de estruturas particulares de relações sociais que são continuamente refeitas e transformadas.

Trabalha-se, portanto, com a noção da escala reticular para as ações sociais, pois é uma dimensão do espacial que entrelaça o conjunto de ações contínuas de determinados sujeitos sociais. Embora, não necessariamente exija a conexão permanente de todos os envolvidos, sempre há sujeitos com potenciais para entrarem em conexão e outros de romperem os elos já estabelecidos.

Uma mesma regionalização, segundo Haesbaert (2005), pode ser aplicada através de escalas diferentes – o que não implicaria, obrigatoriamente, no “fechamento”, ou melhor, na contiguidade das regiões. Atualmente, pode-se aplicar uma regionalização cujos critérios não valem para o espaço a ser regionalizado como um todo.

Na mesma direção proposta por Werlen (2000), Haesbaert (2010a) adota a perspectiva da regionalização a partir do sujeito. A argumentação de Werlen (2000) aposta em uma perspectiva centrada na ação, descartando o espaço como um ponto de partida em si mesmo e tendo o foco no sujeito corpóreo, a corporeidade do ator no contexto de condições subjetivas, socioculturais e materiais específicas. Uma perspectiva que enfatiza o agir subjetivo como a única fonte de ação e, portanto, de mudança. Logo, o mundo social e material conforma as ações sociais que o produzem. Para este autor, o fato de que o mundo social é produzido e reproduzido por ações sociais significa que são as ações e não o espaço que são constitutivos desse mundo.

Apesar de Werlen (2000) buscar uma concepção que supere a materialidade (mas sem abrir mão dela), incorpora a subjetividade, seguindo para isso a teoria da ação (MARANDOLA, 2013). Löw (2013) também destaca que Werlen, depois da virada espacial, deixa de conceber os espaços e as regiões, de um lado, como objetos ou substâncias, porém, de outro lado, eles tampouco são reduzidos ao caráter de signos. Portanto, a imaginação do espaço preso à materialidade faz com que este autor o tematize como “*setting*” (cenário) e como produto da ação, expressando uma concepção do mesmo como algo pré-estabelecido, fechado, que guardará determinados aspectos para sempre, não imprimindo o movimento da ação humana que pressupõem primeiramente no seu argumento teórico. Tal imaginação contraria a perspectiva da pesquisa que acredita no espaço sempre em construção, apontada por Massey (2008).

Apesar de considerar a centralidade na ação humana, Werlen (2000) reforça o argumento do espaço enquanto algo já estabelecido, independente das relações sociais. Para ele o quadro da experiência social não é de forma alguma espacial, mas apenas produto das ações. Pode-se dizer, apoiando-se nos fundamentos de Massey (2008), que a experiência é tanto social quanto espacial, uma vez que no manejo das vidas (práticas e relações sociais) e na construção da sociedade produz-se o espaço. No argumento de Werlen (2000) é insuficiente proceder da asserção de que o “espaço” ou mesmo a materialidade já possui um significado “em si mesma”, um significado que é constitutivo dos fatos sociais. Todavia, afirma-se aqui que o próprio espaço é uma eventualidade (encontro, reunião, acontecimento, envolvimento, interação, multiplicidade). É nele que repousa o caráter vívido do mundo (MASSEY, 2008).

Ao contrário da perspectiva de Werlen (2000), pode-se aceitar o aspecto do espaço praticado, que é sua construção relacional, sua produção através de práticas de envolvimento material. Assim, o espaço é a dimensão do social, no envolvimento dentro de uma multiplicidade (MASSEY, 2008).

Defendendo a abordagem de Massey (2008) para o espaço, também há que se discordar de outro argumento de Werlen (2000), o qual destaca que as ações têm pelo menos um componente subjetivo, um sociocultural e um físico, e assim, as categorias espaciais alcançariam somente o sentido do último destes componentes. Para ele a tentativa de transformar os mundos subjetivo e sociocultural imateriais de intenções, normas e valores, em categorias espaciais é conseqüentemente reducionista e nega o papel central do sujeito no mundo da modernidade tardia. Mas o que se vê em Massey (2008) é o contrário, ela considera que o espaço tem uma dimensão do social.

Werlen (2000) acredita que a experiência do movimento é necessariamente reinterpretada como uma experiência do espaço e abre acesso ao mundo da extensão. Com a experiência de todo o caráter espacial do próprio corpo, também se descobre a espacialidade das coisas. A constituição do mundo material e do “espaço” é assim ligada com o “eu” que experimenta, se move e age. Separado da experiência da espacialidade do mundo físico-material, o sujeito também experimenta as qualidades dos diversos objetos em relação ao seu próprio corpo, verificando-as com significados correspondentes às suas ações. Mas quando se adota este pensamento do espaço enquanto ato de atravessar, cortar territórios, se está preso ao tempo das descobertas, em que o espaço era conquistado, como uma superfície física. Este é o primeiro despertar de Massey (2008) que chama a atenção, pois é preciso se pensar em um construir constante, que altera este espaço ao passo que o sujeito se movimenta e age. Portanto, é preciso articular a construção do espaço ao constante, porém mutável e flexível, encontro e desencontro dos sujeitos sociais com os outros.

Fazem-se necessárias algumas ressalvas fundamentadas na concepção de Massey (2008, p. 29), que aborda o espaço como um “[...] produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações [...]”, e essas relações são práticas materiais efetivas e sempre em processo. Então, “visitar” é uma prática de envolvimento, um encontro. É neste processo de estabelecer uma relação que o espaço é construído, bem como atravessado. Com a perspectiva de pensar o espaço não como algo dado, uma superfície, um contínuo afasta-se da concepção de outros lugares, não se pode também entender comunidades quilombolas, grupos sociais, culturas, simplesmente como um fenômeno sobre essa superfície, permanecendo sem suas próprias trajetórias e suas histórias, que estão vivendo e produzindo. E, do espaço como de algum modo, já originalmente regionalizado, dividido em unidades (MASSEY, 2008).

Desvencilhando-se da visão de espaço como exterior, de uma superfície sobre a qual fatos e fenômenos se localizam, torna-se necessário complementar a abordagem de Werlen (2000) com as afirmações de Massey (2008) de que o espaço e a multiplicidade

(heterogeneidade humana) são co-constitutivos. Portanto, trata-se de um produto de relações-entre-relações que estão embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas. Portanto, o espaço está sempre no processo de fazer-se. Trata-se de um entendimento relacional do mundo, que não existe antes dos sujeitos e de suas relações. Desestrutura-se, assim, a proposição de Werlen (2000) de que o espaço manifesta-se como um padrão/quadro material de referência de componentes físicos em que as ações através das quais problemáticas podem ser reconstituídas e localizadas. Ele, ao contrário, é um sistema aberto, sempre em processo, um mundo sendo feito através de relações, portanto, também constitutivo do mundo social.

O problema da abordagem de Werlen (2000) de transferir a centralidade do espaço para o sujeito no fenômeno da regionalização é que ele fica preso na exigência de um traçado de fronteiras entre ação do sujeito e uma área territorial (materialidade). E essa definição quase sempre foi reduzida à tarefa de traçar linhas em torno de um lugar. Uma região não pode ser definida *a priori*, por limites administrativos ou políticos. Nem o espaço e tampouco a região podem ser concebidos como um palco de realizações, pois o primeiro é fruto das relações, interações e processos, enquanto a região resulta do fluxo da articulação das relações sociais que se estendem pelo espaço. A região/regionalização é um elemento do processo espacial, de especializar e articular em redes suas espacialidades.

Portanto, o itinerário das pessoas pelo lugar, seus refúgios favoritos e as conexões que realizam (fisicamente, pelo telefone, pelo correio ou na memória e na imaginação) entre esse lugar e o resto do mundo variam muito. Desta forma, concorda-se com Massey (2008) de que o espaço é produto das relações sociais. Tem-se agora que realçar o que há de mais significativo na abordagem de Werlen (2000), que é a atenção para as implicações regionalizantes dos sujeitos conhecedores e agentes. Explora-se, assim, as “regionalizações cotidianas” dos mundos da vida.

A regionalização é para Haesbaert (2010a) uma ação concreta e abstrata, mais precisamente um momento de articulação do espaço através da ação dos diferentes sujeitos que o constrói. Aqui categorias espaciais e regionais não são utilizadas no processo de tipificação social, na produção de estereótipos e em qualificações totalizadoras. Conforme Werlen (2000, p. 23), “cada sujeito está constantemente regionalizando o mundo através de suas ações”, assim, deve-se estudar como os sujeitos vivem o mundo e não somente em que mundo eles vivem, deste modo, torna-se óbvia a construção social de todo o tipo de regiões, deixando claro que sangue e solo de maneira alguma são apropriados para a justificação e a legitimação social.

O processo de regionalização que se propõe aqui visa, portanto, apreender as realidades factuais do dia a dia dos sujeitos quilombolas em uma abordagem crítica que questiona, sobretudo, algumas interpretações acadêmicas e políticas para com estes.

Destarte, cogita-se uma análise comparativa regional em torno de uma problematização, como propôs Bloch (1993), todavia, a comparação *a priori* não requer uma clara semelhança entre os fatos observados e alguma dessemelhança entre o ambiente em que eles ocorrem. Parte-se de um aprofundamento para aquilo que não é dado à primeira vista, como propõe Detienne (2004), por parâmetros comuns de comparabilidade. Seguindo-se a perspectiva de Haesbaert (2010a), se opta pela comparação pelo viés regional, pelas diferenças qualitativas “incomensuráveis” e, em certo sentido, incomparáveis dos processos regionalizadores de cada comunidade quilombola aqui estudada. Foca-se, sobretudo, na dinâmica da ação social quilombola que se expressa na escala das redes sociais.

1.4 Regionalizando a partir do sujeito: A trajetória metodológica da pesquisa

A abordagem tradicional geográfica do fenômeno de quilombos adota a análise das vivências conectadas exclusivamente as tradições e continuidade da história afrodescendente como expressão de resistência ao exterior. Ora um inventariar do quilombo contemporâneo, alicerçado na memória ancestral (ANJOS, 2006, 2009)⁵¹. Outra o território como garantia da especificidade do grupo e do controle do espaço (CARRIL, 1997⁵²; ALMEIDA, 2015⁵³). Ou ainda, na antropologia uma “eticização” de formas de vida encaixadas exclusivamente na ancestralidade e na reminiscência (ARRUTI, 2006)⁵⁴. E por fim, o enquadramento dos grupos estudados na categoria vivida “quilombola”, pelo Estado, conectadas a supostas “tradições” e “interpretações” que definem os quilombos como “grupos étnico-raciais” com “relações territoriais específicas”, explicitando no contexto a “ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). Neste momento, vislumbra-se estudos e políticas enraizados na teorização de tradição (SILVA, 2013) enquanto “camisa de

⁵¹ ANJOS, R. S. A. **Quilombolas**: Tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ANJOS, R. S. A. **Quilombos**: Geografia Africana – Cartografia Étnica – Territórios Tradicionais. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

⁵² CARRIL, L. **Terras de Negros**: Herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

⁵³ ALMEIDA, M. G. de. Territórios e identidades dos Kalunga de Goiás. In: ALMEIDA, M. G. de (org.) **O território e a comunidade Kalunga**: quilombolas em diversos olhares. Goiânia: Gráfica UFG, 2015. p. 45-68.

⁵⁴ ARRUTI, J. M. A. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauri/São Paulo: Edusc, 2006.

força” endossada na resistência por uma nostalgia (pureza identitária/vínculo/pertencimento a terra/identidades territoriais) do não existente. E atenta-se também para a necessidade empreender investigações que emergem as formas de vida encaixadas nas relações sociais com outros sujeitos, na abertura de espaços de vida como novas estratégias de resistência.

A rede social permite desconstruir a ideia de que espaço é sinônimo de área, pois dá autonomia aos espaços de vida, que se articulam em escalas muitas vezes não consideradas para os fenômenos sociais, ou para as comunidades quilombolas, ainda consideradas isoladas, fechadas, estabilizadas, como uma remanescência do sistema escravista. Tendo isso em mente, entende-se que a resistência não deve estar apontada ao exterior, como “puro” ou “impuro”, mas quando esta promove aos sujeitos quilombolas o poder de articularem efetivamente seus espaços de vida. Esse argumento reforça a ideia de formação de um quilombo não estrito a área (em si), mas nas interações daqueles que o fazem tal qual um quilombo. A comparação é o método que permite focar na diferenciação como construção social efetiva do entrecruzar de trajetórias e espaços estrategicamente abertos para lutar pela desigualdade, injustiça e direitos destes povos.

A disposição à apreciação da articulação espacial quilombola – práticas de envolvimento social – foi facilitada em São João (Adrianópolis-PR) com a adoção do procedimento metodológico investigativo da “prática de campo” por imersão. Esta se deu de forma contínua em um período de 45 dias nos meses de março e julho de 2009. Chegar à comunidade carregando o equipamento pessoal de pesquisa e distanciando-se da forma de vida pessoal para efetuar a observação direta permitiu o penetrar profunda e gradativamente (sem perturbação da ordem) na esfera de vida dos sujeitos quilombolas de São João. O alojamento em uma casa quilombola contribuiu para a transposição do papel de apenas pesquisadores-observadores para participantes da realidade cotidiana dos sujeitos sociais.

A proximidade possibilitou um relacionamento espontâneo, conquistado dia após dia na comunidade, um aprendizado de conhecimento recíproco, bem como, uma familiarização com os diferentes hábitos e crenças. Os materiais de pesquisa – diário de campo, máquina fotográfica⁵⁵, filmadora⁵⁶ e gravador de áudio⁵⁷ – foram gradativamente deixando de provocar estranheza. Tudo o que se passava no decorrer do dia estava plenamente ao alcance e poderia

⁵⁵ As imagens fotográficas não foram utilizadas nas reflexões teóricas da tese, serão anexadas nesta como ilustração da crônica das festas apresentada no capítulo 2.

⁵⁶ As imagens audiovisuais citadas não foram exploradas pelas reflexões teóricas da tese. Estas compõem o banco de dados que anteriormente, no ano de 2009-2010 estruturou o Relatório Antropológico da comunidade de São João.

⁵⁷ As gravações de áudio foram transcritas e integradas ao diário de campo, reforçando o registro das informações fornecidas nos momentos de conversação com os sujeitos quilombolas.

facilmente ser observado, pois continuamente houve a integração à vida cotidiana dos quilombolas de São João, e por isso não podiam passar despercebidos os ajuntamentos e eventos sociais por menores e inusitados que fossem.

Alertas de pequenos acontecimentos na comunidade ocorriam de forma recíproca, bem como, o aprendizado de antecipar o olhar aos bastidores dos acontecimentos importantes e festivos, a presenciar detalhes íntimos da vida familiar sem fazer alardes – os quilombolas tomando banho ou lavando roupas no rio, cozinhando, comendo, pescando, os preparativos para os trabalhos do dia, a chegada ou a saída para a realização de alguma tarefa, as discussões, as brincadeiras, as cenas de família. Nos períodos de permanência no alojamento para sistematizar as informações no diário de campo⁵⁸ era comum a visita dos quilombolas para conversas informais, eles chegavam sozinhos, com os filhos, com toda a família ou acompanhados de mais algum sujeito. Surgia a oportunidade de conversar sem tantas formalidades. Conforme os dias foram passando a presença deixou de representar um elemento perturbador na vida quilombola e vinham convites para participar das atividades diárias por mais insignificantes que parecessem à primeira vista, como capinar o roçado ou tomar banho de rio.

Mesmo em momentos de distanciamento da comunidade – na área urbana do município paulista de Barra do Turvo, nas ruas, nos mercados, na feira ou na “Praça das Palmeiras” – era possível continuar observando-participando dos entrelaçamentos expostos inclusive pelos ajuntamentos sociais ao acaso entre os sujeitos quilombolas de São João e outros sujeitos sociais. A dimensão da área urbana justaposta às idas e vindas diárias de alguns quilombolas internos e a residência urbana de outros quilombolas transpunha a pesquisa também para estes encontros.

A aproximação construída pela vivência junto aos sujeitos quilombolas de São João possibilitou o retorno para novos eventos de interação social. Através de ligações telefônicas e posteriormente pelas redes sociais *online* recebiam-se convites para os eventos festivos de grande porte, como as festas de casamento.

A proximidade aos sujeitos também facilitou nova imersão junto aos quilombolas que residem na área urbana do município paulista de Boituva. A recepção enquanto visita no período da Páscoa, quando a casa da família da filha mais velha do antigo líder quilombola

⁵⁸ A sistematização em diário de campo era realizada cotidianamente, às vezes se permanecia um período no alojamento (manhã ou tarde) para realiza-la ou nos dias de trabalho intenso em dois turnos em caminhadas pela comunidade o dia subsequente era destinado apenas para a sistematização. Como a absorção das informações era contínua e intensa e não era possível o uso de equipamentos eletrônicos pela falta de energia elétrica na comunidade, optou-se pelo diário de campo como principal forma de registro das informações. Portanto, cada integrante da equipe possuía seu diário de campo que ao final do período de imersão foi digitalizado e compartilhado com a equipe.

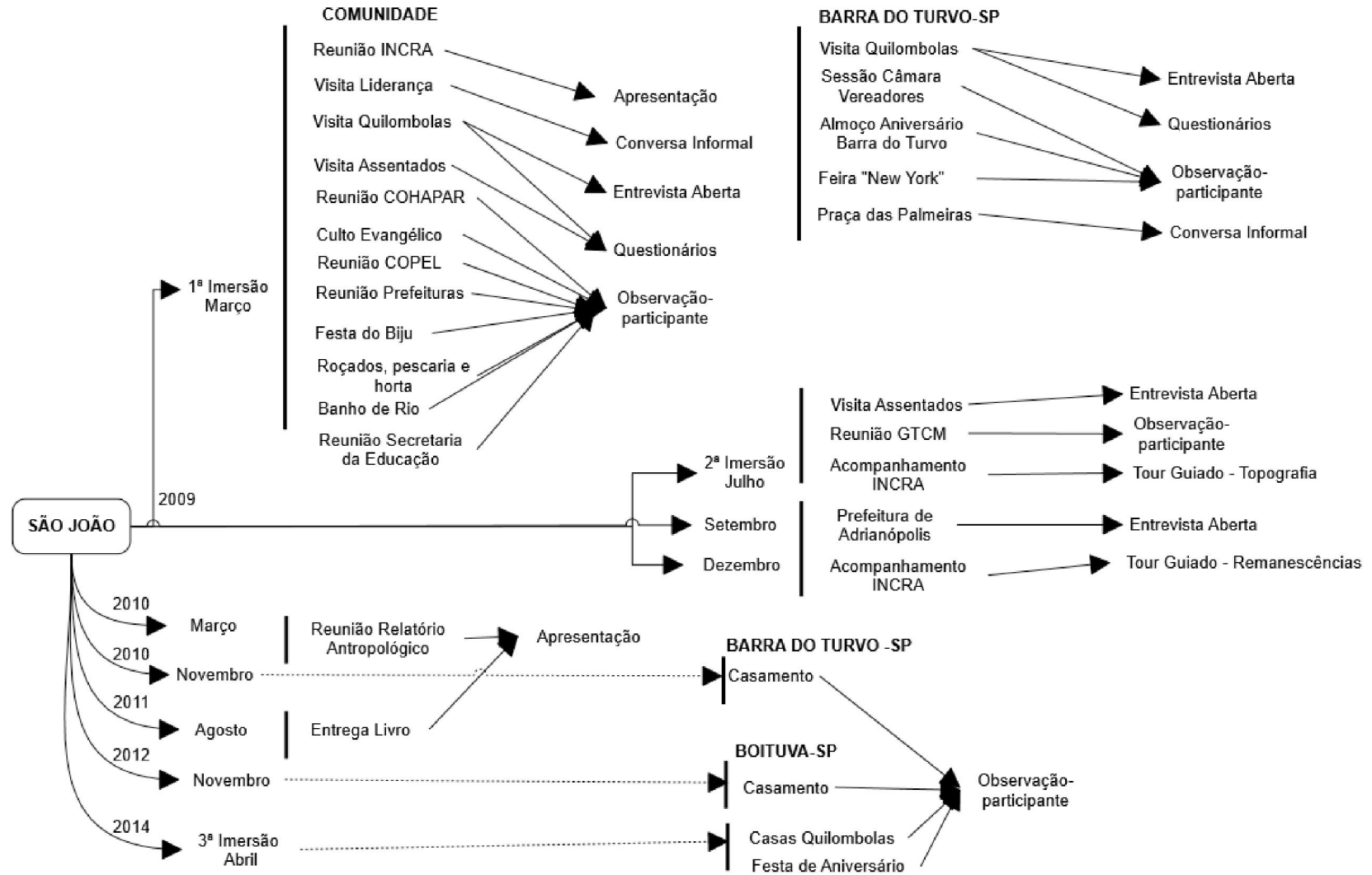
estaria cheia de outros parentes. A pesquisa individual utilizando a “observação-participante” possibilitou de fato o envolvimento na execução de práticas e atividades cotidianas. Juntamente com eles houve o envolvimento em visitas nas casas de parentes e vizinhos, passeios ao centro da cidade, acompanhamento das crianças até a escola, realização das tarefas domésticas (cozinhar e lavar) e de compras no supermercado. Sentados no sofá compartilhavam-se conversas de final de tarde, interrompidas ou acalentadas pela entrada intrusa (inesperada, porém não indesejada) de algum vizinho ou parente.

Apenas à noite, em ambiente reservado, o diário de campo era retomado para registrar as informações coletas e vivenciadas durante o dia. O registro fotográfico contemplou cenas como o encontro de pais e filhos na rodoviária e um evento festivo (festa de aniversário do filho da dona da casa). Após o registro estas foram expostas aos quilombolas com o intuito de que estes intensificassem seus argumentos sobre o contato ativado com cada sujeito externo presente ou com cada lugar vivenciado cotidianamente. O envolvimento cotidiano revelou, sem restrições, o entrelaçamento contínuo e os bastidores de muitas relações sociais de caráter familiar ou ampliado. Tais relações ocorrem com o agrupamento urbano de quilombolas emigrados, que se concentram em uma mesma circunvizinhança e mantêm relacionamentos entre si; com os quilombolas das cidades vizinhas; com os quilombolas de São João que permanecem na comunidade ou ainda na efetivação de novos relacionamentos com outros sujeitos sociais externos (não-quilombolas).

As redes e os aplicativos sociais *online* também foram importantes no segundo momento de investigação. Essas ferramentas digitais permitiram através do bate-papo virtual e informal a manutenção contínua do contato e o acompanhamento das mudanças/permanências das informações já coletadas em campo com os sujeitos quilombolas de São João que vivem na comunidade e extracomunidade.

Com os sujeitos quilombolas de São João ocorreu a copresença em dez situações diferentes em campo, compartilhados ou não com a equipe de pesquisa (Relatório Antropológico) de forma total ou parcialmente, em meses e anos diferentes, em ocasiões de imersão ou visita de um ou dois dias, na comunidade quilombola, no município sede (Adrianópolis-PR), no município próximo (Barra do Turvo-SP), ou no agrupamento urbano em Boituva-SP (FIGURA 03). Tarefas cotidianas, reuniões de instituições sociais, eventos festivos e ajuntamentos foram acompanhados. Todas essas ocasiões ocorreram de 2009 a 2014, possibilitando um envolvimento contínuo com os sujeitos de São João e, portanto, uma reflexão intensa sobre seus entrelaçamentos e mobilidades.

FIGURA 03 – “OBSERVAÇÃO-PARTICIPANTE” NOS EVENTOS E AJUNTAMENTOS SOCIAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR



Org.: A autora.

A experiência adquirida no desenvolvimento de pesquisas em São João permitiu o transportar da mesma metodologia de pesquisa de campo para a investigação da vivência e experiência social dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz, embora houvesse a alteração de alguns dos membros da equipe de pesquisa. A proximidade com a nova comunidade e a facilidade de acesso conduziu a imersão de forma esporádica e pontual, sem permanência na comunidade, como outrora. A primeira tentativa de estabelecer um contato intrínseco com os sujeitos de Santa Cruz revelou a enorme diferença entre relacionar-se esporadicamente e estar efetivamente no convívio diário com os sujeitos investigados.

O entrelaçamento cotidiano entre os sujeitos quilombolas, o grau da aceitação da representatividade política (líder fora da comunidade), a integração com a vizinhança multiétnica, a emigração (permanente ou temporária) de quilombolas para espaços urbanos e a fragmentação (hipoteticamente histórica) com o Sutil não pode ser tratada inicialmente pela falta de abertura imediata para investigar estes assuntos mais específicos e pessoais que envolviam os sujeitos quilombolas de Santa Cruz. A solução encontrada para a investigação inicial foi trabalhar com um levantamento de dados mais concretos, com um recenseamento da comunidade. Em equipe foram aplicados questionários com eixos temáticos objetivos (identificação, escolarização, estado civil, histórico profissional, religioso, familiar, financeiro, habitacional e participação comunitária), respeitando a incompletude destes, pois era frequente a recusa ao fornecimento de determinadas informações.

O levantamento dos dados mais concretos e gerais também contou com a realização em equipe de uma visita de reconhecimento e identificação da área circunvizinha, distinguindo a diversidade de grupos sociais. Atentou-se para as áreas limítrofes da comunidade e optou-se para a organização das informações em croquis. Andar pelas distintas áreas da comunidade guiadas por sujeito quilombola, para reviver configurações territoriais passadas e atuais, despertou-lhe entusiasmo e um primeiro esforço para estabelecer um relacionamento de confiança para dialogar sobre os primeiros contatos com os grupos étnicos que se estabeleceram na vizinhança.

A tentativa de aproximação dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz que logrou mais eficácia deu-se com a construção de gráficos genealógicos. A agregação das informações genealógicas junto aos sujeitos quilombolas demandou um período de tempo considerável, com novas imersões, possibilitando o estabelecimento de contato contínuo e estável pela convergência do assunto em questão. A presença frequente do pesquisador na comunidade permitiu a manutenção de um relacionamento. Ao passo que se ligavam os sujeitos aos ramos

da árvore genealógica, presenciavam-se claras demonstrações da importância da materialização de tal estrutura para eles e revelava-se a intensidade do agrupamento de parentesco.

O (re)conhecimento pelo pesquisador da linha de ancestrais e descendentes dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz demonstrou-se, assim, como uma ponte facilitadora para a incursão e cruzamento de outras formas de relações sociais efetivas. A ideia de (re)conhecer é o que ainda alimenta muitas relações sociais e foi o que sustentou a relação pesquisador/pesquisados.

Para o estreitamento dos laços com os sujeitos de Santa Cruz adotou-se como alternativa a participação, nas manhãs de domingo, em cultos e missas católicas na Capela Senhor Bom Jesus, esta localizada na própria comunidade. Este era o momento oportuno para se observar os entrelaçamentos com sujeitos sociais da vizinhança, associados à capela. Participava-se colaborando dos momentos litúrgicos dos eventos religiosos. Ao final das celebrações religiosas, ao passo que o ajuntamento formava-se em frente às portas da capela, permanecia-se compartilhando das conversas informais e intimistas, e, investigavam-se as relações de apadrinhamento e compadrio. Os eventos sociais programados e os acontecimentos semanais eram divulgados nestas ocasiões.

O acesso à agenda de eventos programados, juntamente com o recebimento de convites, permitiu o estreitamento dos laços com os sujeitos de Santa Cruz. Passou-se, assim, a participação efetiva em eventos sociais de grande porte de interação face a face interno e externo a comunidade, pois nestes a presença da pesquisadora não causaria estranhamento. Como metodologia de investigação de campo aplicou-se a “observação-participante” na apreensão do comportamento social dos sujeitos quilombolas. O quadro da experiência social quilombola pôde ser apreendido pela observação das ações e interações, bem como dos fluxos e entrelaçamentos dos sujeitos de Santa Cruz com outros sujeitos sociais (FIGURA 04).

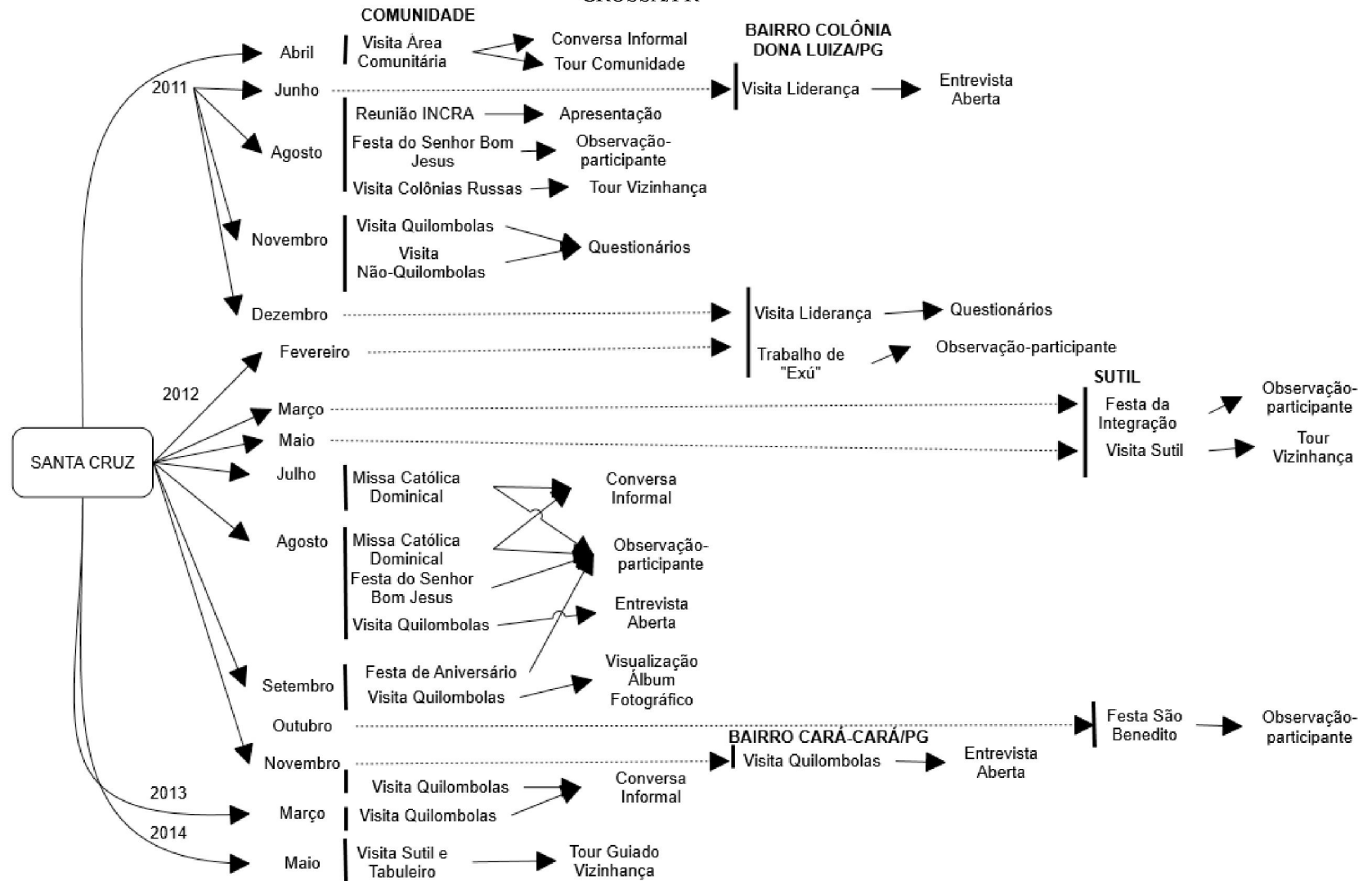
As visitas aos sujeitos quilombolas de Santa Cruz em dias comuns, geralmente estava condicionada a conversas informais. Sem roteiros prévios ia-se a casa de algum sujeito quilombola para sanar dúvidas ou coletar material complementar a algum evento social, ou ainda observar os bastidores destes eventos. As imagens das ocasiões sociais fotografadas eram expostas nestas visitas, reciprocamente. Os pais da aniversariante de quinze anos fizeram questão de mostrar o álbum da festa de aniversário. Em ambos oportunizou-se a investigação e aprofundamento dos entrelaçamentos e da presença e ausência de determinados sujeitos externos nos eventos sociais. Estendia-se a permanência na comunidade pelos convites de almoço recebidos – projetando-nos para os bastidores da vida cotidiana e privada dos sujeitos de Santa Cruz.

Em duas ocasiões, uma delas compartilhada com a colega Ana Paula, visitou-se a comunidade para realizar a atividade específica de *tour* guiado (FIGURA 04). Este método de observação é utilizado para conhecer a vizinhança e seus sujeitos sociais por meio de apontamentos efetuados pelo próprio sujeito quilombola acompanhante. O deslocamento por ambiente aberto, a flexibilidade dos assuntos abordados e a abertura para os encontros ao acaso – com vizinhos que estivessem transitando nas estradas ou em frente as suas propriedades –, trouxeram o clima de descontração para pesquisa, melhorando o desempenho e facilitando o aprofundamento em torno das dinâmicas dos vínculos sociais.

Na outra ocasião visitamos os quilombolas idosos de Santa Cruz que vivem nos bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR. Nesta realizou-se entrevista semi-estruturada com gravação audiovisual. Pediu-se que falassem livremente, em relato, abordando a chegada dos vizinhos russo-brancos, a construção das colônias, o convívio com os vizinhos russo-alemães, enfim, os entrelaçamentos cotidianos vivenciados por estes no passado. Constatando uma aproximação inicial a estes dois grupos em função de vínculos trabalhistas, pode-se entender a transposição destes vínculos, pelo contato contínuo, para laços mais íntimos, como os de compadrio, apadrinhamento, afetivos e de amizade.

Em Santa Cruz o envolvimento se deu no acompanhamento de 21 situações sociais de contato face a face com os sujeitos quilombolas no período de 2011 a 2014. Puderam ser observados – com compartilhamento de presença parcial ou integral da equipe ou de forma individual – ajuntamentos, reuniões políticas, ocasiões sociais festivas, rituais religiosos e tarefas cotidianas de naturezas variadas, estas em espaços distintos, dentro ou fora da comunidade e na copresença de um ou muitos sujeitos (FIGURA 04).

FIGURA 04 – “OBSERVAÇÃO-PARTICIPANTE” NOS EVENTOS E AJUNTAMENTOS SOCIAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ – PONTA GROSSA/PR



Org.: A autora.

A coleta do material etnogeográfico em ambas as comunidades quilombolas, embora tendo suas especificações, seguiu a metodologia do trabalho de campo aliada a observação-participante. Acompanhando o fenômeno social a partir do maior número possível de suas manifestações concretas deu-se preferência para o fluxo regular dos acontecimentos cotidianos: as ocasionais de demonstrações festivas, as cerimônias/rituais ou fatos peculiares. Na observação-participante aos moldes de Goffman (2010) o pesquisador-observador dispõe-se a penetrar na vida cotidiana e permanecer no seio do grupo que estuda, observando de modo espontâneo o desenrolar das ações, enquanto mobiliza informações sobre o enquadramento das ações na condução do seu olhar.

Apesar de a observação estar condicionada ao olhar do pesquisador as convencionais técnicas de sistematização dos dados empíricos são justapostas a uma leitura teórica da interação social (quadro da experiência social) fundamentada em Goffman (2010; 2012) facilitando a projeção do comportamento real e consistente dos sujeitos quilombolas em momentos de interação face a face. A pesquisa demandou envolvimento sem parcialidade e caráter objetivo, sendo a participação do pesquisador nos momentos de interação desprovida de qualquer responsabilidade além de observar. Qualquer opinião pessoal era suprimida e substituída pelo registro dos detalhes referentes ao comportamento social quilombola.

Optou-se pelo acompanhamento dos eventos no momento de sua plena ocorrência, fosse ele um fato corriqueiro ou uma ocorrência singular ou extraordinária. Observava-se a participação dos sujeitos quilombolas, mesmo que estes demonstrassem total desinteresse ou completa dedicação e fervor à situação social. Uma ocorrência real que estimula e expressa o comportamento não comporta apenas seu registro com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, deve ser observada em sua plena realidade. A recorrência de determinado comportamento independente se houvesse ou não uma performance (mesmo que exista ainda deverá ser aqui considerada exclusivamente enquanto estratégia para a manutenção de um relacionamento) prevalece. Ou seja, são os fenômenos imponderáveis da vida real que, conforme Malinowski (1976), estão entrelaçados aos numerosos fios que vinculam a família.

Concorda-se com o argumento de Malinowski (1976, p. 35) de que “o comportamento é, indubitavelmente, um fato relevante – passível de análise e registro”. Assim, conduziram-se as observações pelo emaranhado de situações sociais que se refletiam na repetição do comportamento. Logo, acompanharam-se tanto os vínculos mais cristalizados dos agrupamentos sociais, tais como: rituais específicos, deveres legais e econômicos, obrigações mútuas, festividades, demonstrações formais de respeito quanto aos numerosos pequenos atos

e atenções expressando afeição e interesse mútuo, as pequenas preferências e antipatias que constituem a intimidade doméstica.

No acompanhamento dos rituais e festividades, reunindo um número considerável de pessoas, atentou-se para os detalhes do trato ou relacionamento pessoal, no tom do comportamento do sujeito frente a outro (o modo e o tipo do comportamento observado na realização de um ato), e, não simplesmente o esboço/descrição dos acontecimentos. Integrou-se os ajuntamentos e permaneceu-se junto na execução das atividades – adentrou-se nas cozinhas, nas capelas, nos pavilhões de festas, no quiosque de bebidas, na área das churrasqueiras, na sede da associação de moradores, no terreiro, nas casas quilombolas, nos roçados – para obter uma observação mais direta. Observando as particularidades do comportamento das pessoas, pode-se determinar de imediato o grau de vitalidade do contato. Paralelamente ao registro dos fatos normais e típicos, fez-se também o registro dos fatos que representavam ligeiros ou acentuados desvios da norma. Deu-se ao ato o seu devido lugar na esfera da vida quilombola, assim pode-se apontar a normalidade ou excepcionalidade ou ainda a ocorrência de mudanças comportamentais.

A maneira do quilombola se expressar em cada uma das transações sociais revela um sujeito social submetido a um código de comportamento e de boas maneiras que conduz-lhe a negociação de relacionamentos com outros sujeitos sociais do meio social amplo. Em direção ao desvelar dos entrelaçamentos e configurações de trajetórias múltiplas, no próximo capítulo se refletirá sobre a geografia dessas relações que surgem dentro do fluxo das atividades e práticas nas quais os sujeitos quilombolas estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos de seus envolvimento práticos de como experimentam seu mundo social.

A combinação da ordem e desordem social, do casual e do acaso é intrínseca à negociação das relações sociais frente aos acontecimentos sociais de interação face a face. As relações sociais podem construir uma nova e melhor noção da articulação espacial pelo jogo minucioso das relações sociais que a constrói. Essa articulação espacial é sempre negociada nos entrelaçamentos das práticas cotidianas que modelam a condensação social e que, por vezes, se distancia da fixação legal e/ou conceitual.

CAPÍTULO 2 – OS QUADROS DA EXPERIÊNCIA SOCIAL QUILOMBOLA: UNIDADES DE INTERAÇÃO E TRATO COMPORTAMENTAL

De modo geral, a análise da região, na maioria das pesquisas e na concepção Estatal, leva em consideração às características próprias de uma área. A perspectiva desta pesquisa, que se foca exclusivamente no sujeito quilombola, de modo contrário, propõe uma investigação através do enquadramento da realidade quilombola no contexto de seus eventos de interação social e da sua conduta pelo estabelecimento dos laços sociais e dos fluxos espaciais promovidos no entrelaçamento destes.

Justifica-se tal escolha pela abordagem de Haesbaert (2010a), que considera a região/regionalização um movimento (dos sujeitos sociais) de articulação entre espaços. Concorda-se com Massey (2008) de que o espaço é a esfera da interação e com Goffman (2012) de que há copresença dos sujeitos no envolvimento de práticas e atividades sociais. Assim, a continuidade destas práticas e atividades resulta no entrelaçamento de relações em redes sociais (BOTT, 1976). Diante do que se coloca, torna-se necessário aprofundar a realidade de interação social dos sujeitos quilombolas justificando a discrepância das afirmações conceituais das “regionalizações cotidianas” centradas no espaço (superfície), que de fato alegam que este deveria representar a vivência das pessoas.

Nesta pesquisa, contextualizam-se os eventos sociais dos sujeitos de duas comunidades quilombolas paranaenses como atividades socioculturais de expressão sincera de “Quilombo”, já que elas foram reconhecidas como tal pela Fundação Cultural Palmares. Sustenta-se que os eventos sociais e a conduta quilombola nesses eventos é a ponte de acesso à aproximação aos reais mundos vividos por estes sujeitos, revelando o alcance de suas intenções, ou seja, da linha de ação na qual estão empenhados. A explanação do comportamento quilombola desmascara os discursos, construções políticas ou científicas destas realidades, demonstrando novas formas de inter-relacionar-se e expressões sociais que contextualizam a vida social quilombola para além dos limites da comunidade (rompendo com a visão centrada no espaço-físico).

Os eventos sociais como pontos condensados da autonomia dos espaços de vida quilombola, do estabelecimento de redes (conexões/desconexões) e das interações sociais os disponibiliza para o contato face a face com outros sujeitos sociais da sociedade ampla.

Em trabalho recente, Alves (2015) defende a tese de que as populações quilombolas, suas organizações sociais ou modos de vida estão mais diretamente conectados a uma dimensão espacial, a comunidade, em caráter múltiplo (espacialidades e territorialidades). No entanto, indo em direção à tese da presente pesquisa, defende-se que as experiências de interação aliadas

ao comportamento dos sujeitos quilombolas (Santa Cruz e São João), a seguir apresentadas, revelam com maior sustentação conexões/desconexões desses com outros sujeitos (quilombolas ou/e não-quilombolas) em uma condensação/construção social projetada para a sociedade ampla pelo entrelaçamento contínuo de vínculos sociais em redes, dimensão espacial de articulação, abertura e estratégia de resistência, em detrimento das comunidades ou grupos.

Acredita-se ainda, que é esse mesmo comportamento que leva a continuidade das antigas e do estabelecimento de novas relações (ou por vezes as desconexões), entrelaçando-as em redes sociais que, por sua vez, delimitam espaços inter-escalares socialmente produzidos por diferentes sujeitos sociais e os conduzem a fluxos - processos de “regionalizações cotidianas”, como proposto por Werlen (2000).

Para entender a organização social quilombola, é preciso, conforme Goffman (2012), atentar-se para a dimensão relacional do significado que é ativado nos quadros sociais dos acontecimentos sociais. Os acontecimentos colocam os sujeitos quilombolas disponíveis ao contato face a face com outros sujeitos (quilombolas ou/e não-quilombolas). Neste contato os sujeitos enquadram suas atividades nas regras de conveniências sociais, encaixando suas formas de vida nas relações e redes sociais.

A observação das ocasiões sociais ou ajuntamentos cotidianos em distintas situações sociais vivenciadas pelos quilombolas de Santa Cruz e São João permite destacar os seguintes encontros/engajamentos festivos: Festa do Biju, Festa da Integração Quilombola; Festa do Padroeiro Senhor Bom Jesus; Festa do Padroeiro São Benedito; Festas de Aniversários; Festas de Casamentos; Feira na Barra do Turvo-SP; Culto Evangélico e Trabalho de Exú (ANEXO A). Além das ocasiões sociais festivas e religiosas, presenciaram-se ajuntamentos cotidianos como reuniões políticas, parcerias de trabalho, almoços, conversas informais e visitas.

Estes engajamentos sociais permitem a projeção da organização social de duas realidades inseridas em municípios paranaenses consideravelmente distantes e que, apesar disso, apresentam processos de organização social tanto com características semelhantes como com características diferentes.

É o espaço como a dimensão do social, ou seja, do reconhecimento da coexistência contemporânea de outros, que molda as conexões e desconexões dos sujeitos (MASSEY, 2008). Feita estas colocações, busca-se a seguir no subcapítulo 2.1 referenciar a experiência social quilombola dos sujeitos de São João e Santa Cruz através das unidades básicas de interação e dos vínculos que as sustentam ou/e que são sustentados a partir delas. Em seguida, no subcapítulo 2.2, desvendam-se os indícios normativos que valem dentro destas unidades e entre elas.

Sabendo-se da existência de muitos contatos de interação face a face dos sujeitos de cada comunidade quilombola investigada, direciona-se o subcapítulo 2.2 para o aprofundamento do comportamento vivenciado pelos sujeitos quilombolas em pontos de encontro coletivos e privados, estejam eles sob os auspícios de uma ocasião social organizada ou sendo um mero ajuntamento social rotinizado. Busca-se identificar os elementos sociais dos comportamentos que ocorrem sempre que os quilombolas entram na presença imediata de outros sujeitos.

2.1 O molde das ocasiões sociais de interação face a face vivenciadas pelos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz

A investigação comparativa pela diferenciação espacial centrada na ação social cotidiana dos sujeitos das comunidades quilombolas de São João, em Adrianópolis-PR, e Santa Cruz, em Ponta Grossa-PR, projeta a dinâmica da dimensão relacional da esfera de vida.

A comunidade quilombola de Santa Cruz, localizada na área rural meridional do município paranaense de Ponta Grossa, garante sua sobrevivência entre atividades rurais e urbanas. Sua matriz genética compõe-se por dois núcleos familiares: os “Batista” e os “Kapp”, cuja base socio-histórica mistura russo-alemães e afrodescendentes (TOMASI, 2013). Os sujeitos de Santa Cruz destacam-se ainda pela prática de uma ampla gama de religiões entre Catolicismo, Luteranismo, Evangelismo e Umbanda-Candomblé. Com todos esses elementos trata-se certamente de uma comunidade que foge às purezas da visão jurídico-científica (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016).

A comunidade quilombola de São João, localizada na área rural do extremo leste do município paranaense de Adrianópolis, na área limítrofe com o município paulista de Barra do Turvo (São Paulo), compõe-se de sujeitos de ancestralidade afro-brasileira e cabocla cuja matriz genética remonta a três dos oito núcleos familiares existentes no passado: os “Godêncio, Morato e Pontes” (LÖWEN SAHR et al., 2011). Estes núcleos ocupavam no passado as serras do Querosene, Pedra Branca, Nunes e São João. Os sujeitos de São João desenvolvem práticas de trabalho voltadas para uma agricultura de subsistência no cultivo de sementes crioulas e de uma diversidade de espécies de bananeiras (LÖWEN SAHR et al., 2011). Nas demais atividades, de acordo com Alves (2011), se desenvolvem relações rural-urbana contínuas. Somam-se a essas, nos últimos anos, a migração intensa de jovens para os centros urbanos paulistas. Pelo viés do Estado e de algumas abordagens acadêmicas, essa comunidade seria a concretização mais

próxima da visão oficial de quilombo. A comunidade mantém a técnica tradicional para a construção habitacional através do adobe e sapê (ideia de tradição); dispõe de infraestrutura mínima de acesso com trilhas e ponte pênsil, incrustada em um fundo de vale com mata florestal preservada (ideia de isolamento); além de ter uma base socio-histórica sustentada na afrodescendência (ideia de pureza racial). O que a descaracterizaria seria a prática religiosa evangélica em detrimento a de religiões afro-brasileiras.

Pelo viés do contato social contínuo dos quilombolas de São João e Santa Cruz com outros sujeitos sociais e no compartilhamento de situações interacionais reais com estes, depara-se também com a discussão levantada por Tomasi, Löwen Sahr e Sahr (2016, p. 59) de “que a experiência vivida e as interações atuais, em muitos casos, fogem do enquadramento de elementos socioculturais apontados nas políticas públicas brasileiras de integração social e racial”, como por exemplo, a questão religiosa para a comunidade quilombola de São João e a questão racial para a comunidade quilombola de Santa Cruz.

O viés da dimensão social quilombola permite ainda demonstrar o real afastamento do enquadramento de região proposto pelo Estado e da maioria das abordagens acadêmicas diante da realidade vivida por esses sujeitos sociais. O direcionamento para uma perspectiva alternativa de compreensão da região/regionalização efetiva-se através do enquadramento do sujeito quilombola (São João e Santa Cruz) pela sua experiência social (fluxos interacionais) e não centrada no espaço como superfície, fixo e limitado. Pensa-se aqui no espaço como uma construção social (MASSEY, 2008) estratégica, que nos conduz a concretizar a vivência da comunidade (sujeitos sociais) não por características ‘étnicas’, mas através de suas formas funcionais dentro da sociedade moderna (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016).

Os elementos desta vivência social condensada – como os tipos de interação, as normas/desordens, as conexões/desconexões, os estímulos de interação social, os locais de encontro/desencontro, as práticas/atividades e por fim os laços com sujeitos externos –, são considerados como motivadores constantes das mudanças e continuidades das “regionalizações cotidianas” (WERLEN, 2000) dos sujeitos quilombolas.

Este subcapítulo parte da perspectiva dos eventos de interação social, um fenômeno que se explica aqui com base nos conceitos goffmanianos como: quadros da experiência social, situação social e unidades de interação entre sujeitos. Discussões teórico-metodológicas que permeiam também o próximo subcapítulo e que estão presentes nas principais obras de Erving Goffman: comportamento em lugares públicos (2010); ritual de interação (2011); e os quadros da experiência social (2012).

O estudo da interação requer entender as relações sociais entre os atos de pessoas diferentes mutuamente presentes umas às outras (GOFFMAN, 2011). A experiência da interação em ambientes sociais envolve, de acordo com este autor, um período de tempo, uma extensão limitada no espaço e os eventos passíveis de interinfluência. A disponibilidade com que os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz vivenciam situações de contato com outros sujeitos demonstra a existência de uma estrutura social entorno de entrelaçamentos⁵⁹.

Assim, conforme Goffman (2012, p. 193), pode-se apontar que a interação face a face é “a classe de eventos que ocorre durante a copresença e por causa da copresença”. A interação social pode definir-se em sentido rigoroso como a que ocorre exclusivamente em situações sociais, ou seja, quando dois ou mais sujeitos estão em presença física imediata (GOFFMAN, 1991). Apesar da falsa crença de que as comunidades quilombolas são fechadas em si mesmas ou vazias, é preciso se atentar, conforme Goffman (1991), para o fato de que os sujeitos passam a maior parte de suas vidas diárias na presença imediata de outros sujeitos. Em se tratando dos sujeitos quilombolas aqui apontados (São João e Santa Cruz) se deve considerar que as ações desses articulam e abrem efetivamente seus espaços de vida.

A investigação contínua sobre a interação quilombola dos sujeitos de São João e Santa Cruz desperta a atenção para os muitos momentos da vida cotidiana em que esses sujeitos estão disponíveis ao estabelecimento de contato com sujeitos externos às comunidades. Uma condição humana entrecruzada por atos socialmente situados em sentido estrito, ou seja, apresentam-se como “efeitos, indicações ou expressões” (GOFFMAN, 2011) das estruturas sociais tais como os vínculos, os entrelaçamentos, as redes sociais e os processos regionalizadores.

A necessidade de interação face a face está enraizada em certas precondições da vida social e para Goffman (2011) há três unidades básicas para o processo de interação, sendo a primeira a “ocasião social”, que revela um evento que é planejado e recortado como uma unidade, tendo um horário e local de ocorrência, participantes (convidados previamente), e estabelece o tom para aquilo que acontece durante e dentro dele. Aí se revelam os jogos sociais que não surgem forçadamente na vida de todos os dias, mas que se inscrevem sempre nas lógicas sociais do momento, em uma atualidade intensa e exclusiva.

A segunda é o “ajuntamento”, que condiz com qualquer conjunto de dois ou mais sujeitos que em determinado momento ao acaso estão na presença imediata uns dos outros (GOFFMAN, 2011). E a terceira é a “situação social”, que para o autor trata-se do ambiente

⁵⁹ Ver subcapítulo 2.2.

espacial completo que transforma uma pessoa que nele penetre em um membro do ajuntamento que está (ou que então se torna) presente. As situações começam quando dois ou mais sujeitos se encontram na presença física imediata uns dos outros, e se estende por todo o território em que tal monitoração mútua é possível, encerando-se quando a penúltima pessoa parte. Portanto, tanto as ocasiões sociais quanto os ajuntamentos podem ser pensados enquanto situações sociais. A seguir atenta-se para as ocasiões sociais quilombolas buscando compreender os momentos de acessibilidade com outros sujeitos durante as situações sociais vivenciadas.

Os encontros ou engajamentos cotidianos de interação face a face dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz, observados pela sua consistência, serão justapostos aleatoriamente no texto que segue posteriormente. Em um primeiro momento dispõe-se a abordar as ocasiões que refletem os vínculos mais cristalizados dos sujeitos quilombolas diante de ocorrências singulares/extraordinárias. As situações sociais projetam-se sobre ambientes comunitários ou privados, tanto intra quanto extracomunidade. Descreve-se em aproximação a percepção tida pela pesquisadora no momento da vivência e experiência junto aos sujeitos quilombolas em suas unidades naturais de interação. Afirma-se que a recorrência da presença imediata dos mesmos sujeitos em situações sociais arquiteta os laços sociais e estes laços estabelecidos, por sua vez, redirecionam os fluxos tanto por espaços contínuos/próximos quanto por descontínuos/distantes⁶⁰.

Ao fim da estrada de chão que parte da rodovia asfaltada PR 151, a cruz de madeira sobre o azul da Capela Senhor Bom Jesus anuncia em agosto a festa católica do padroeiro aos devotos da comunidade Santa Cruz. A atração vai ganhando forma no cartaz levado de mão em mão que espalha os nomes dos participantes da interação. O “Tríduo” e os “Festeiros”⁶¹, como são conhecidos, garantem a devoção ao santo e a animação ao festejo. Eles vêm das comunidades vizinhas do Sutil, do Tabuleiro, do Faxinal dos Polacos, mas também dos bairros urbanos Cará-Cará e Colônia Dona Luiza (Ponta Grossa-PR), de Irati-PR e da própria comunidade de Santa Cruz. Todos se agregam para patrocinar e exaltar o “Senhor Bom Jesus” (ANEXO A).

O azul transforma-se no colorido das fitas que desnudam as mãos negras entrelaçadas pelo sangue dos quilombolas “de cima e de baixo” – Santa Cruz e Sutil –, e revestem as promessas gravadas ao peso dos ombros de conhecidos que transportam as imagens de santo

⁶⁰ Ver capítulo 3.

⁶¹ Segundo os sujeitos quilombolas de Santa Cruz o “Tríduo” consiste em um grupo de sujeitos sociais responsáveis pelo período (três dias) de orações ao santo devoto. Já os “Festeiros” corresponde ao agrupamento de sujeitos sociais comprometidos a participar da festa do padroeiro e de certa forma atrair novos participantes (Informação verbal).

nos andores em procissão. O colorido desvenda ainda a heterogeneidade de rostos e de cenários – capela, pavilhão de festas, quiosque de bebidas e coreto de música.

Às dez horas do domingo as badaladas do sino e o coral de quilombolas e seus parentes iratienses (Irati-PR) cessam o burburinho dos bastidores e em louvor abrem o festejo com a missa ao santo patrono. A consternação da promessa cumprida na procissão transpõe-se na altivez do almoço familiar entorno das enfeitadas mesas e bancos coletivos de madeira sob o pavilhão de festas.

Os bastidores tecem à véspera os primeiros ajuntamentos entre os sujeitos quilombolas e sujeitos externos. No vai e vem dos preparativos, as carroças de madeira dos quilombolas, puxadas por cavalos, justapõem-se aos automóveis dos associados do Tabuleiro. Os vizinhos do Faxinal dos Polacos, cruzando de uma ponta a outra a comunidade, retratam o mutirão dos preparos.

O cheiro do gramado verde roçado pela agilidade do jovem sujeito quilombola confunde-se ao da fumaça dos troncos de lenha queimando ao toque do laço amistoso (herdado das gerações anteriores)⁶² pelos assadores do Faxinal dos Polacos e do Tabuleiro no preparo do churrasco do almoço festivo.

Na cozinha, o burburinho do falatório das mulheres mistura receitas das quilombolas de Santa Cruz e do Sutil com as italianas do Tabuleiro nos pratos de acompanhamento. Os bolos recheados e cobertos com merengue adoçam a tarde dançante e alimentam em doação o laço sanguíneo e matrimonial⁶³ com o Sutil e os vínculos amistosos com o Tabuleiro. Empilhados, os pratos deixam aos poucos a cozinha ao aceno da vendedora do Tabuleiro na bilheteria e compõem o cardápio com o churrasco e os quitutes trazidos de casa pelos participantes.

O cessar do tilintar dos pratos no pavilhão de festas e as sombras das árvores demarcam o início da tarde festiva. O chão do coreto de música passa a ser disputado pelos instrumentos musicais dos meninos de Guaragi e pelas “prendas” (doações) que ganham o gosto do povo no grito de bingo do vizinho do Cará-Cará ou do leiloeiro do Sutil.

O sol ardente da meia tarde realça o colorido dos longos vestidos e dos lenços que prendem os loiros fios de cabelo das mulheres russo-brancas que chegam ao festejo acompanhadas de seus maridos apumados em suas camisas e calças sociais decoradas em bordado russo. Na presença ainda dos filhos que correm junto as crianças quilombolas

⁶² Estes laços serão aprofundados no subcapítulo 3.1.

⁶³ A doação revela o laço sanguíneo de uma mulher quilombola emigrada (de Santa Cruz) com os sujeitos de Santa Cruz. A saída da comunidade de Santa Cruz para a comunidade do Sutil efetivou-se após laço matrimonial com um sujeito quilombola do Sutil.

ressaltam-se entre os participantes do festejo, se misturam aos pequenos ajuntamentos de quilombolas de Santa Cruz, do Sutil e dos vizinhos do bairro Cará-Cará, compartilhando as acaloradas conversas informais.

Compadres, parentes, vizinhos, colegas de trabalho, amigos, conhecidos, aqueles nunca vistos ou as amigadas do tempo dos pais fazem com que a festa de celebração ao santo padroeiro de Santa Cruz siga noite adentro e seja vivenciada também como um festejo que enaltece e exalta os relacionamentos sociais dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz com outros sujeitos (quilombolas ou/e não-quilombolas) (TOMASI, 2013).

Em outubro os quilombolas de Santa Cruz deixam a estrada de terra e seguem a rodovia asfaltada PR 151 em direção ao rio Caniu⁶⁴ em resposta ao entrelaçamento com os “negros de baixo” – quilombolas do Sutil –, que agora anunciam de boca em boca seu festejo de padroeiro. Escolhidos para o papel de “festeiros”, os sujeitos quilombolas de Santa Cruz transitam agrupados com seus trajes festivos logo cedo na manhã de domingo na vizinha comunidade quilombola do Sutil (ANEXO A).

A celebração acolhe os “festeiros” que garganteiam em louvor a São Benedito e a parceria ancestral⁶⁵. Retiram-se da capela os convidados pelo cheiro do churrasco que acelera os passos escadaria abaixo. Buzinas e rancos de motores noticiam a chegada de mais quilombolas de Santa Cruz, arranjados em caronas, que seguem com suas vasilhas nas mãos levando para suas casas a “mistura” para o almoço familiar de domingo.

As filas de compra e venda de churrasco, maionese e pão negociam os “encontros”, os “ajuntamentos” e as “conversas face a face” (GOFFMAN, 2012) antes de espalhar o cesto de palha com os utensílios e alimentos trazidos de casa sobre as mesas coletivas. Já no pavilhão de festas, reunidos com os vizinhos, compadres do Tabuleiro e os parentes do Sutil, os sujeitos quilombolas de Santa Cruz compartilham das conversas e do almoço festivo.

As festas de padroeiro em louvor ao Senhor Bom Jesus e a São Benedito ativam um circuito festivo entre os distintos grupos étnicos da vizinhança e marcam um compromisso de presença e patrocínio nos festejos. São sujeitos da comunidade do Lago (russo-alemães), do Tabuleiro (poloneses e italianos), das colônias Santa Cruz I, II e III (russo-brancos), do Sutil (quilombolas), do Faxinal dos Polacos (poloneses e caboclos), da vila rural de Guaragi, de Irati e Ponta Grossa (TOMASI, 2013). Tais eventos endossam a comunidade localizada de longa

⁶⁴ A distância entre a comunidade quilombola de Santa Cruz e a comunidade quilombola do Sutil é de cerca de quatro quilômetros pela rodovia PR 151 (Ponta Grossa-Palmeira).

⁶⁵ As comunidades quilombolas de Santa Cruz e Sutil segundo Hartung (2005) formavam apenas uma única comunidade de escravos e libertos logo que herdaram parte da Fazenda Santa Cruz em 1854 pela última proprietária, Maria Clara do Nascimento.

data sobre o patronato e a proteção de um santo (DI MÉO, 2012)⁶⁶ e permitem observar o jogo de relações entre distintos sujeitos sociais.

Como um cimento para consolidar a unidade social (DI MÉO, 2012), as festas de padroeiro descortinam o sistema social quilombola que cerca o reagrupamento circunvizinho em torno principalmente dos elos sanguíneos, amistosos e de vizinhança⁶⁷ (TOMASI, 2013).

Também como um compromisso bem marcado nas “folhinhas” de calendário que enfeitam as paredes das salas dos sujeitos quilombolas de São João, em Adrianópolis-PR o ciclo das estações anuncia a “festa calendário” (DI MÉO, 2012) em comemoração a fecundidade e a abundância da colheita da mandioca. O alto dos morros das serras de São João refletidos nos fundos dos vales contrapõe a disputa das pastagens dos selvagens rebanhos de gado⁶⁸ dos grandes fazendeiros e sitiantes aos pequenos roçados de cultivos alimentares dos sujeitos quilombolas (ANEXO A).

O velho roçado de mandioca há muito incrustado no meio da mata com o suor do trabalho árduo e solitário do sujeito quilombola de São João patrocina a ocasião social da “Festa do Biju”. À véspera, o dono visita seu roçado e sobre os ombros calejados o cesto de taboa com fatura arrebatada as mais grossas raízes de mandioca. Em casa, à beira do rio São João que corta seu quintal, com os pés mergulhados na água, esfrega as raízes contra as mãos limpando-lhes a terra. A faca em punho raspa as cascas das raízes garantindo a proteção ao ralar. E, na manhã seguinte, ainda sob o orvalho, retira da mata com o auxílio de seu facão as longas folhas de bananeira para o molde do biju.

Na sala de chão batido, da família do líder quilombola, o dia amanhece no acolhimento do sujeito quilombola (irmão do líder) que traz nos braços as folhas de bananeira e as raízes de mandioca. O socar do pilão sobre os grãos de amendoim do tempero do biju acompanha os animados causos e histórias revividas pelos sujeitos quilombolas. E ao trotar do cavalo o anúncio do retorno do jovem quilombola da venda da Fátima em Barra do Turvo-SP trazendo a banha de porco para condimentar a massa do biju.

Participar da Festa do Biju é assumir o entrelaçamento familiar, compartilhando e alternando continuamente as tarefas que só cessarão ao cair da noite. Dia festivo de parceria em São João, ao som do giro da roda ancestral as duplas de homens revezam as mãos nas manivelas,

⁶⁶ A íntegra do trabalho compõe o livro “*La Géographie en fêtes*” publicado pela editora Géophrys, no ano de 2001 em Paris.

⁶⁷ Ver aprofundamento no capítulo 3.

⁶⁸ O termo selvagem é utilizado para expressar o pouco contato humano na criação destes rebanhos de gado que são confinados em áreas de mata.

ao passo que as mulheres sincronicamente transformam as raízes na massa alva ralada na gamela de madeira que se deposita em seus colos.

Em um canto do gramado, no cesto “tipiti” as mãos do líder quilombola guarda a massa, retirando-lhe o líquido sob o peso da prensa de tronco e pedra – “burro”. Pausa para acurar a massa e apreciar o almoço do fogão de barro executado pela parceria cotidiana da sobrinha e esposa do líder quilombola. As areadas panelas de alumínio que enfeitam a rústica prateleira no canto da sala compõem a mesa no habitual cardápio das famílias de São João: arroz, feijão, carne de galinha e farinha de mandioca. Ao término, o adoçado e morno café preto é ofertado.

A peneira de taquara, que diariamente espalha os grãos de milho para as galinhas no terreiro, rege sob o “tráfico de farinha⁶⁹” a desenvoltura do movimento dos dedos das mulheres quilombolas, reduzindo o amontoado de massa seca retido no “tipiti” em uma massa fina e esfarelada. Já na bacia, saboriza-se a seca massa alva acrescentando a gordura de porco, o sal e o amendoim triturado. Mãos hábeis moldam a massa temperada em rolos envelopados em folhas de bananeira amolecidas ao fogo. Sob a chapa de ferro do forno de barro os envelopes formam camadas que cozem ao fogo baixo.

Enquanto os pequenos quilombolas esperam o preparo do biju agarrados aos galhos da árvore de carambolas, deliciando-se com a fruta amarelada da estação, os coletivos bancos de madeira que circundam o “tráfico de farinha” acolhem irmãos, tios, sobrinhos, primos, pais, filhos e vizinhos em uma roda de conversas.

A família do sujeito sitiante desce o morro em visita aos sujeitos de São João, sem saber do festejo são convidados a ficar e juntos celebrar a boa colheita na “Festa do Biju”. De Barra do Turvo-SP, em tropa, chegam convidados os sujeitos quilombolas de que outrora viviam em suas casas de chão batido em São João, onde hoje curtem pequenas estadias no cultivo dos roçados⁷⁰.

Longe de suas casas de barro e sapê o dia envolve em um mutirão festivo os sujeitos de São João e seus convidados. O sossego diário de capinar no distante roçado ou do pescar de vara solitário é quebrado pelas intensas demonstrações de alegria da Festa do Biju. Dia de fortalecer e reviver os laços sanguíneos, amistosos e, por acaso, os de vizinhança.

As “festas calendário” permitem ainda no mês de março a celebração da heterogeneidade das mulheres quilombolas da pele negra, branca ou morena do agrupamento dos “negros de baixo” – comunidade do Sutil –, que desfilam e dançam na tarde de sábado

⁶⁹ “Tráfico de farinha” é o nome dado pelos quilombolas de São João ao galpão de madeira que abriga a roda com ralo e o forno de barro para confecção da farinha de mandioca e do biju.

⁷⁰ A primeira residência destes está localizada nos bairros periurbanos de Barra do Turvo-SP.

embaladas pelo cântico negro na “1ª Festa das Colônias Sutil e Santa Cruz”. As batucadas da escola de samba pontagrossense ecoam ao longe o festejo em comemoração ao dia internacional das mulheres na Associação dos Moradores do Sutil. O gramado verdejante transfigura-se no colorido dos brinquedos e jogos coletivos (ANEXO A).

Expostos, o artesanato das mulheres quilombolas do Sutil desenham em alto relevo o fundo dos panos brancos com o colorido dos fios do ponto russo e o entrelaçamento com os vizinhos. Embora que no festejo não se observe os casais de russo-brancos perambulando e contrastando com o colorido e a formalidade de suas vestimentas.

Tarde de ocorrência extraordinária, da oferta plural de atrativos – músicas, danças, desfiles, jogos e brincadeiras. As letras garrafais da agenda cultural eletrônica da Prefeitura de Ponta Grossa-PR, organizadora, anunciam o festejo da integração quilombola em substituição aos “panfletos coloridos” das tradicionais festas de padroeiro.

Do bairro Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR chega o carro do líder quilombola de Santa Cruz para ser jurado do evento. Longe de ser um “festeiro” (não-participante das festas de padroeiro), o morador externo a Santa Cruz participa do evento acompanhado do filho e de duas sobrinhas quilombolas.

Os “negros de cima”, os habituais “festeiros”, não patrocinam e animam o festejo. Situação social de ocultamento dos reais vínculos cristalizados dos agrupamentos sociais. Vivenciam-se os “desencontros” e as “ausências” dos sujeitos quilombolas “de cima” – Santa Cruz –, e dos grupos étnicos vizinhos com os “negros de baixo” – Sutil (TOMASI, 2013).

Surpreende a presença do líder quilombola de Santa Cruz no festejo de integração quilombola, pois vivendo fora da comunidade, o “forasteiro” concentra suas atividades na área urbana no papel de Ogã (líder cerimonial religioso) do terreiro de candomblé e umbanda em resposta ao vínculo matrimonial com uma Ialorixá. A estrada de chão que cruza o bairro periurbano Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa colore-se das pinturas indígenas na fachada e na bandeira que tremula ao alto o rosto do índio guerreiro Cacique Pena Branca, resguardando o Terreiro de Candomblé e Umbanda da Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca⁷¹ (ANEXO A).

Pés descalços e roupas escuras saúdam em proteção ao guardião na noite de quaresma (fevereiro) o “Trabalho de Exú”. No terreiro as pinturas dos orixás, as imagens de santos, as entidades, as oferendas, os atabaques, os objetos místicos criam a situação normativa ou o

⁷¹ A associação SABCPB surgiu da unificação da Sociedade Espírita Cacique Pena Branca (centro espírita de origem africana criado em 1988) com a Casa de Aprendizagem Criança Feliz (Creche criada em 1985) ambos coordenados pela Ialorixá (SABCPB, 2016).

“aspecto meramente situado” (GOFFMAN, 2010) da atividade religiosa (situada) em um agrupamento entre membros da família de santo, membros da corrente (frequentadores) e visitantes.

A blusa e a saia branca de renda e rodado, o turbante branco amarrado e os colares de contas coloridas vestem, à moda africana, a Ialorixá branca. Juntos o Ogã, os filhos (inclusive filho biológico) e filhas (inclusive as sobrinhas quilombolas citadas anteriormente) da família de santo marcam a roda cadenciada do giro ao transe místico. Na plateia saltam cada qual do seu lado as mulheres e homens (quilombolas e não-quilombolas) para as consultas ao reservado. Parte que não poderia ocorrer fora da situação, pois depende intrinsecamente das condições que predominam nela, revelando-se como “aspecto situacional” da atividade situada (GOFFMAN, 2010).

Sociabilidade na interação religiosa semanal face a face no agrupamento de quilombolas de Santa Cruz, se encontram quilombolas urbanos (emigrados de Santa Cruz) e outros sujeitos externos. O terreiro como fragmento de espaço urbano para práticas e rituais religiosos de raízes afro-brasileiras transpõe a identidade do quilombo como apenas um elemento de interação. Fora da comunidade, incompatível com a festa do padroeiro (TOMASI; LÖWEN SAHR, 2012), situa-se a vivência quilombola em uma abrangência aquém de supostas “tradições” (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016).

Tão inusitado quanto o casamento de um quilombola com uma Ialorixá branca, a projeção desta união entrelaça religiões como Umbanda e Candomblé ao Catolicismo na crença quilombola. Embora a fusão e o sincretismo não deixem muito espaço para uma identificação da comunidade com a “história afrodescendente”, esta poderia servir como fundamento para seu reconhecimento legal como “remanescente de quilombo” (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016).

Contrariamente, em São João, a adesão a novas práticas religiosas deixam para trás a pequena capela de madeira nas terras do sitiante (outrora quilombola), as festas de santo e os benzimentos, com a ascensão de cultos evangélicos dentro da comunidade. O líder quilombola tornou-se colaborador de Igreja Evangélica e sua sala o ambiente de celebração de cultos nas tardes de sábado. De terno, sobre o púlpito, a pregação da palavra para quilombolas vindos de Barra do Turvo-SP, assentados (não-quilombolas), sítiantes e quilombolas de São João (evangélicos e católicos não-praticantes). Por vezes, as trilhas de São João se enchem, em alto e bom som, dos louvores em anúncio à chegada de colaboradores externos (ANEXO A).

Expressão da religiosidade quilombola, facilitada pela promoção de cultos na comunidade, transfígura-se na aparência das mulheres quilombolas com suas saias e lenços

brancos na cabeça e os homens quilombolas com roupas sociais de domingo. Exaltam-se em gritos de “aleluia” e “glória ao senhor”.

Marcados por valores universais e ritos de passagem de cada etapa normativa da vida, os quilombolas de São João e Santa Cruz vivenciam ainda as “festas comemorativas” (DIMÉO, 2012). Os casamentos e aniversários apresentam-se, em São João e Santa Cruz, como situações sociais programadas com antecedência e convite prévio.

Ao florescer da primavera do décimo quinto aniversário, a jovem quilombola de Santa Cruz estreia na vida social. O anúncio à pretensão de namoro com um jovem do Tabuleiro assegura o festejo. Contrastando com o azul da capela Senhor Bom Jesus, o longo vestido rosado enfeita a entrada da jovem quilombola guiada pelas mãos dos pais (ANEXO A). As passadas ensaiadas e os sorrisos espontâneos entrecruzam o olhar da jovem aniversariante aos rostos conhecidos de parentes, amigos e vizinhos da comunidade do Tabuleiro, comunidade quilombola do Sutil, colônia do Lago, vila rural de Guaragi, colônias Santa Cruz I, II e III, e das cidades paranaenses de Ponta Grossa, Carambeí, Curitiba e Irati (TOMASI, 2013).

A missa comemorativa na manhã de domingo mantém-se ativa aos cantos puxados pela tia quilombola e encorpados às vozes e instrumentos musicais dos primos iratienses que em um só coro proclamam o novo membro ativo da rede social dos quilombolas de Santa Cruz. A melodia cessa na suplica das preces a vida da jovem quilombola, pronunciadas pelos padrinhos de batismo (Irati-PR) e pelas antigas amigas do bairro Cará-Cará (Ponta Grossa-PR).

Ao fundo, os pequenos ajuntamentos e os passos rápidos do pai cortando o gramado encerram o ritual religioso e abrem as comemorações no cenário pavilhão de festas. Na véspera, a chegada antecipada dos parentes de Irati-PR e a presença intensa da família dos patrões⁷² do sítio vizinho (outrora propriedade do líder quilombola)⁷³ desvendam o mutirão para os preparativos. O gado da engorda é abatido para que o tio quilombola e os homens da família dos patrões façam o churrasco. Na cozinha, a diversidade de acompanhamentos comanda a exaltação das mulheres da família da patroa e de algumas tias quilombolas. O *buffet* organizado é constantemente reabastecido aos olhos da vizinha do Tabuleiro.

Na parede lateral do pavilhão de festas o painel rosa e branco afixado figura como presente adiantado da filha da patroa, em frente ao bolo de merengue oferecido pela prima do Sutil o colorido dos docinhos confeitados pela tia quilombola adorna o ambiente. Ao alto os

⁷² Os patrões da mãe da aniversariante, que vivem em um sítio nas adjacências da comunidade, juntamente com seus filhos, noras e genros ajudaram na organização da ocasião social.

⁷³ O antigo líder quilombola vendeu a propriedade na comunidade de Santa Cruz, herança dos pais, com a efetivação do laço matrimonial com a Ialorixá do bairro Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR. O atual sitiente é o segundo proprietário externo daquelas terras depois da venda.

balões rosa e branco tremulam sob o meio dia de domingo, acompanhando o vai e vem dos convidados em novos ajuntamentos.

Duas grandes mesas cortam de uma extremidade a outra o pavilhão de festas em confirmação a presença dos convidados. As mãos que seguram o papel rabiscado com uma homenagem aos pais no almoço festivo, na tarde dançante juntam-se as do pai na valsa dos quinze anos. Em um grande círculo, as moças iluminadas pelas velas acessas embalam seus pares aos passos ritmados de pai e filha. A missa, o almoço, a dança e a colaboração e participação de muitos sujeitos externos celebram e reconhecem a existência da conexão com a família da jovem quilombola e a saúdam pela ativação de um novo membro da extensa rede social.

As redes sociais quilombolas se ampliam também com a celebração do casamento. Um rito de passagem que abre agora aos sujeitos quilombolas de São João o entrelaçamento com outros sujeitos. Os homens quilombolas com suas botas de borracha cortam as matas e trilhas de São João e as mulheres com suas saias e blusas desbotadas pela labuta cotidiana transfiguram-se em sujeitos de paletós engravatados que desfilam no salão festivo urbano ao balanço dos longos vestidos sociais de suas companheiras (ANEXO A).

Agrupados na véspera, chegam em excursão os sujeitos de São João as casas dos parentes de Boituva-SP, estabelecidos na mesma vizinhança enquanto quilombolas emigrados. Os encontros e visitas de final de tarde ou pernoites vão sendo agendados, acalentando a festividade e reativando os laços de parentesco.

A casa da irmã mais velha, refúgio desde a antiga morada (São João), resguarda a jovem noiva quilombola aos preparos para o casório. A mãe e as irmãs, aos burburinhos, relembram os velhos conhecidos descontraindo o nervosismo que antecede o festejo.

No salão enfeitado primos, irmãos e cunhados, de Boituva, Tatuí, Sorocaba e São João, adentram em marcha com seus pares estreitando o laço em compadresco com o jovem casal. O pai conduz a noiva entregando-lhe no aperto de mãos ao noivo, um sujeito local que compartilhará sua rede familiar e a vizinhança com o agrupamento dos quilombolas emigrados, agora urbanos.

A carne de panela, a farofa e o arroz servidos no jantar trazem à memória o habitual cardápio servido pelas famílias de São João. Porém, a doçura do bolo, do sorvete e dos refrigerantes evoca a ocasião comemorativa e extraordinária vivenciada em ambiente externo pelos quilombolas.

Receber convites para casamento fora da comunidade rende aos sujeitos quilombolas de São João muito assunto e preparo aos dias que seguem. A partida transforma-se em uma

excursão familiar para visitar e encontrar parentes como nas frequentes peregrinações ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida (Aparecida-SP). Quilombolas católicos ou ex-praticantes católicos e evangélicos, residentes fora ou dentro da comunidade – Barra do Turvo, Sorocaba, Tatuí e Boituva-SP –, expressam sua religiosidade justapondo-a a malha estreita de seus laços de parentesco na promoção inclusive de momentos de interação em fragmentos sociais distantes da comunidade.

Ou ainda, no espaço urbano, em bairro periurbano vizinho de Barra do Turvo-SP, as paredes erguidas em blocos de cimento e chão batido que compõe a segunda residência do líder quilombola de São João, frequentemente vazia, abarrotada o cômodo conjugado na ensolarada manhã de sábado do mês de novembro com a presença dos filhos de Boituva-SP em anúncio à ocorrência de uma nova ocasião social extracomunidade. A viuvez trouxe-lhe o casamento arranjado, contestando o cargo de colaborador da Igreja Evangélica pela sua nova condição civil (ANEXO A). Apressado em uma única visita à Boituva-SP, apresenta e consulta os filhos em relação à noiva desconhecida.

Em frente ao pequeno cartório civil de Barra do Turvo-SP, o tumulto dos ajuntamentos confirma o casamento. Estando de passagem, apenas quatro quilombolas de São João (destes apenas um vindo da comunidade) misturam-se por alguns instantes aos convidados, certificando-se da consumação do fato. O cartório é lotado de padrinhos, participantes da Igreja vindos das cidades paulistas de São Paulo, Cajati e de Barra do Turvo para testemunhar a oficialização da união.

Agitados pelos abraços e cumprimentos, os recém casados seguem de mãos dadas em cortejo pelo salão festivo. Antes que o almoço comemorativo fosse servido, resgata-se da multidão os filhos e seus familiares para capturar o novo retrato de família.

A presença dos participantes da Igreja e a ausência dos quilombolas de São João justifica a intenção da união pela Igreja e a intimidação desta pelos sujeitos quilombolas diante da frouxidão dos laços de afinidade/afetividade com a noiva, um sujeito desconhecido.

Dar em casamento o pai e receber em acolhimento os irmãos mais novos efetivou-se com a morte da mãe transferindo-lhe o papel matriarcal na condição de irmã mais velha. Sua casa transfigurou-se no novo ponto de encontro familiar. Na estação rodoviária de Boituva-SP, depois de meses, pai e filhos se reencontram para o feriado de Páscoa. Com a família reunida, a irmã mais velha promove a festa de aniversário de cinco anos do filho. A noite festiva no sítio dos avós paternos no município vizinho de Iperó-SP não foi vivenciada pelos tios, o avô materno e sua esposa. As ausências na situação social desconhecida e fora da ordem religiosa (presença de bebidas alcoólicas e música) não confirmou a presença de parte dos convidados.

Ocasões sociais festivas, as “feiras” também podem ser consideradas, segundo Di Méo (2012), como mercados livres, especializados ou não, caracterizados por seu retorno periódico em um mesmo lugar. Elas aliam as trocas comerciais ao divertimento. O rebuliço da “Feira de New York⁷⁴” balança a quietude dos engajamentos cotidianos agenciados nos bancos da “Praça das Palmeiras” no centro de Barra do Turvo-SP. Sentados, descansando da longa caminhada da comunidade, o olhar do sujeito quilombola de São João acompanha a fileira de barracas azuis encobrando a calçada esburacada da avenida principal. Dependurados ao balanço do vento os artigos amostram-se ao toque do freguês. Negociar fortuitamente a substituição da panela de alumínio furada ou o traje de domingo desvanecido ambienta a feira como uma ocasião extraordinária aos quilombolas de São João (ANEXO A).

As ocasiões sociais, de forma singular, apresentam-se para os sujeitos quilombolas de São João como acontecimentos mais fechados, organizados entre amigos, conhecidos, participantes das Igrejas Evangélicas e parentes, com participação seletiva ou filtrada de sujeitos externos. Estas requerem ambientes internos e externos. Da mesma forma, para os sujeitos quilombolas de Santa Cruz tais ocasiões reivindicam ambientes internos e externos, porém, estas representam acontecimentos abertos, mesmo com o entrelaçamento de parte dos participantes às suas redes sociais. Estes eventos também são direcionados ao público em geral, com a provável participação de desconhecidos/desconectados. No entanto, acredita-se que tais sujeitos externos, passíveis de efetivar uma conexão, tenham sua origem no meio social imediato. A presença frequente de desconhecidos nos eventos sociais dos sujeitos de Santa Cruz amplia a possibilidade de expansão de suas redes sociais, mesmo que esta se mantenha na circunvizinhança.

Em contrapartida, as ocasiões sociais festivas (principalmente casamentos), as peregrinações e as feiras vivenciadas pelos sujeitos de São João requerem ambientes extracomunidade, exclusivamente em municípios paulistas próximos, como a Barra do Turvo, e distantes, como Boituva, Sorocaba, Iperó, Aparecida, Tatuí e Cajati, o que intensifica e amplia o contato dos sujeitos quilombolas de São João com sujeitos externos. No caso dos eventos em Boituva-SP, a presença dos sujeitos de São João em suas estadias possibilita tanto reconexões com os sujeitos quilombolas emigrados quanto novas conexões, muitas vezes com os próprios sujeitos externos (não-quilombolas) inclusos nas redes sociais de seus parentes. No entanto, em Santa Cruz as ocasiões sociais justapõem momentos de interação com outros sujeitos durante e nos bastidores (pré e pós) dos eventos.

⁷⁴ A alusão à cidade americana justifica-se, segundo os sujeitos quilombolas de São João, pela agitação e festividade promovidas no ambiente urbano nos dias de feira.

Apesar de muitos eventos festivos estarem atrelados a convites sociais, a participação dos sujeitos continua sendo um ato de vontade, resultado de uma ligação, um contexto social e um local. Portanto, segundo Di Méo (2012), a participação voluntária que fabrica o evento casando sua estrutura coletivamente representada e memorizada, forma, de fato, o essencial, o acesso sem o qual a festa não poderia acontecer. Entre os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz há eventos que servem como verdadeiros cimentos para consolidar as unidades sociais, são eventos promovedores de encontros e presenças, e há outros que se apresentam como ponto de desencontro e da efetivação das ausências.

As presenças e ausências são influenciadas pelas conexões e desconexões dos sujeitos quilombolas, pois o evento social festivo é antes de tudo o transbordamento dos entrelaçamentos sociais, constituindo um interstício da vida social e fazendo parte desses “contextos” (produzidos) de interação social e espacial. O evento participa, por sua vez, da determinação e da regulação das ligações sociais em um determinado momento.

Os eventos festivos promovidos pelos sujeitos quilombolas de Santa Cruz são facilitados pelo fato de seus participantes terem crescido em uma mesma vizinhança desde o nascimento e possuírem espaços comunitários internos disponíveis para sua promoção. Isso faz com que se incluam estes sujeitos, seus parentes ou não, em eventos de caráter tanto aberto quanto fechado (íntimo). Viabilizam-se também as participações em práticas sociais/religiosas que ocorrem em fragmentos de espaço urbano ou em outros espaços rurais vizinhos. Já nos eventos festivos desenvolvidos pelos sujeitos quilombolas de São João, devido a convivência conflitante com sua vizinhança, a religiosidade e o processo intenso de migração, tem-se uma associação dos eventos a essa dinâmica, transpassando o meio social próximo e o ampliando principalmente para a Barra do Turvo e Boituva-SP, onde há agrupamentos urbanos de quilombolas de São João e amigos.

No entanto, é preciso se atentar para a abordagem de Goffman (2012, p. 18) de que “tudo que está ocorrendo em uma interação é governado por regras ou princípios em geral não declarados, estabelecidos mais ou menos implicitamente pela natureza de alguma entidade maior, embora talvez invisível dentro da qual ocorre a interação”. Pensa-se aqui no caso das redes sociais, que articulam tanto espaços contínuos e próximos, quanto descontínuos e distantes. Essas se tecem através de relações com certa continuidade com sujeitos solitários ou pertencentes a grupos/entidades sociais, todavia, podem também ocorrer através do entrelaçamento de sujeitos que não necessariamente estão em contato, mas que são abertos e potenciais a novas conexões ou ainda, desconexões.

Tendo isso em mente, no próximo subcapítulo se discute o trato comportamental assumido pelos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz durante os eventos de interação social (ocasiões sociais e ajuntamentos) com sujeitos externos através da manutenção de uma ordem/desordem social expressiva para a manutenção dos seus relacionamentos sociais efetivos.

2.2 O enquadramento comportamental quilombola nos eventos de integração social

A copresença em eventos programados, como os citados anteriormente, ou ainda, nos fatos corriqueiros (promovidos ao acaso) em “ajuntamentos momentâneos” (GOFFMAN, 2010) de sujeitos sociais deixam os quilombolas de São João e Santa Cruz singularmente acessíveis, disponíveis e predispostos uns aos outros. Os aspectos do trato comportamental nos relacionamentos pessoais (ordem/desordem) mantidos nessas unidades revelam a regulamentação normativa da acessibilidade.

A intenção deste subcapítulo é demonstrar que os sujeitos quilombolas (São João e Santa Cruz) têm autonomia sobre seus espaços de vida, inclusive ordenando-os em um esforço contínuo para manter ativo, por meio de um sistema social, os vínculos efetivos com os demais sujeitos sociais da sociedade.

As atividades sociais tanto nos “ajuntamentos” quanto nas “ocasiões sociais” ocorrem, segundo Goffman (2011) na presença de um ou mais sujeitos sociais. Quando as pessoas estão em copresença, elas podem se unir para manter um foco conjunto de atenção, confirmando mutuamente a abertura das pessoas umas às outras para a conversa ou seus substitutos. Tem-se então, os encontros ou engajamentos face a face. Todavia, sempre que um sujeito estiver na presença imediata de outros, reflete uma estrutura estabilizada normativamente, embora seja também uma entidade mutante, necessariamente evanescente, criada por chegadas e findada por partidas.

O debate da individualização do sujeito quilombola precisa voltar-se para a perspectiva de que estes adotam uma conduta social, que tanto é específica (tradicional) quanto sustentada em valores padronizados (sociedade ampla) que estruturam a experiência das interações face a face (ajuntamentos e ocasiões sociais) com outros sujeitos (não-quilombolas). A ação destes sujeitos sociais sobre aquilo que lhes é dito, por sua vez, tornam-se parte integrante do mundo em curso (GOFFMAN, 2012). Demonstrações de que os sujeitos quilombolas (São João e Santa Cruz) têm seus modos de vida organizados também em função do fluxo estabelecido com

sujeitos externos, próximos ou relativamente distantes inviabiliza a abordagem destas comunidades como uma organização social fechada e estável.

O comportamento dos sujeitos, quando em copresença, reflete o grau dos relacionamentos. Conforme Goffman (2010) o “encontro” é a unidade que em termos de oportunidade fornece ou força para algum tipo de intimidade social. Engajado na interação de face, o sujeito normalmente precisa estar ou totalmente dentro dela ou totalmente fora dela. O encontro, portanto, tendem a ser considerado expressão do estado da relação social, pois frequentemente indica um sinal de proximidade e ligação. Convites à interação não devem ser recusados, pois declinar de tal pedido é rejeitar alguém que se comprometeu a um sinal de desejo de contato e a não abertura de encontro nega a relação. O sujeito é obrigado a se deixar disponível para encontros mesmo que possa ter algo a perder entrando neles.

A identificação pessoal mútua através de conhecimento distingue os sujeitos de todo o ajuntamento. Quando um indica para o outro que este estado de informação mútua existe, se estabelece uma vinculação social. Assim, com raras exceções, essas pessoas se colocam em uma nova base de relação, normalmente não terminável. A partir de então, quando elas entram na mesma situação social, provavelmente terão um dever ou um direito de engajamento de face (GOFFMAN, 2010).

Quando em presença imediata, as pessoas sofrem modificações em seu comportamento por se encontrarem em uma situação social particular, cuja decretação de propriedades situacionais se constitui em um pequeno sistema social (GOFFMAN, 2010). O comportamento humano adquire uma textura particular nos momentos de interação, distintos da vida cotidiana, eles não criam uma ruptura forçadamente total com essa, mas representam um interstício dela (DI MÉO, 2012).

O enquadramento da atividade social capacita os sujeitos a enfrentarem os acontecimentos dessa atividade, informando e regulando muitos deles. Em cada ocasião em que duas ou mais pessoas se encontram na presença física imediata uma da outra, um conjunto complexo de normas regulará a interação. Estas normas pertencem ao gerenciamento das unidades de participação, da territorialidade situada e egocêntrica, da mostra de relações e assim por diante (GOFFMAN, 2012).

O enquadramento das situações sociais pode, conforme Goffman (2012), apresentar elementos naturais ou sociais. O quadro natural abrange, no comportamento, às ocorrências não dirigidas, não orientadas, não animadas, não guiadas, ou seja, puramente físicas. E o quadro social, que interessa a essa investigação, fundamenta-se nos acontecimentos que incorporam a vontade, o objetivo e o esforço de controle de uma inteligência de um agente vivo. Trata-se das

ações guiadas e não de meros acontecimentos, que se submetem a padrões de avaliação social, bem como, controle corretivo contínuo.

O papel do sujeito social nos quadros sociais define-os como agentes autodeterminados, legalmente competentes para agir e moralmente responsáveis por agir apropriadamente. Já nos quadros naturais isso ocorre de maneira diferente, os sujeitos não possuem qualquer *status* especial, estando predispostos a serem deterministas, carentes de vontade e amorais (GOFFMAN, 2010).

As ações enquadradas incorporam tanto a resposta do participante quanto a do mundo ao qual ele está respondendo. O enquadramento social ocorre através das regras formais da atividade e/ou organização social, ocupando-se com a estrutura da experiência que os sujeitos têm em certos momentos de sua vida. Ele é, portanto, o exame da organização da experiência e não da organização da sociedade (GOFFMAN, 2012).

Os quadros referem-se a essa dimensão inevitavelmente relacional do significado. Eles convertem em algo significativo aquilo que de outro modo seria um aspecto da cena desprovido de significação, pois permitem a seu usuário localizar, perceber, identificar e etiquetar um número aparentemente infinito de ocorrências concretas, ou seja, a ter a compreensão geral do funcionamento do mundo. Eles projetam-se ainda como pano de fundo, cenário ou contexto e revelam que a interação é governada por regras ou princípios em geral não declarados, estabelecidos mais ou menos implicitamente pela natureza de alguma entidade maior, embora talvez invisível, dentro da qual ocorre a interação, como as redes sociais (GOFFMAN, 2012).

A atividade social não é algo que está solta no ar, mas tem sua base de sustentação nas regras e premissas. Seu enquadramento organiza o sentido para o sujeito e também o seu envolvimento. Durante qualquer torrente de atividade os participantes normalmente não só adquirem um sentido do que está ocorrendo, mas também ficam (em certo grau) espontaneamente absorvidos, cativados e fascinados (GOFFMAN, 2012).

Portanto, os atos da vida cotidiana, de acordo com Goffman (2012), são compreensíveis devido a um ou mais quadros sociais que os informam. Durante o desenvolvimento de uma atividade vários elementos dentro dos quadros são aplicados. Diante disso, tem-se a transformação do mundo em um local que é sensivelmente regido por quadros sociais e compreensível em função desses.

A individualização do sujeito quilombola, alienada pelo discurso jurídico-científico de sua real “condensação social”, mostra aqui que a enorme fluidez das opções sociais dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz, expostas anteriormente, põem frequentemente os sujeitos na presença imediata de outros (sujeitos externos). Essa presença realça uma multidão

de palavras, gestos, atos e eventos menores, que estão disponíveis, desejadamente ou não, mas que simboliza o caráter e as atitudes dos sujeitos (GOFFMAN, 2011). Os elementos desta vivência social condensada serão apresentados tendo em mente que, em qualquer sociedade, sempre que surge a possibilidade física da interação falada ou mesmo uma ocasião de fala ou episódio de interação, um sistema de práticas, convenções e regras de procedimentos entra em jogo, funcionando como um meio de orientar e organizar o fluxo de mensagens.

Definir a situação nada mais é do que a interpretação pelo(s) sujeito(s) do sentido daquilo que está sendo feito em um momento de interação com outro(s) sujeito(s). Trata-se de situar o sujeito no mundo dos quadros sociais e dos atos da vida real executados, bem como, as regras implícitas que definem a situação e configuram os significados gerados dentro dela. Logo, sempre que um sujeito participar de uma atividade social, ele estará situado em relação a ela (GOFFMAN, 2012).

A situação social, conforme Goffman (2010), pode ser entendida como um pequeno sistema ou realidade social em que as pessoas presentes passam a sustentar, ou ainda, as transações subjetivamente significativas que elas consideram estar ocorrendo durante o evento social. Ao se estar em uma situação social, se está dentro dela, os sujeitos modificam sua conduta de muitas formas, mas sempre com uma orientação normativa. O sujeito é orientado por um conjunto especial de regras, as “propriedades situacionais”. Aquilo que o sujeito considera as delicadezas da conduta social é, na verdade, um conjunto de regras para orientá-lo em sua ligação e desligamento de ajuntamentos sociais. As próprias delicadezas dão ao sujeito o idioma para manifestar isto.

A definição da situação não é efetivada no momento do envolvimento, mas pela convivência na sociedade, grupo ou rede social a que se pertencem e se está ordinariamente entrelaçado. Tudo o que o sujeito faz é avaliar corretamente o que a situação deveria ser para ele e então age de acordo.

O sujeito terá razões aprovadas e não aprovadas para cumprir sua obrigação enquanto participante da interação, mas nos casos, para fazê-lo, ele precisa transpor sua própria conduta ao papel assumido pelos outros para não lhes atrapalhar. Deve estar atento a sua consciência sobre os tipos de coisas nas quais os outros presentes podem se envolver espontânea e apropriadamente, e então tentar modular sua expressão de atitudes, sentimentos e opiniões de acordo com a companhia (GOFFMAN, 2011).

Existe, entretanto, a possibilidade da ocorrência de atitudes que são expressamente incompatíveis com a ordem que está sendo mantida. Muitas vezes, estes desordenamentos serão tratados como um incidente, uma ameaça que merece atenção oficial e direta na tentativa de

correção de seus efeitos. O desequilíbrio provocado na interação contrabalancear-se-á ao restabelecimento de um estado satisfatório (GOFFMAN, 2011).

Dessa forma, pode-se entender que a pessoa ao adquirir a natureza humana universal se torna um construto, criado não por propensões psíquicas internas, mas por regras morais que são carimbadas nela externamente. As regras permitem a autoavaliação e também a avaliação sobre os outros sujeitos nos encontros de interação social, sobre os sentimentos, as relações e as práticas que são utilizados para manter o equilíbrio da ordem social.

Segundo Goffman (2011, p. 52-53), “uma regra de conduta pode ser definida como um guia para a ação, recomendada não porque ela é agradável, barata ou eficiente, mas porque é apropriada ou justa” e dominante. O comportamento do sujeito refletindo as regras leva-o a uma constância e padronização, pois estas regras invadem-no de duas formas gerais, diretamente, como “obrigações”, estabelecendo como ele é moralmente coagido a se conduzir, e, indiretamente, como “expectativas” instituindo como os outros são moralmente forçados a agir em relação a ele.

Portanto, as regras que o transformam em um ser social derivam de requerimentos estabelecidos na organização de encontros sociais. E quando um encontro inicia-se geralmente já existe algum tipo de relação social entre os sujeitos envolvidos, que esperam ao término deste a conservação da situação da relação. A atividade de interação desenvolve-se em um esforço de atravessar a situação social e eventos imprevistos e não intencionais, sem que o sujeito seja desacreditado ou seu relacionamento perturbado. Saudações permitem evidenciar que uma relação ainda é o que era no término de uma coparticipação anterior (GOFFMAN, 2011). Na conversação real face a face entre pessoas que tem uma relação estabelecida entre si haverá, muitas vezes, ocasiões em que a relação não corre perigo e se transmite pouca informação nova que incida sobre a situação da relação (idem, 2012).

Conhecendo as unidades básicas de interação social de cada comunidade quilombola (São João e Santa Cruz) permite-se agora fazer um exercício para a compreensão da “definição da situação” pelos sujeitos quilombolas frente a estes momentos de interação com outros sujeitos, e da manutenção de uma ordem expressiva regulando o fluxo de eventos grandes ou pequenos de interação face a face.

Enquadrar a experiência cotidiana de interação social dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz requer primeiramente a compreensão da integração com sujeitos externos pela matriz genética da comunidade através dos laços matrimoniais. A comunidade compõe-se por dois ramos genealógicos “os Kapp” e os “Batista”. O ramo dos “Kapp” rege três gerações de mulheres quilombolas que casaram com sujeitos externos, russo-alemães, da colônia do Lago

e colônia Quero-Quero, ambas vizinhas à comunidade. Na maioria das uniões os maridos, russo-alemães, transferiram-se para Santa Cruz, onde fixaram moradia. Apenas uma mulher quilombola do ramo dos “Kapp” mudou-se com o casamento para a colônia do Lago, onde ainda reside. As práticas religiosas destas famílias ordenam-se entre o deslocamento para o local de origem – religião luterana e a associação a Capela Senhor Bom Jesus em Santa Cruz – religião católica (TOMASI, 2013).

O ramo dos “Batista” tem uma dissipação maior em uniões matrimoniais com sujeitos externos da comunidade quilombola do Sutil, comunidade do Tabuleiro, Irati-PR e Ponta Grossa-PR. A ordenação religiosa destas famílias também constitui-se da adesão simultânea de duas religiões, a católica em Santa Cruz juntamente com a evangélica na comunidade quilombola do Sutil ou o Candomblé/Umbanda em Ponta Grossa-PR (TOMASI, 2013).

Portanto, sustenta-se que a norma que rege a vinculação afetiva/matrimonial dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz está fundamentada na potencialidade e familiaridade de sujeitos e suas respectivas famílias, disponíveis na circunvizinhança. Essa mesma ordenação projeta-se sobre o desenvolvimento de práticas sociais e religiosas internas e externas à comunidade, que visam à manutenção dos relacionamentos e autonomia dos espaços de vida. Os vínculos afetivos estabelecidos regem sobre a religiosidade na adesão simultânea de mais de uma religião.

Os laços afetivos (matrimônios e namoro) e a religiosidade entrecruzam-se e demarcam as regras na conduta social dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz. A regra “cerimonial” (GOFFMAN, 2011) guia a conduta social em questões consideradas de importância secundária, que não existem por si só, mas que têm sua importância primária oficialmente enquanto meio convencionalizado de comunicação e de expressão do seu caráter aos outros participantes da interação. Exemplifica-se, entre as experiências interacionais quilombolas, com a efetivação do 15º aniversário da jovem quilombola de Santa Cruz, cuja data foi marcada por uma ocasião social religiosa (missa) e festiva (almoço e baile dançante) que, ao mesmo tempo, celebravam o aniversário e a apresentação oficial da jovem à sociedade. Em contrapartida à ordem social, por trás deste evento, figurava a aprovação/aceitação pelos familiares, amigos, vizinhos, ou seja, a sua rede social de “malha estreita” (BOTT, 1967) a iniciação da jovem aos laços afetivos (namoro). Os pais promoveram a ocasião social com a ajuda dos amigos e parentes, sabendo da intenção do namoro da filha com um sujeito vizinho da comunidade do Tabuleiro e concordaram que após o evento dar-lhe-iam a permissão para efetivação do vínculo fundamentando-se na relação de conhecimento e familiaridade já estabelecida com o sujeito e família.

Com os sujeitos quilombolas de São João o enquadramento da experiência social pela matriz genética revela uma realidade social diferente, sua circunvizinhança é composta por uma população instável e divergente – fazendeiros, sitiantes, assentados e palmiteiros –, atraída pela presença de terras devolutas e área de preservação permanente (Parque Estadual das Lauráceas – 1979). Isso cria um afastamento na efetivação de relacionamentos afetivos com estes. A instabilidade, aliada a pouca familiaridade com a vizinhança, condicionou a vinculação afetiva dos sujeitos quilombolas de São João a sujeitos de sua própria matriz genealógica, existindo muitos casamentos entre parentes. Também se constatou a união de uma mulher quilombola com um assentado e algumas uniões com sujeitos externos, moradores de Barra do Turvo-SP. No entanto, as novas gerações, que migraram da comunidade têm ampliado suas redes sociais com matrimônios com sujeitos externos de municípios paulistas mais distantes (Boituva, Cajati, Tatuí e Sorocaba). Da mesma forma que em Santa Cruz, observou-se que a ordem que rege os entrelaçamentos afetivos dos sujeitos de São João é a oportunização de muitos momentos de interação social, mesmo sendo com sujeitos externos de locais distantes que já estão em conexão com outros sujeitos de suas redes sociais, comprovando a familiaridade e referência através do contato contínuo como elemento da efetivação dos relacionamentos.

A ocasião social festa de casamento realizada em Boituva-SP entre uma jovem quilombola, filha do então líder quilombola de São João, e um sujeito externo indica um laço afetivo que se efetivou por intermédio de outros laços de sua rede social. Laços estes estabelecidos por meio dos eventos religiosos compartilhadas nas Igrejas Evangélicas de Boituva-SP com as cunhadas (irmãs do esposo). Destaca aí o entrecruzamento religioso e afetivo.

O casamento do líder quilombola de São João representa uma ordem social alicerçada na religiosidade. Arranjou-se um casamento com uma frequentadora da igreja em cumprimento a uma regra de Igreja Evangélica (Barra do Turvo-SP) para que o mesmo pudesse continuar exercendo a função de colaborador. A alteração repentina de sua condição civil, com a efetivação do laço matrimonial, engajou no encontro social apenas participantes religiosos, devido à ausência de familiaridade dos sujeitos de São João com a nova esposa, o que resultou no desordenamento do fluxo de participação no casório. Intensificada com a migração do líder quilombola para Cajati-SP, onde fixou moradia, e a transferência dos seus três filhos menores para a casa da filha mais velha em Boituva-SP, que passou a tomar conta deles.

A desordem de fluxo promovida pela vizinhança – empecilho aos pontos de acesso, animais soltos nas plantações, avanço das cercas, entre outros –, se intensificou com a abertura do processo administrativo de regularização fundiária e se entrecruzou com a expressividade

religiosa dos sujeitos de São João (LÖWEN SAHR et al., 2011). Anteriormente a viuvez do líder quilombola, os eventos religiosos, como o culto evangélico anteriormente descrito, eram promovidos na casa desse, e era frequentado pelos sujeitos quilombolas, evangélicos e não-evangélicos. No evento se incluía também o grupo dos assentados e alguns sitiantes. A realização sistemática do evento foi contraposta, por um sitiante local (o mesmo que participou da Festa do Biju), junto à igreja, devido ao papel simultâneo, religioso e político, desempenhado pelo líder. Ocupando terras da vizinhança que podem ser contestadas pela regularização fundiária, o sitiante agiu na expectativa de que o sujeito quilombola optaria pelo papel religioso em desvinculação ao político. Todavia, o líder desistiu das celebrações na comunidade e centrou sua participação na igreja urbana, mantendo-se ativo na liderança quilombola. O sitiante alegou junto a Igreja Evangélica que os sujeitos de São João deslegitimavam uma ordem social/religiosa imposta pela promoção de encontros e conexões que intensificam sua autonomia e representatividade política em detrimento as práticas e atividades religiosas.

Em contrapartida, tanto nas ocasiões sociais – culto evangélico e Festa do Biju – quanto nos ajuntamentos cotidianos por questões comunitárias ou políticas, vislumbra-se que a conduta social dos sujeitos quilombolas de São João em interação com os sujeitos da vizinhança (fazendeiros e sitiantes) é cordial, apesar de ser restrita a poucos eventos de contato face a face, o que torna laços de “malha frouxa” (BOTT, 1967). Já com os assentados a convivência intensifica-se com muitos momentos de interação face a face, inclusive com situações sociais em que houve a convocação ou/e a participação espontânea destes nas reuniões políticas ligadas ao processo de regularização fundiária.

Na ocasião social “Festa do Biju”, evento interno, os sujeitos quilombolas de São João demonstraram a aceitação do convívio social com a família de sitiantes. Ou ainda, no ajuntamento promovido por reunião com integrantes da UEPG, compartilharam com as famílias de assentados os exemplares da publicação bibliográfica⁷⁵ destinada apenas aos sujeitos quilombolas. Tem-se ainda a manutenção de um sistema de interação organizado pelos sujeitos externos (fazendeiros, sitiantes, uma família de assentados e palmiteiros) por regras de conduta que solicitam uma nítida desvinculação dos moradores de São João à identificação quilombola (SILVA, 2013).

⁷⁵ A publicação “Geograficidades Quilombolas” efetivou-se no ano de 2011 pelo trabalho de imersão proposto no convênio INCRA-UEPG (2009-2010) para a execução do Relatório Antropológico de São João no processo de regularização fundiária.

Cercas, animais soltos e capangas armados barram os fluxos dos sujeitos quilombolas de São João que há gerações transpunham-se dos limites da comunidade para as comunidades quilombolas vizinhas de João Surá e Corrêgo do Franco, mantendo uma vinculação contínua.

Observando a fragilidade dos relacionamentos de vizinhança dos sujeitos de São João, cujo esforço de contato não é vivenciado mutuamente, verifica-se a imposição do argumento de Goffman (2011) de que a quebra de uma conduta pela comunicação pode deslegitimar o sujeito em relação à obrigação e à expectativa. As ações sociais dos sujeitos quilombolas de São João para além de sua vizinhança imediata estrutura-se diante de regras de conduta repressivas, adotadas pelos vizinhos em relação a eles, e representa uma forma de comunicação e referência/declaração do caráter vívido destes sujeitos quilombolas em busca de articulações que lhe deem autonomia em seus espaços de vida.

As regras de conduta transformam a ação e a inação em expressão, tornando possível a comunicação de algo significativo. Assim, os “festeiros” e o “tríduo” nas festas dos padroeiros de São Benedito e Senhor Bom Jesus, em Santa Cruz e Sutil, distinguem-se como sujeitos sociais que representam a ordem social firmada na participação e patrocínio destas ocasiões sociais entre quilombolas e grupos étnicos da vizinhança (russo-alemães, russo-brancos, italianos, poloneses e caboclos). Tais regras de conduta, seguidas pela vizinhança, reanimam a gerações laços de amizade e vizinhança, além de transformar estes em laços **afetivos (namoro e matrimônio) e de compadresco**.

Participar das festas de padroeiro apresenta-se também como uma forma de endossar a regra da oferta de bens para as ocasiões de interação – “prendas” (doações) para o bingo e o leilão – e da ajuda mútua/solidariedade entre quilombolas de Santa Cruz e vizinhos do Sutil, do Tabuleiro, do bairro Cará-Cará, do Faxinal dos Polacos ou de Irati-PR no desempenho das atividades. O envolvimento mútuo acresce valoração aos laços sociais efetivos e o compartilhamento de regras de conduta injetam um caráter de prontidão aos sujeitos frente aos momentos de interação. As festas também se tornam ocasiões propícias para realizar e cumprir promessas quando em procissão carregam os pesados andores de santos. São, portanto, elementos que enquadram e tornam o comportamento dos sujeitos quilombolas de São João significativo perante os sujeitos de sua rede social.

As propriedades ou impropriedades situacionais empregadas durante um ajuntamento ou ocasião social, ambiente de possibilidades comunicativas e não necessariamente da existência de uma ligação efetiva, podem manifestar algo sobre seu relacionamento com uma comunidade, um estabelecimento social, uma rede de parentesco, uma ligação entre duas pessoas e qualquer outra unidade de organização social (GOFFMAN, 2012). O envolvimento

dos sujeitos dá corpo à vida social conjunta mantida e sustentada por um agrupamento e transformam o próprio ajuntamento de um mero agregado de sujeitos presentes mutuamente em uma rede social, em sujeitos acessíveis uns aos outros para eventos de interação.

O ajuntamento embalado pelos risos, fotografias e conversas íntimas, formado por quatro mulheres – uma quilombola de Santa Cruz, uma russa-branca da colônia Santa Cruz I, uma quilombola do Sutil e outra do bairro Cará-Cará – demonstra o engajamento em Santa Cruz na tarde festiva do seu padroeiro. A presença dos russo-brancos neste evento permite observar que estes assumem propriedades situacionais que os destacam em termos de “aparência” (vestimenta), deixando pouco espaço à primeira vista para as “maneiras” do trato comportamental que se confunde as “maneiras” adotadas pelos demais participantes (GOFFMAN, 2009).

O envolvimento dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz com os vizinhos das colônias russas iniciou-se a partir de 1970, quando estes estabeleceram laços de trabalho temporário com os quilombolas para o auxílio na construção das colônias. Posteriormente, os laços de trabalho temporário tornaram-se permanentes nas atividades agropecuárias de suas propriedades (TOMASI, 2013). Os engajamentos de face nestes ambientes particulares criam espaços intimistas e abertos às novas conexões (MASSEY, 2008).

A manutenção da acessibilidade dos sujeitos presentes mostra que o ajuntamento é importante em si mesmo para garantir que qualquer participante, apenas em virtude de sua presença, tenha o direito de obter atenção e o dever de dar atenção a qualquer outro participante (GOFFMAN, 2010). A presença diária dos sujeitos quilombolas nas colônias colocou-os em uma posição de obter conhecimento íntimo sobre os vizinhos russo-brancos e também de transmitir conhecimentos sobre si próprios. Quando em presença imediata, eles passam a ser afetados no compartilhamento de uma conduta social.

O envolvimento, portanto, transformou os laços de trabalho em laços de afinidade e tornou frequente a presença dessas populações em eventos sociais na comunidade quilombola (TOMASI, 2013). Como citado no subcapítulo 2.1, observou-se a presença dos russo-brancos tanto nas festas de padroeiro quanto na festa de aniversário.

O processo de interação entre os quilombolas de Santa Cruz e os vizinhos russo-brancos, desde o auxílio na construção da colônia até a participação em eventos festivos, confirma o apontamento de Goffman (2010) de que o ajuntamento e a vida conjunta que um sujeito atualmente sustenta são meramente uma expressão, uma fase visível, da ocasião social dentro da qual a situação ocorre. Sabe-se que as pessoas no ajuntamento em geral estarão imersas em um conjunto comum de interação desfocada, na qual cada pessoa – por sua mera presença,

modos e aparência –, transmite alguma informação sobre si mesma na situação, e cada pessoa presente recebe informações do mesmo tipo dos outros presentes. A abertura para o relacionamento partiu dos russo-brancos, embora os laços trabalhistas tenham representado uma necessidade aparente. A continuidade do contato de “interação desfocada”, sem envolvimento, transformou-se na familiaridade entre os russo-brancos e os sujeitos quilombolas de Santa Cruz.

A proximidade propiciada pelo compartilhamento e manutenção do sentimento de confiança é base em relações humanas. As aberturas, tanto legítimas quanto ilegítimas, rompem com as barreiras e iniciam um engajamento de face oficial, mesmo que apenas por um momento e amparam a alegação de que um sujeito está totalmente dentro ou totalmente fora de um encontro (GOFFMAN, 2010).

É essa possibilidade de comunicação amplamente disponível e as regulações que, segundo Goffman (2010), surgem para controlar a comunicação, que transforma uma mera região física no local de uma entidade sociologicamente relevante, a situação. O período de acessibilidade e abertura paralela à “interação desfocada” permitiu aos russo-brancos estabelecer confiança e regras de conduta no relacionamento com os sujeitos quilombolas de Santa Cruz. Destacando-se as propriedades situacionais ligadas a “aparência” (mulheres usam vestidos longos coloridos e lenços na cabeça, homens usam camisas sociais bordadas e barbas), ou a “maneira” comportamental em relação à religião (só se unem através de casamentos entre si), ou de consumo (não utilizam aparelhos eletrônicos domésticos). Estas propriedades, passando a ser de conhecimento dos quilombolas, estabeleceram os limites para a interação focada.

A presença em eventos sociais, aliada ao comportamento dos sujeitos, desabrocha-se, conforme Goffman (2012), em obrigações instituídas, ou seja, a ação de uma forma em particular os torna, para si mesmos e para os outros, pessoas que seguem regras e que agem naturalmente, dentro do que se espera. Também desenvolvem expectativas em relação aos outros sujeitos de que estes realizarão apropriadamente as obrigações que os afetam, pois o tratamento que eles concedem a cada sujeito expressará uma concepção sobre ele.

Ainda exemplificando sobre a ocasião social “Festa do Padroeiro Senhor Bom Jesus”, faz-se agora a alusão à presença do então líder quilombola, sujeito quilombola que vive fora da comunidade, nesta festa tradicional de origem católica. Ele, Ogã casado com uma Ialorixá, deixou de exercer e participar das práticas católicas na comunidade desde a efetivação do seu vínculo matrimonial e conseqüente saída da comunidade, há mais de dez anos. Contrariamente, como exposto anteriormente na ocasião social “Trabalho de Exú”, muitos quilombolas de Santa

Cruz aderiram às religiões afro-brasileiras e às práticas cotidianas no terreiro de Candomblé e Umbanda deste casal, tornando-o um fragmento urbano externo de interação social dos quilombolas de Santa Cruz. Sua participação e atuação no evento contrariou qualquer regra religiosa ou social em confirmação ao forte vínculo de parentesco, reforçado pelo religioso, principalmente com sua irmã mais velha, quilombola que vive em Santa Cruz e presidente da comissão da capela na respectiva ocasião, cuja atuação estava à frente da organização do evento. O estranhamento de sua presença remete ao apontamento de Goffman (2010) de que em muitas situações, certos sujeitos podem não estar autorizados a fazerem-se presentes e se estiverem, isto por si só constituirá um ato inapropriado. Contudo, o senso comum também tem algo a dizer sobre aqueles cuja presença está autorizada. A regra de comportamento que parece ser comum a estas situações e exclusiva a elas é a regra que obriga os participantes a se encaixarem.

A maioria dos quilombolas em repúdio às expectativas que tem em relação a este sujeito quilombola destaca-o enquanto “forasteiro” do evento, uma vez que este assume cotidianamente uma conduta direcionada exclusivamente para o terreiro, em detrimento aos eventos sociais internos quilombolas, requeridos talvez na expectativa por exercer o cargo de líder da comunidade. Em circunstâncias como esta, o sujeito pode ser “desacreditado” (GOFFMAN, 2012), causando-lhe constrangimento na interação.

Outras circunstâncias podem efetivar-se com a mudança repentina de posição através de casamento ou de promoção, ou ainda, na solicitação de um emprego ou de empréstimo em dinheiro. O constrangimento criado pela participação e atuação do líder quilombola na festa de padroeiro, assim como outros, surge quando confronta-se um papel importante na comunidade, o de líder político, com outro desempenhado por esse mesmo sujeito, o de Ogã no terreiro de Candomblé e Umbanda externo a comunidade (bairro Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR). Ambos os papéis são válidos em contextos diferentes e demonstram, pela estranheza de alguns quilombolas de Santa Cruz, que as religiões afro-brasileiras de alguma forma não podem ser mantidas em harmonia com o papel de líder político local.

Mesmo que o envolvimento do líder no evento tradicional católico tenha sido desacreditado, o laço efetivo e estreito com a irmã mais velha na comunidade sustentou sua presença. E assim, os traços comportamentais expuseram o envolvimento dos sujeitos durante a atividade social. O encontro pôde propiciar a irmã do líder o exercício de um tratamento com este, dando-lhe maior aprovação de sua presença do que normalmente é o caso. A noção de encaixe, de acordo com Goffman (2010), está relacionada a outro dado do senso comum: o que é apropriado em uma situação certamente pode não o ser em outra. O Ogã/líder quilombola não teve a definição da situação desfavorável em relação a sua participação na reunião com

servidores do INCRA para discutir o processo de regularização fundiária, promovida no pavilhão de festas da comunidade, pois sua presença foi considerada uma “obrigação”. Assim como, sua presença na Festa de Integração na comunidade quilombola do Sutil, cuja representatividade política justifica o papel de jurado no evento. Todavia, teve a definição da situação desfavorável na festa do padroeiro em Santa Cruz, pois nesta ocasião sua presença provocou estranhamento por romper com uma ordem social já estabelecida. Da mesma forma, não esperam sua presença na festa do padroeiro no Sutil.

As expectativas de conduta social entre os sujeitos de suas redes sociais são frequentemente expostas pelos sujeitos quilombolas. Para os sujeitos de Santa Cruz a atuação simultânea de um quilombola externo em papéis que sobrepõe interesses internos e externos torna o relacionamento desacreditado. A descrença alicerçada pela falta de promoção de eventos de interação social na comunidade e a consequente promoção destes para apenas alguns quilombolas em fragmento urbano levou à deposição do então líder quilombola deste cargo em 2014. O enfraquecimento deste na comunidade foi agravado ainda com a morte de sua irmã mais velha – crença de cura extensa ao terreiro (afastamento e laços frouxos entre os quilombolas) –, cujo laço promovia-lhe acessibilidade à comunidade.

As expectativas em relação à conduta social da presidente da comissão da capela fragilizaram-se em 2012, quando não houve a prestação de contas pela divulgação do balanço financeiro da festa do padroeiro no culto, como até então era habitual. E, mais recentemente, os sujeitos quilombolas de Santa Cruz destacaram a insuficiente conduta da nova liderança política (sujeito quilombola que vive na comunidade), alegando que o novo líder repassou suas obrigações a sua cônjuge, cujas ações são assessoradas pela sua filha, um sujeito externo que, segundo os demais sujeitos quilombolas, não estaria a par das necessidades da comunidade e conduziria novamente a liderança para fora da mesma.

Em São João também se observou o processo de descrédito atribuído a um sujeito quilombola que vive fora da comunidade durante seu mandato de líder da comunidade (2009-2010). Este não desempenhava o papel na prática, apenas oficialmente. Em contrapartida transferia as atividades de representatividade política ao colaborador da igreja evangélica, reconhecido pelos demais como a liderança. Este mesmo sujeito já havia anteriormente ocupado o cargo de líder (2006-2007) quando a associação da comunidade foi criada. Assim, apesar de oficializada a transferência de cargo, sua conduta comportamental altamente participativa nos eventos sociais cotidianos definia sua situação como o de verdadeiro líder da comunidade. Para representar sua conduta ativa e representatividade política, Löwen Sahr et al. (2011) descreve

a aplicação do “*time-budget*”⁷⁶, traçando as atividades cotidianas deste sujeito quilombola no ano de 2009. Durante vinte dias acompanhou-se sua atuação e as seguintes atividades foram relatadas: acompanhamento da equipe de pesquisa interdisciplinar que elaborava o Relatório Antropológico, acompanhamento das equipes do GTCM e da COHAPAR, acompanhamento da Secretaria de Educação de Adrianópolis/PR, organização do culto de Igreja Evangélica, acompanhamento da equipe da COPEL, reunião com liderança da comunidade quilombola de Córrego do Franco, acompanhamento das equipes das Prefeituras de Adrianópolis/PR e Barra do Turvo/SP, e, transporte do material da horta comunitária.

A distinção individual entre atos que são aprovados e atos que são considerados inapropriados, segundo Goffman (2010), é a resposta de outros sujeitos a essa conduta. Enquanto alguns atos aprovados recebem aplausos ao serem realizados (heroísmo ou habilidade extraordinária), outros passam bastante despercebidos e não constituem um acontecimento que se sente. Há ainda aqueles que não se consegue cumprir a regra. De um lado estão atos nem requisitados e nem esperados, que são raramente executados. No outro, estão atos mandatários que infringem a lei. Também se tem atos tolerados, que são notados apenas por um constrangimento, constituindo ofensas que a pessoa ofendida, dependendo do ambiente, é obrigada a deixar passar.

No entanto, somente as aprovações e desaprovações do comportamento em suas várias combinações, como na conduta da liderança quilombola de São João, não são suficientes para completar o quadro/enquadramento da experiência social, pois é preciso observar os distintos momentos de interação, seus laços, para então entender o sistema social como uma instância da ordem social. No entanto, esta pode ser legal, econômica, política ou religiosa. Sabe-se, entretanto, que dentro de cada uma dessas ordens o comportamento simples se transforma em um tipo de conduta correspondente ao modelo de ordem social, que pode ser definido como a consequência de qualquer conjunto de normas morais que regulam a forma com a qual pessoas buscam atingir objetivos (GOFFMAN, 2010).

Nas atividades cotidianas o sujeito trata rotineiramente os outros em um entrelaçamento íntimo e fácil entre a perspectiva social e natural. Então, nas tratativas interpessoais espera-se dos sujeitos a percepção correta, a vontade pessoal, uma gama de competências de adulto, o acesso à memória, certa dose de empatia para com os outros presentes, além de honestidade, confiabilidade e sólida identidade social (GOFFMAN, 2012).

⁷⁶ Instrumento de análise dos usos do tempo traçando as atividades cotidianas de determinado sujeito.

Abrir seus espaços de vida pela autonomia de inter-relacionar-se com sujeitos externos demonstrou-se como uma escolha elaborada e estratégica recorrente, tanto pelos sujeitos de Santa Cruz, quanto pelos sujeitos de São João, ampliando as redes sociais e conectando a espaços contínuos/descontínuos e/ou próximos/distantes.

Os ajuntamentos sociais expressam-se como unidade básica principal frente aos acontecimentos sociais de interação face a face entre os sujeitos quilombolas de São João e outros sujeitos. A adesão à identidade quilombola propiciou integração e organização política, criando-se a associação interna da comunidade. Por meio do contato já existente com comunidades quilombolas vizinhas como João Surá e Córrego do Franco, que no passado formavam o “Grande Quilombo”⁷⁷, ou por uma conexão mais contemporânea com outras comunidades como Três Canais, Areia Branca, Praia do Peixe, entre outras, que juntas criaram o Comitê de Associações de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira-PR/COAQUIVALE (LÖWEN SAHR et al., 2011). Trata-se de uma forma de contato muito espontânea, que se organiza por um sistema de regras fundamentado na intensidade dos laços sociais já existentes – solidariedade, amizade, parentesco e vizinhança –, aliados a forte, mesmo que recente representatividade política. Essa transpassa à definição da situação pelos fazendeiros, sitiantes, assentados (alguns) e palmiteiros, que veem tais eventos apenas como a afirmação contemporânea pela identidade quilombola e desconsideram estes como a reafirmação dos laços sociais já estabelecidos pela articulação social.

Na 25ª Romaria da Terra do Paraná que ocorreu em Adrianópolis-PR em agosto de 2010, tratando da temática “Quilombo: Resistência de um Povo, Território de Vida”, teve-se participação considerável de quilombolas do Estado do Paraná. Acompanhando os sujeitos quilombolas de São João pode-se presenciar, em meio à multidão, o reconhecimento mútuo entre sujeitos quilombolas de São João e quilombolas externos (de comunidades próximas e distantes). Tornaram-se comuns os acenos, os cumprimentos, as conversas e os engajamentos, as apresentações à distância e as saudações de despedida. Muitos destes sujeitos são associados às comunidades vizinhas ou às lideranças que participam da COAQUIVALE. Neste contexto, concorda-se com Goffman (2010) de que o conhecimento é um aspecto das relações sociais construídas sobre identificação pessoal mútua.

O reconhecimento cognitivo, conforme Goffman (2010), liga a pessoa reconhecida às informações que se referem exclusivamente a ela, como seu nome, ou a uma configuração

⁷⁷ O “Grande Quilombo” formou-se gradativamente com a integração de novas famílias, principalmente através do casamento dos filhos do primeiro ancestral da comunidade de São João. Sua fragmentação ocorreu pela entrada de grandes fazendas em sua área (LÖWEN SAHR et al., 2011).

específica de estados, mas pode ser também apenas uma localização de um sujeito em alguma categoria social geral, em que pode desempenhar um papel. O reconhecimento cognitivo é, portanto, o processo através do qual se identifica social ou pessoalmente o outro.

O processo de conhecimento entre dois sujeitos na vida social pode se desenvolver informalmente, como quando pessoas no mesmo ambiente de trabalho acabam se conhecendo e gradualmente admitem isso umas às outras. Pode também ocorrer através da participação conjunta no mesmo encontro, apesar de diferenças no estatuto dos participantes poderem atuar aqui como uma restrição (GOFFMAN, 2010).

A relação de conhecimento também pode se desenvolver formalmente, através da apresentação, normalmente por um terceiro, mas em outras mutuamente. Sente-se que a partir de uma apresentação destaca-se o efeito permanente, colocando as pessoas apresentadas para sempre em uma posição especial e acessível uma à outra. A diferença é que, enquanto o conhecimento informal pode surgir sem que os participantes realmente saibam o nome dos outros, o conhecimento formal supostamente envolve uma troca de nomes e uma obrigação de doravante ser possível se referir ao outro através de seu nome.

As regras de conduta invadem os sujeitos quilombolas de São João de duas maneiras. Primeiramente, pela convivência em uma vizinhança divergente, em que as “obrigações” (GOFFMAN, 2011) desvinculam os sujeitos de sua identidade quilombola e da promoção de ações políticas ou eventos interacionais internos pela pressão exercida em atos repressivos pelos sujeitos externos – queima de casa quilombola, incêndios nas matas, colocação de cercas, expansão de terras e perda de emprego (LÖWEN SAHR et al., 2011). Secundariamente têm-se as “expectativas” (GOFFMAN, 2011) de autorreconhecimento de seus espaços de vida enquanto populações tradicionais com a rearticulação com comunidades quilombolas vizinhas e novas conexões com comunidades quilombolas mais distantes.

Enquanto, os sujeitos da vizinhança imediata dos sujeitos quilombolas de São João assumem uma conduta comportamental fundamentada em “regras assimétricas” (GOFFMAN, 2011), tratando os sujeitos quilombolas de modo diferente do tratamento que recebem destes. Têm-se as populações quilombolas de comunidades próximas e distantes assumindo uma conduta alicerçada em “regras simétricas”, tendo obrigações ou expectativas idênticas em relação uns aos outros. As “regras simétricas” em termos de vizinhança também atingem os sujeitos quilombolas de São João que migraram para Boituva-SP. No agrupamento urbano de quilombolas a interação cotidiana e familiar com outros sujeitos sociais da vizinhança fez surgir um sistema de pequenos favores e interinfluência. Obrigações e expectativas que se ordenam

em empréstimos financeiros ou de bens, ajuda nos cuidados às crianças, conversas, doações, caronas, idas ao supermercado, viagens de lazer e convites festivos.

Com os sujeitos quilombolas de Santa Cruz os acontecimentos sociais com outros sujeitos podem ser enquadrados como encontros mais formais, tendo a ocasião social como unidade básica de interação. Realidade que se justifica em parte tanto pela existência de ambientes comunitários internos quanto ambientes externos para a efetivação destas. A conduta dos sujeitos sociais vizinhos, mesmo destoando em termos de etnia, demonstrou um trato simétrico entre estes e os sujeitos quilombolas de Santa Cruz. Os laços afetivos vêm se efetivando há gerações. O compartilhar das “Festas de Padroeiros” cimenta a unidade social estabelecida e ativa um sistema social altamente participativo e colaborativo. A compatibilidade e incompatibilidade da conduta social dentro do sistema firmado se manifesta nestes e em outros eventos em termos de presenças e ausências. Como exemplificação contrapõem-se as presenças/ausências das Festas de Padroeiro à Festa de Integração e ao Trabalho de Exú.

A ponte de convivência próxima e contínua estabelecida com sujeitos sociais extracomunidade permite-lhes ajuda solidária inclusive na organização de novos eventos de interação. A observação dos bastidores (dia antecedente) na organização da Festa do Pastel expôs a presença externa dos sujeitos do Tabuleiro e ainda confirmou a consistência do pertencimento dos sujeitos de Santa Cruz pelos laços de parentesco, já observados anteriormente. Quilombolas que haviam emigrado para bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR por longo período retornaram à comunidade desempenhando papéis de liderança na comissão da capela. Assim como em São João, transferir-se para fora da comunidade não os exclui dos eventos de interação, da sua organização e da própria liderança da comunidade. Pois a vida cada vez mais móvel dos sujeitos quilombolas confirma a autonomia de possuir mais de uma residência entre o rural-urbano (São João) ou de simplesmente passar a residir fora da comunidade – constituindo novos agrupamentos urbanos (Santa Cruz e São João).

A dinâmica das comunidades quilombolas também é influenciada por aqueles sujeitos que transpuseram o rural para o urbano. Os fragmentos urbanos de interação condicionam o comportamento destes sujeitos à ordem expressiva que prevalece nestas ocasiões externas e contribui para o fluxo bem ordenado da interação.

A ocasião social “Trabalho de Exú” realizada no terreiro de Candomblé e Umbanda Cacique Pena Branca na área urbana de Ponta Grossa-PR reúne sujeitos quilombolas de dentro e fora da comunidade de Santa Cruz, e ainda, sujeitos externos (não-quilombolas) revelando segundo Tomasi, Löwen Sahr e Sahr (2016) a condensação social através de dramatizações integradoras. Nele, os membros do terreiro se encontram e vivenciam atividades de interação

face a face. Transfigura-se a família parental pela família de santo nos papéis de Ialorixá, Ogã, filhos e filhas de santo na composição da roda. O transe hipnótico é praticado para oferta de consulta de aconselhamento a todos os participantes. A ordem expressiva sustentada primeiramente na “aparência” – vestimentas adequadas –, e posteriormente com o transe na “maneira comportamental” – com a exaltação de gestos, expressões faciais, palavras e pequenos rituais – define a situação social para os participantes. Entrecruzam-se elementos do quadro social e natural, destacando-se o comportamento do sujeito visivelmente incapacitado ou parcialmente incapacitado de sua consciência no transe hipnótico, pois o corpo (“cavalo”) é disponibilizado exclusivamente ao recebimento da entidade. Portanto, quando o transe termina o sujeito não tem lembranças do que ocorreu durante este.

Elementos como a plateia, a roda de santo, o trabalho para Exú (cores escuras) compõe um quadro social, destacando suas regras e normas – homens ocupam bancos à esquerda, mulheres à direita; pés descalços, entrega de chaves ecelulares, proibição de conversas, fechamento de portas e janelas. O enquadramento da experiência social é um direito do sujeito de participar na aplicação de um determinado quadro e o direito de participar de uma determinada maneira nessa aplicação. Quando um sujeito se envolve em uma faixa de atividade, o fato de que é ele e não algum outro que está envolvido desta maneira será mostrado através dos aspectos expressivos de seu comportamento (GOFFMAN, 2010). Portanto, observa-se a integração total dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz nestas experiências sociais de religiões afro-brasileiras, independente de seguirem outras regras e normas dentro da comunidade e se comportarem diferentemente em ambientes ligados às outras religiões. Mas assumir estas outras regras e normas vinculadas a uma religião externa causa estranhamento e desconforto (descrédito) por parte dos outros quilombolas não-participantes.

Estas normas sociais, segundo Goffman (2010), que regulam o comportamento de pessoas conscientes da presença imediata de outras pessoas durante uma ocasião social, também podem definir um ou mais participantes como responsáveis por colocar o acontecimento em marcha, orientando a atividade principal, terminando o evento e mantendo a ordem. No terreiro de Candomblé e Umbanda em Ponta Grossa, a Ialorixá (mãe de santo) comanda e orienta os rituais religiosos, todavia, quando ela está no transe hipnótico, apesar de ser a entidade comandante na atividade das consultas, tem o auxílio do Ogã (sujeito consciente/não adere ao transe hipnótico) para manter a ordem social em relação aos demais participantes frente às atividades ou adversidades que possam surgir. Como exemplificação observada na ocasião social “Trabalho de Exú”, destaca-se o desordenamento do ritual com adesão ao transe hipnótico por sujeito participante (primeira vez no terreiro) que não compunha a roda e,

portanto, não estaria apto para assumir o papel de “cavalo” (receber a entidade). A falta de preparo levou-o ao recebimento de uma má entidade, provocando o confronto com as demais durante o ritual. Todas as ações que seguiram foram direcionadas a romper o transe e reestabelecer o equilíbrio do evento.

Essas ocasiões sociais – que apresentam um começo e fim bem determinados e limites bastante estritos para a participação e para as atividades que são toleradas –, requerem uma estrutura emocional que precisa ser mantida e incorporada por todos, independentemente de seus sentimentos pessoais. São ocasiões normalmente programadas com antecedência, possuem uma agenda de atividades, uma alocação da função de gerenciamento, uma especificação de sanções negativas para conduta inapropriada e um desenrolar preestabelecido de fases e um ponto alto (GOFFMAN, 2010).

O enquadramento de determinado evento social do terreiro de Candomblé e Umbanda rege a compreensão dos participantes às regras estabelecidas, contribuindo para a efetivação total dos rituais e práticas religiosas afro-brasileiras. O cumprimento, dentre outras coisas, promoverá a proteção dos participantes. Como, por exemplo, a vestimenta nas cores do trabalho/ritual a ser realizado ou o uso de colares de contas pelos membros da família de santo, elementos estes que agradam os orixás e entidades. Portanto, deve ser lembrado que o mundo se transforma em um local que é sensivelmente regido por elementos sociais e compreensíveis em função dos quadros sociais. As perspectivas primárias, tanto naturais (físico e biológico) quanto sociais (regras e normas), acessíveis aos membros de uma sociedade, afetam um número maior de pessoas do que apenas os participantes de uma atividade, os espectadores que se limitam a observar estão também profundamente envolvidos (GOFFMAN, 2012).

O enquadramento dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz às religiões afro-brasileiras nos encontros de interação social no terreiro de Candomblé e Umbanda na área urbana de Ponta Grossa-PR revela, antes de qualquer coisa, a adesão às relações comportamentais nos atos de pessoas diferentes, mutuamente presentes umas às outras. Os sujeitos são capazes de identificar e demonstrar o exame da organização da experiência quilombola e da capacidade de orientar-se realisticamente no mundo pela maleabilidade, transformação e até criação de formas culturais singulares em resposta às situações específicas.

A ordem social mantida no ajuntamento retira seus ingredientes, sua substância, de pequenos comportamentos disciplinados. Sua contribuição, de um porte apropriado, se mistura com a contribuição dos outros para produzir uma copresença organizada socialmente. Assim, o sujeito precisa manter o controle sobre si mesmo se quiser se tornar disponível para as questões do momento e não as perturbar. A falta de compostura o desqualificará para esses deveres e

ameaçará o mundo sustentado conjuntamente em que os outros sentem que tem direito de estar (GOFFMAN, 2011).

Trata-se da manifestação do direito dos sujeitos quilombolas de estar e promover eventos de interação social e outros ajuntamentos cotidianos com outros sujeitos (não necessariamente quilombolas) pautados na reciprocidade dos relacionamentos. As solicitações e a disponibilidade para atender os deveres entrelaçam-se aos vínculos de múltiplos laços.

Portanto, o enquadramento da experiência social dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz demonstra que estes sujeitos elaboram formas criativas de construção social como peregrinações entre evangélicos e católicos a espaços católicos, adesão simultânea de práticas religiosas distintas, apadrinhamentos e compadrios com vizinhos, organização de festas de padroeiro e típica com a colaboração de vizinhos, visitas em grupo, entre outros. Os pontos de condensação social são internos e externos, no caso dos sujeitos de São João, destaca-se na comunidade a casa da liderança quilombola e extracomunidade: as igrejas evangélicas, a praça central, as casas dos parentes de Boituva-SP e o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida em Aparecida-SP. Para os quilombolas de Santa Cruz, destaca-se na comunidade: a capela e o pavilhão de festas e extracomunidade: a sede da associação privada Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca na área urbana de Ponta Grossa-PR, a capela e pavilhão de festas na comunidade do Sutil e a gruta na comunidade do Tabuleiro.

Ao examinar o comportamento em situações sociais, conforme Goffman (2010), torna-se possível descobrir que há uma razão para se enxergar um ajuntamento social como uma pequena sociedade, que dá um corpo para uma ocasião social. Um ajuntamento social pode ser apenas uma ponta de alfinete indistinta da organização social, mas ao examiná-lo dá-se atenção ao sujeito social. Esse é reconhecido pelos laços sociais que o prendem, e através destes laços também é preso a algo, que é uma entidade social com uma substância vital própria, ou seja, a rede social. É ela que permitem laços contínuos, novas conexões, desconexões, espaços diferenciados de interação para além da comunidade, representados por favores, ajuda mútua, trabalho, moradia e compartilhamento de regras/normas.

Desse modo, o comportamento quilombola é abordado como uma justificativa de que os sujeitos são os articuladores efetivos dos seus espaços, muitas vezes considerados excluídos ou/e vazios. O comportamento nada mais é do que a expressão das reações individuais aos estímulos da construção social.

Os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz expressam uma conduta comportamental compartilhada com sujeitos externos (circunvizinhança e locais distantes) por um sistema social com regras de conduta, obrigações e expectativas que requer o estreitamento

dos laços (múltiplos laços e laços múltiplos) e conseqüentemente a disponibilidade de muitos contatos face a face. Portanto, para estes dois casos comparados têm-se uma vizinhança divergente e uma convergente, a primeira causadora de uma desordem (e conseqüentemente do surgimento de uma nova ordem) e a segunda de uma ordem social (não-isenta de pequenas desordens). Sendo que a primeira contribui para romper ou enfraquecer a autonomia dos espaços de vida quilombola, aprisionando-lhes para novos contatos e conexões e a segunda fortalece a abertura desses para os encontros sociais. Os eventos sociais, antes de qualquer coisa, revelam os sujeitos, suas conexões e também desconexões diante de um mundo que não se dá apenas por uma única trajetória, mas pela simultaneidade delas (MASSEY, 2008).

Tentar formar uma imagem do quadro social dos sujeitos de duas comunidades quilombolas é de certa forma definir a situação diante da experiência vivida e das interações atuais destes. Tal definição enquadra elementos socioculturais que vem sendo desconsiderados pelas políticas públicas brasileiras de integração social e racial (TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016). Tomando a realidade dos sujeitos de São João e Santa Cruz tem-se, por exemplo, a miscigenação através da recorrência de laços matrimoniais entre quilombolas e sujeitos externos, inclusive de colônias étnicas; a adesão à diversidade religiosa, em alguns casos professando mais de uma religião em ambientes intra e extracomunidade; o estabelecimento de residência e agrupamentos intra e extracomunidade; e o reconhecimento de sujeitos quilombolas não caracterizados exclusivamente pelo aspecto de estar residindo dentro ou fora da comunidade.

Os elementos dos quadros sociais desvendaram uma gama de conexões que lhes ligam ao mundo em curso, um mundo no qual os recursos da atividade provieram e para o qual estes recursos serão devolvidos. Cada acontecimento social se encontra emaranhado e ancorado ao seu mundo circundante, de modo a trazer necessariamente as marcas daquilo que o produziu. Contudo, externos à sociedade mais ampla, tem-se a demonstração, dentre outras coisas, que o trato interpessoal esperado para efetivar o relacionamento segue recomendações/indicações de pessoas próximas.

Defende-se aqui, portanto, uma regionalização pelos sujeitos, que é o tema central da presente tese, mas aquilo que é regionalizado é a mescla entre pessoas, atividades interacionais e as vinculações contínuas que podem surgir a partir disso. Apesar de se tratar de uma estrutura estabilizada normativamente a interação aborda as relações sociais criadas entre os atos de pessoas diferentes e mutuamente presentes umas às outras. Esse movimento de conexões/desconexões facilita fluxos pela articulação/desarticulação espacial envoltos nos entrelaçamentos em redes.

Os quilombolas envolvidos em engajamentos face a face com outros sujeitos, seja em ajuntamentos (conjunto de pessoas) ou ocasiões sociais (eventos programados), projetam suas experiências sociais cotidianas enquanto sujeitos sociais, detentores de uma identidade, cujos comportamentos específicos os ajudam a superar dissonâncias expressivas. Assim, constroem sua vivência para além do imaginário engessado das políticas públicas, pois os eventos promovem a copresença mútua com outros sujeitos, transforma-os de um mero agregado de sujeitos em uma pequena sociedade, ou seja, um pequeno depósito de organização social.

A vida social é uma coisa ordenada e não atravancada, porque a pessoa voluntariamente fica longe dos lugares e tópicos nos momentos em que ela não é desejada e onde poderia ser depreciada (GOFFMAN, 2011). Logo, é uma questão de escolha individual. E quando se vê a forma pela qual um encontro falado pode conseguir, ou não, trazer seus participantes para ele, tem-se uma pista para seguir para a compreensão de outros tipos de compromissos – a carreira ocupacional dos sujeitos, seus envolvimentos políticos, seu pertencimento à família, ou seja, sua abertura e flexibilidade para a construção social e processos de regionalização cotidianos. No capítulo que segue, aprofunda-se a correlação entre redes sociais e a efetivação dos processos de regionalizações cotidianas através das articulações espaciais.

CAPÍTULO 3 – A ARTICULAÇÃO ESPACIAL QUILOMBOLA

Os sujeitos, desde o nascimento até a morte, inserem-se em uma trama interpessoal que os coloca em contato frequente ou casual com uma quantidade considerável de outros sujeitos. A rede social que se ajuda a construir no início é constituída pela família, expandindo-se posteriormente para a inclusão de amigos, colegas de estudo e de trabalho, de relações baseadas em atividades sociais, culturais, esportivas, religiosas, de cuidados de saúde, entre outras.

A sociedade passa, conforme Bauman⁷⁸ (1998), a ser cada vez mais vista e tratada como uma “rede” em vez de uma “estrutura”. Ela é percebida e encarada como uma matriz de conexões e desconexões aleatórias e de um volume essencialmente infinito de permutações possíveis. No entanto, acredita-se que a importância das integrações relacionais eleva as redes sociais para além da aleatoriedade e apresenta-as como centrais na sociabilidade dos sujeitos e no seu acesso aos mais diferenciados elementos materiais e imateriais. Elas são citadas frequentemente como fatores-chave na obtenção de empregos, na organização comunitária e política, no comportamento religioso e na sociabilidade em geral (MARQUES et al., 2011).

A rede, segundo Bauman (2004), serve de matriz tanto para conectar quanto para desconectar, sugerindo momentos nos quais se está em contato intercalado por momentos de movimentação a esmo. Assim, as conexões podem ser estabelecidas e cortadas por simples escolha. Isso se soma segundo o autor ao fato de se vivenciar na atualidade a era da modernidade líquida, propensa a redes que podem ser tecidas ou desmanchadas com igual facilidade sem que isso envolva nenhum contato além do virtual. Cria-se, desta forma, um homem sem vínculos por ligações indissolúveis e definitivas, mas conectado. Contrapondo-se a estes vínculos facilmente dissolúveis apontados pelo autor, têm-se os sujeitos sociais, como os quilombolas, que se utilizam de estratégias de articulação para manter relacionamentos de longo prazo, em uma proximidade contínua, pessoal, direta, face a face, multifacetada e multiuso, que inclusive contribui para originar seus processos regionalizadores.

A rede social a qual os sujeitos estão vinculados contribui substancialmente para gerar suas práticas e atividades sociais, assim como eventos de interação e conversas esporádicas. Abertas, estas redes se transformam no centro de ligação de uma série de serviços conectados a outros serviços em outros locais. Diante disso, busca-se nas práticas vivenciadas pelos sujeitos de duas comunidades quilombolas paranaenses – São João e Santa Cruz, que envolvem arranjos

⁷⁸ Apesar de Bauman ser um teórico-crítico da corrente pós-modernista, cuja perspectiva se desencaixa desta pesquisa, seus apontamentos sobre os laços e redes permitem problematizar e justapor a realidade social quilombola de articulação contínua (mas ainda assim mutável) ao meio social moderno e fluído.

espaciais singulares que entrecruzam múltiplos sujeitos sociais e dimensões do espaço –, compreender suas “regionalizações cotidianas” (WERLEN, 2000).

O comportamento relacional⁷⁹ dos sujeitos quilombolas permite que se estabeleçam vínculos com outros sujeitos sociais (quilombolas ou não-quilombolas) em uma rede social de “malha estreita” ou “malha frouxa” (BOTT, 1976), contrariando as redes superficiais (fáceis de entrar, mas frágeis) que oferecem conexões e desconexões instantâneas como uma solicitação, na dimensão virtual (BAUMAN, 2007). Estas exigem um envolvimento, pelo menos em algum momento, de copresença mútua. Quando estes episódios de contato se intensificam, entende-se a densidade dos laços através da multiplicidade de vínculos, dos eventos de interação e do comportamento relacional empregado pelos quilombolas para com sujeitos sociais externos.

Trata-se de uma malha de vínculos tecida na ação das pessoas envolvidas, na manipulação das relações que se estabelecem e incentivam, bem como, nas opções em certas situações em termos de relações pessoais, normas e valores. Todavia, os direitos e deveres entranhados se deparam com as vastas extensões de terras onde o advento da individualidade é o presságio do desaparecimento das redes de segurança tradicionais, e não da liberdade de movimento e de escolha.

Tendo isso em vista, observa-se que há na sociedade em geral uma precarização de laços sociais pela fragilização da vida econômica, política, religiosa e cultural. Portanto, faz-se necessário neste capítulo compreender a condensação social dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz diante dos parentes, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, instituições religiosas, econômicas e políticas, vínculos estes que contribuem para ligar as pessoas em uma rede social, que se projeta sobre um espaço que de forma alguma é limitado a uma área, mas por vezes articula-se entre espaços próximos/distantes e contínuos/descontínuos.

Acompanhando durante um período considerável de tempo⁸⁰ os eventos de interação social experienciados pelos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz, e refletindo sobre seus comportamentos tanto nos acontecimentos de presença mútua com outros sujeitos sociais, quanto nos comentários tecidos sobre estes, busca-se aqui entender os graus de densidade, a tipologia das malhas (estretas ou frouxas), bem como os encontros e desencontros com sujeitos externos. Por fim, tem-se ainda considerações sobre a regionalização cotidiana dos sujeitos quilombolas em estudo.

O subcapítulo 3.1 direciona-se para uma aproximação da efetivação de laços sociais e seus entrelaçamentos pelo comportamento quilombola diante das normas sociais

⁷⁹ Ver subcapítulo 2.2.

⁸⁰ Rever capítulo 1.

(ordem/desordem) compartilhadas no contato com os sujeitos sociais de suas redes. A discussão está fundamentada no conceito de redes sociais, acreditando que este fenômeno complexo e amplamente aberto à transformação desencadeia o rompimento com qualquer ideia de uma unidade espacial definida *a priori* para os processos regionalizadores.

No subcapítulo 3.2 desvenda-se a trama social quilombola no envolvimento destes sujeitos em vinculações externas também com instituições religiosas, políticas e econômicas que geralmente tem suas normas preestabelecidas e rigidamente fixadas, tentando entender como essas refletem na vivência cotidiana dos sujeitos quilombolas.

O subcapítulo 3.3 é fundamentado no quadro geral das relações sociais desdobradas nos subcapítulos anteriores. Busca-se, nas estratégias estabelecidas pelos vínculos sociais, revelar os fluxos que edificam os processos regionalizadores.

A necessidade, imposição ou coação das políticas do Estado para estabelecer grupos/comunidades quilombolas em uma coesão social voltada, conforme Tomasi, Löwen Sahr e Sahr (2016), para sua “história afrodescendente” ou pela “resistência” ao exterior, que poderia servir como fundamento para seu reconhecimento legal, revela-se em “transgressões” a estas. Seus relacionamentos em rede e processos regionalizadores expressam a construção ininterrupta de um espaço aberto às novas conexões/desconexões e articulado a outros espaços de vida (para além da comunidade).

A seguir busca-se o enquadramento das relações sociais – familiares, de amizade, amorosos, étnica ou religiosas –, algumas construídas desde o nascimento, outras adquiridas ao longo da experiência de vida, podendo se solidificar e explicar a existência de determinados fluxos e processos regionalizadores para os sujeitos quilombolas. Destacam-se seus propósitos, sejam econômicos, políticos, culturais e religiosos, os quais permitem o aprofundamento da compreensão do permanente entrecruzar de trajetórias, que faz das comunidades quilombolas espaços estrategicamente abertos, o verdadeiro campo para, ao mesmo tempo, promover a batalha pela menor desigualdade e o embate de diferenças na eventualidade dos encontros sociais. As redes de relações aparecem, assim, como elementos que podem contribuir para a superação da condição de isolamento espacial dos sujeitos quilombolas.

3.1 A trama da rede social quilombola na ordem/desordem comportamental

Analisou-se anteriormente⁸¹ o comportamento quilombola como forma de expressão aos estímulos da construção social pelo contato interacional. Neste subcapítulo retomam-se alguns aspectos desses comportamentos (ordem e desordem) como motivadores/desmotivadores do entrecruzamento de laços sociais – parentesco, amizade, afetivo, solidariedade, vizinhança, apadrinhamento e compadresco –, em uma rede social.

A ordem pessoal, conforme Bott (1976), se refere à adaptação e organização de valores sociais e normas de modo que venham a fazer sentido e contribuir com certa segurança e previsão para a experiência pessoal dos sujeitos (atitudes/comportamentos semelhantes, em concordância/compartilhamento com os agrupamentos de referência positivos). Esses são usados pelos sujeitos sociais para estruturar o seu mundo social e para fazer comparações e avaliações de seu próprio comportamento e do de outras pessoas em seu círculo social. Existe uma ampla margem de concordância sobre as normas sociais da vida na sociedade ampla, e estas estão corporificadas nos ensinamentos religiosos e regulamentações legais. Portanto, sujeitos reconhecerão a existência destes padrões na experiência com outros sujeitos, sobre os quais há uma concordância, e que serão capazes de explicitar as normas sem a menor dificuldade. Em uma rede social onde existem poucos estranhos e maioria das relações servem a muitos interesses, a concordância sobre as normas sociais se desenvolve a partir de interações constantes - redes de malhas estreitas: muitos sujeitos se conhecem entre si entrando em uma interação constante e uma medida de consenso geral alcançada (sujeitos sabem o que são as normas). O comportamento nem sempre se conforma as normas, mas pelo menos os sujeitos sociais sabem no que elas consistem e quando estão se desviando delas. Quando há agrupamentos de sujeitos múltiplos, as normas podem se contradisser entre si, o que permite que a seleção se ajuste com a convivência social.

A desordem condiz a não concordância/compartilhamento/consentimento comum de valores e normas sociais entre determinados sujeitos. Entre sujeitos estranhos (que não se conhecem intimamente) ou distantes (com menor interação), os sujeitos têm dificuldades de tornar explícitas as regras de conduta aprovadas e habituais. Muitas normas variam de acordo com a conexidade da rede, e quando há uma variação grande de sujeitos sociais com interação incipiente – redes de malhas frouxas –, há menos normas de consentimento comum e maior variação nas normas sociais, comportamentos de um sujeito para outro. Por terem pouca ou

⁸¹ Ver capítulo 2.

nenhuma interação, as normas assumem categorias mais generalizadas e abstratas dificultando a emergência de pontos gerais de concordância, pois não brotam das semelhanças dentro da experiência em tarefas cotidianas e das semelhanças gerais do meio ambiente social. Apesar de se ter uma conduta e consenso sobre a essência das normas, elas nunca são claramente explicitadas, a não ser em tempos de conflitos ou crise, quando os sujeitos as utilizam para justificar seu próprio comportamento, ou mesmo para fazer um julgamento sobre o comportamento de outros (BOTT, 1976).

Considerando tais aspectos, apontam-se os elos de interação dos sujeitos quilombolas para com outros sujeitos externos, acompanhando as ocasiões sociais que reuniram uma quantidade significativa de pessoas. Dá-se atenção especial para a confirmação da existência de tais relações sociais e ao grau de densidade pontuado pelos próprios sujeitos quilombolas.

Os sujeitos têm relacionamentos sociais ativos com parentes e vizinhos, sendo mantido o contato com estes. Tanto homens, quanto mulheres, em seus relacionamentos íntimos e constantes com seus cônjuges, filhos, pais e irmãos, estão profundamente envolvidos em atividades com parentes. Mas quando se pensa em sujeitos que também estão inseridos no meio social mais amplo, tem-se o despontamento de eventos de interação social, com amigos, vizinhos, colegas de trabalho e compadres – sujeitos externos não necessariamente ligados por laços de parentesco.

Entender a realidade da experiência social dos quilombolas de São João e Santa Cruz através da construção de redes sociais se justifica pela crença de que o contato estabelecido se dá de forma contínua e intensa (múltiplos laços) com sujeitos externos – quilombolas ou não-quilombolas –, e efetivando-se em uma trama reticular tanto local, quanto extensa (sujeitos próximos e/ou distantes). Tal fato associa tais vínculos à projeção escalar das articulações espaciais, as quais podem se manifestar não apenas na visão tradicional da forma zonal, geralmente contínua (espacialmente), mas também pelas redes de articulação reticular, dentro de uma lógica descontínua (espacialmente). Isso se deve tanto à intensificação da mobilidade – especialmente das migrações – quanto dos chamados processos de exclusão social (HAESBAERT, 2010a).

O ambiente social imediato, ou seja, as condições espaciais diferenciadas para os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz possibilitam relacionamentos reais externos com uma multiplicidade de sujeitos e grupos sociais. No caso de Santa Cruz, a comunidade localiza-se perto de um grande centro urbano, Ponta Grossa-PR, e sua vizinhança é constituída por distintos grupos étnicos, como russo-alemães, russos, italianos, poloneses, caboclos e quilombolas. A comunidade de São João limita-se com o Parque das Lauráceas, estando

justaposta a uma vizinhança divergente e instável (fazendeiros, sitiantes, assentados e palmiteiros) que impossibilita a existência de um fluxo para o Estado do Paraná, mas em contrapartida contribui para a intensificação da conexão com o pequeno centro urbano paulista de Barra do Turvo. Pela existência destes fatores, existe certa imposição na livre convivência com outras comunidades quilombolas.

Os entrelaçamentos com outros sujeitos sociais tem uma projeção escalar em rede, cuja dimensão revela um conjunto específico e circunscrito de relações sociais interpessoais em que há distintos tipos de ligações com certa regularidade entre os sujeitos – relações primárias ou secundárias (institucionais); fechadas ou abertas; elos fracos ou fortes; ou os mecanismos de reciprocidade e trocas que conectam os sujeitos –, solidariedades, intercâmbios, ações comunicativas, relações de poder, entre outras.

Para Scherer-Warren (2005, p. 2), a(s) rede(s) social(is) é/são:

Uma comunidade de sentido, na qual os atores ou agentes sociais são considerados como os nós da rede, ligados entre si pelos laços dela, que se referem a tipos de interação com certa continuidade ou estruturação, tais como relações ou laços que se estruturam em torno de afinidades/identificações entre os membros ou objetivos comuns em torno de uma causa. Exemplos desses agrupamentos ou comunidades são as redes de parentesco, redes de amizade, redes comunitárias variadas (religiosas, recreativas, associativismo civil, etc.), contendo ou não uma organização formal.

Ainda focado na mesma perspectiva, Lozares (1996, p. 108) afirma que “las redes sociales pueden definirse como un conjunto bien delimitado de actores – individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc. – vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales”.

Seguindo estas duas abordagens em termos projeção escalar e de entrelaçamentos sociais, porém diferindo na integração exclusivamente por relações secundárias (grupos e instituições), Matos (2011, p. 173-174) coloca que a “rede social é, basicamente, um conjunto de relações resultante da articulação de grupos de pessoas, ou instituições sociais, segundo motivações específicas mais ou menos duráveis no tempo. Uma rede social pode se desdobrar por localidades contíguas ou distantes e aglutinar outras redes sociais”. Destaca, assim, dois tipos de redes, as “redes pessoais” – redes de trabalhadores, redes de parentesco –, e as “redes migratórias” – constituídas por outros tipos de redes sociais que lhes são anteriores ou posteriores.

Tanto Scherer-Warren (2005), quanto Matos (2011) e Lozares (1996), utilizam o conceito de redes sociais na primeira maneira apontada por Bott (1976), ou seja, como um método de estudo dos elos sociais (vínculos sociais) dentro da unidade básica de estudo.

Portanto, trata-se de uma unidade delimitada, fechada, em que todos os sujeitos estariam ligados uns aos outros, sem considerar a vinculação destes com sujeitos externos, pertencentes ou não a outros grupos sociais e instituições da sociedade.

Contrariamente a estes, Bott (1976, p. 299), com uma abordagem mais detalhada, enfatiza que a(s) rede(s) social(is) não é/são uma comunidade, ou um conjunto bem delimitado em que os sujeitos estão relacionados. Para a autora, “a rede é definida como todas ou algumas unidades sociais (indivíduos ou grupos) com os quais um indivíduo particular ou um grupo está em contato”. Compreende-se que apenas alguns sujeitos componentes da rede são mobilizados nas situações de interação, embora se constituam em membros potenciais para efetivarem o/um contato.

O conceito de rede social utilizado por Bott (1976) enquadra-se dentro do que ela denomina de abordagens que focam nos estudos das relações entre sistema e o meio social circundante, correlacionando o uso das denominações rede total e rede pessoal, de acordo com seu interesse focal. Trata-se de estudos que usam o conceito de rede para estabelecer os elos de um grupo ou conjunto de grupos e os sujeitos contidos nele(s) com os grupos e os sujeitos definidos como externos à unidade que está sendo estudada. Assim, torna-se necessário estudar a maneira pela qual os grupos estão conectados aos sujeitos externos através dos laços dos sujeitos que os compõem. É preciso pensar que os sujeitos sociais, mesmo que pertencentes a uma comunidade ou grupo, enquanto uma totalidade, ainda assim não estão isolados nestes, mas mantém relacionamentos externos com seu meio social amplo.

Além disso, para Speck e Attneave (1973, p. 19-20), a rede social corresponde as “[...] estructuras sociales de amplitud y grado de intimidad comparables a las familias y clanes pero que no se basan únicamente en el parentesco”. Visto que, “una red social incluye el núcleo familiar y todos los parientes de cada integrante, pero también los amigos, vecinos, compañeros de trabajo y todos aquellos que, pertenecientes a una iglesia, escuela, organismo asistencial o institución de cualquier tipo [...]”.

No mesmo contexto que Bott (1976), para Speck e Attneave (1973, p. 21) “las relaciones dentro de una red se caracterizan por la regularidad, la cotidianidad y los episodios de intrusión en el pasado, presente y futuro de cada cual”. Assim, a rede social é um entrelaçamento composto por um núcleo familiar, seus amigos, vizinhos, colegas de trabalho e parentes em contato contínuo e variado entre si (idem).

Dabas (2008, p. 21) acrescenta que a rede social:

[...] implica un proceso de construcción permanente tanto individual como colectivo. En este punto diríamos que es un sistema abierto que a través de un intercambio dinámico entre sus integrantes y con integrantes de otros grupos sociales, posibilita la

pontencialización de los recursos que poseen. Cada miembro de una familia, de un grupo o de una institución se enriquece a través de las múltiples relaciones que cada uno de los otros desarrolla.

Para Dabas (2008), através das relações sociais, as redes se constituem em uma possibilidade de favorecer a resolução de problemáticas comuns que se apresentam para os sujeitos. O intercâmbio e a reorganização de modelos de vida cotidiana. Para tanto, a manutenção de uma rede social não necessariamente demanda um contato frequente, pois saber que existem sujeitos com os quais se está conectado, que se pode contar com eles, resulta ser muitas vezes suficiente.

O terceiro tipo de abordagens apontado por Bott (1976, p. 307-308) destaca-se pelo uso do conceito de rede nos estudos do processo social e na geração de novas formas sociais face as existentes, ou seja, pode ser utilizado como parte “de um exame dos processos sociais que mantém os grupos em seu estado atual ou leva a emergência de novas formas sociais e a decadência das antigas formas, através das manobras dos indivíduos que interagem”.

A abordagem de Barnes (2010 [1969]) compõe a primeira tipologia do conceito de redes sociais, estudando os relacionamentos sociais dentro do “terceiro campo” da amizade, do parentesco e da classe social. Tais estudos focalizam as maneiras por meio das quais as redes sociais ligam e dividem os sujeitos e os grupos dentro do grupo local ou da categoria social que a unidade básica de estudo, ou, pelo menos, a unidade dentro da qual o estudo tem lugar. Utilizam o termo rede no sentido de “rede total”, devido ao fato que o interesse recai sobre a categoria social ou sobre a comunidade local como um todo (BOTT, 1976).

No entanto, a perspectiva de Barnes (2010) também se enquadra no terceiro tipo de abordagem, como se a rede fosse um meio para o surgimento de outras estruturas sociais. Acredita que “a rede é uma abstração de primeiro grau da realidade e contém a maior parte possível da informação sobre a totalidade da vida social da comunidade à qual corresponde” (p. 179). Logo, denomina-se rede social total, constituída por redes parciais, as redes de casamento, de parentesco, políticas e religiosas. Essas “conexões interpessoais que surgem a partir da afiliação a um grupo fazem parte da rede social tanto quanto as que vinculam pessoas de grupos diferentes” (idem, p. 175).

Nesta mesma perspectiva, Mayer (2010 [1966], p. 146) acredita também que a rede resulta em outra(s) forma(s) social(is) como algo mais organizado, na geração dos quase-grupos e dos grupos a partir de redes sociais. Dessa forma, propõem que a rede social é, por assim dizer, “a soma das pessoas envolvidas em uma série de conjuntos-de-ação intencionais, em contextos específicos”.

Também para Barnes (1954, apud MAYER, 2010, p. 180), a rede é vista como um campo social – forma global de compreensão aproximando-se do conceito de sistema –, no qual a imagem que se tem é de um conjunto de pontos, alguns dos quais unidos por linhas. Tais pontos presentes na imagem são pessoas ou, às vezes, grupos e as linhas indicam quais pessoas interagem entre si. A rede é adotada como “[...] um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a outros indivíduos”. No entanto, “as conexões na rede total são relações diádicas entre pessoas”, nas quais “cada pessoa está, por assim dizer, em contato com um número de pessoas, algumas das quais estão diretamente em contato com cada uma das outras e algumas das quais não estão”.

Este último apontamento também é destacado por Bott (1976, p. 76), na qual “somente alguns, e não todos, indivíduos componentes tem relações sociais uns com os outros”. Algumas, mas não todas, as pessoas externas se conhecem umas às outras, contudo, todas estas pessoas terão amigos, vizinhos e parentes delas mesmas, que não são conhecidos por determinados sujeitos. No entanto, tal autora não compartilha com a visão de Barnes (2010) em relação à intensidade diária das relações, uma vez que alguns entram em contato com maior frequência enquanto outros, ocasionalmente (BOTT, 1957 apud MAYER, 2010).

Enquanto Bott (1976) considera o sujeito como a unidade de formação da rede, da mesma forma como essa pesquisa, e não em uma análise egocentrada – focada em pessoas que conhecem um ego em um conjunto dessas pessoas, além de suas inter-relações⁸² –, Barnes (2010) observa especificamente que os grupos podem ser as unidades da rede, declarando que um grupo, em si mesmo, é uma abstração e que um elo conectando um grupo a outro pode somente significar que os grupos, enquanto totalidades, estão em algum tipo de relação entre si. Todavia, Bott (1976) acredita ser necessário estudar a maneira pela qual os grupos estão conectados a grupos externos através dos laços dos sujeitos que os compõem.

Esta última abordagem apreende melhor a realidade quilombola investigada, pois nem sempre o sujeito conectado está contido em grupo, ou pertence a qualquer coisa, e pode não entrar em relação com outros grupos tomados como totalidade. É preciso saber, entretanto, que o sujeito não está isolado no sentido de não ter absolutamente nenhum relacionamento externo.

Assim como para Barnes (2010), bem como para o primeiro tipo de abordagem exposto anteriormente, Speck e Attneave (1973) alocam a totalidade social à rede. A diferenciação da

⁸² Relações primárias constituídas por pessoas que o ego conhece diretamente e relações secundárias constituídas por pessoas que o ego conhece através de escalões intermediários. Portanto, demonstra-se uma abordagem centralizada em um único sujeito social. Para um estudo que exemplifique as redes egocentradas ver a pesquisa sobre redes sociais e pobreza de Marques et al. (2011).

perspectiva destes autores está no fato de que sua unidade básica de estudo também é o sujeito, e não o grupo local ou a categorial social, o que os aproxima das reflexões de Bott (1976). Logo, “una red es el campo relacional total de una persona y tiene, por lo común, una representación espaciotemporal” (p. 31). A rede social é “[...] compuesta por las relaciones entre muchas personas, algunas de las cuales son conocidas por muchos integrantes de la red, en tanto que otras solo constituyen un eslabón de unión entre dos de ellas siendo este nexo a menudo ignorado por las dos personas conectadas” (idem, p. 31).

Para justificar o sujeito como unidade de formação das redes, Speck e Attneave descrevem que “la red de un individuo cualquiera es la suma total de relaciones humanas que poseen significación perdurable en su vida” (1973, p. 32).

De modo mais esmiuçado Sluzki (1998) cunha a expressão rede social pessoal, para denominar um tecido interpessoal bastante estável, mas em constante transformação. Tal rede é constituída por membros próximos e distantes, como família, amigos, conexões de trabalho e estudo, bem como pelas relações que resultam da participação informal e formal em organizações comunitárias (religiosas, recreativas, sociais, políticas e de saúde). Portanto, inclui os sujeitos com os quais se interage, constituindo-se em um depositário fundamental de identidade, história e bem estar.

A dinamicidade e a evolução da rede social pessoal, de acordo com Sluzki (1998), estão relacionadas com cada uma das etapas normativas da vida de seus membros, pois a maioria dos rituais que reconhecem a passagem da vida – como nascimento, casamento ou a morte – inclui a participação da rede ativa. Assim, a rede social pessoal é o agregado daqueles com quem um sujeito interage significativamente em um processo constante de mudança (evolução histórica) ao logo do tempo de vida dos sujeitos.

Para Bott (1955; 1976), a rede também é um conjunto formado por “pessoas que mantêm contato em várias situações e durante certo período de tempo”. Ela constitui-se no compartilhamento de articulações comuns, de forma latente e ao longo do tempo, mesmo não pertencendo a nenhum grupo.

Sluzki (1997), nesta mesma perspectiva, acredita que a rede social consiste no “conjunto de seres com quem interagimos de maneira regular, com quem conversamos, com quem trocamos sinais que nos corporizam, que nos tornam reais”. Para ele “[...] essa experiência coerente no tempo e no espaço que constitui nossa identidade se constrói e reconstrói constantemente no curso de nossas vidas com base em nossa interação com outros – familiares, amigos, [...] inimigos, conhecidos, companheiros, paroquianos, todos aqueles com quem interagimos [...]” (p. 17).

No entanto, focando no caráter pessoal da rede social esta se apresenta, de acordo com Sluzki (1997, p. 41), como:

[...] a soma de todas as relações que um indivíduo percebe como significativas ou define como diferenciadas da massa anônima da sociedade. Essa rede corresponde ao nicho interpessoal da pessoa e contribui substancialmente para seu próprio reconhecimento como indivíduo e para sua auto-imagem.

Sluzki é um autor que se atenta para a questão de que os laços também ocorrem com instituições sociais e, apesar da conexão mais formal, sendo que “a rede social é um sistema auto-organizante fundamentalmente descentralizado: as redes operam sem hierarquia centralizada, sem organizadores, sem um líder condutor (a não ser circunstancialmente)” (idem, p. 135). Assim, “[...] é um organismo ou um sistema frouxo, cujo centro é arbitrário, flutuante e circunstancial” (idem, p. 136). Portanto, “en comparación con grupos más estables, codificados y regulados, las redes permiten cierta libertad relativa de movilidad” (SPECK; ATTNEAVE, 1973, p. 32).

Sluzki (1997) demonstra que as redes sociais permitem, antes de tudo, a análise do espaço enquanto esfera relacional, os seus movimentos e o conteúdo desses movimentos, a forma e o conteúdo da relação, recuperando a interação social para o centro do debate.

Compartilhando-se com o pensamento de que o sujeito – mas de forma descentralizada, incluindo as relações de uma ampla gama de sujeitos quilombolas – é a unidade de formação da rede e direcionando sua projeção sobre a articulação espacial, complexa, amplamente aberta às mudanças, cuja densidade, disposição e dimensão dependerão dos sujeitos sociais quilombolas, utiliza-se a análise comparativa regional no presente estudo. Isso para evidenciar as distintas articulações pessoais através da observação e reflexão das realidades efetivas na ordem/desordem que privilegia as coesões propriamente vividas dos sujeitos quilombolas paranaenses de São João e Santa Cruz com outros sujeitos externos.

Justifica-se tal abordagem primeiramente pelo fato de que as experiências espaço-temporais projetadas na e pela articulação são vivenciadas por sujeitos quilombolas cada vez mais móveis. Assim, tem-se que “[...] um número crescente de indivíduos e famílias mudam de localização geográfica – às vezes de maneira reiterada ao longo do ciclo da vida familiar – por razões de estudo, trabalho ou aposentadoria” (SLUZKI, 1997, p. 85-86). Esta mobilidade inevitavelmente implica em uma grande ruptura no nicho social do sujeito. E os sujeitos quilombolas não estão excluídos desta.

Logo, ao nível da rede social, há por vezes o desgaste progressivo dos laços sociais que ocorre, segundo Sluzki (2000), através de: a) morte ou a migração de seus membros; b)

aumento de dificuldades da pessoa idosa na realização das tarefas sociais ou situações de interação necessárias para manter laços sociais ativos; e c) uma redução das oportunidades para a renovação dos laços sociais, isto é, do restabelecimento de novas relações.

A velhice é acompanhada por uma perda progressiva dos laços sociais, seja pela morte de membros da família (cônjuges, irmãos e filhos), amigos ou por afastamento devido à migração. Isso é também agravado pela perda de papéis sociais e de laços que acompanham a aposentadoria. Logo, tem-se um empobrecimento inevitável da quantidade, qualidade e variedade de trocas e recursos (SLUZKI, 2000). A movimentação da pessoa idosa para um novo contexto pode estar atrelada a iniciativa própria pela situação física vulnerável e/ou por pressão social dos parentes. Estes passam a se vincular a um bairro, cidade ou região onde vivam descendentes ou para as casas destes (idem).

Tal deslocamento, conforme Sluzki (2000), pode ter consequências positivas, como permitir facilidade de acesso aos cuidados personalizados e aos contatos sociais com filhos, familiares e amigos, mas também um lado negativo, com o desaparecimento de muitas relações sociais que foram deixadas, a perda das rotinas sociais e dos recursos vinculados ao ambiente familiar, das âncoras das memórias. Contudo, algumas pessoas conseguem romper com suas redes de suporte básico, cortar os laços com lugares e pessoas e transplantar a sua base de casa, seus projetos de vida, seus sonhos e fantasmas.

Em relação à migração, esta pode apresentar-se como um processo permanente ou por períodos, ocorrendo de forma solitária ou coletiva, com um conhecimento prévio do local para migrar ou sem nenhuma exploração anterior. Outros já estabelecem até vínculos trabalhista e residencial. Alguns têm a opção de migrar, outros são forçados a fazê-lo (SLUZKI, 1979).

Para os sujeitos quilombolas de Santa Cruz e São João não é diferente, assim como, para tantos outros que vivem situações de mudança permanente de contexto social, emigrados para locais urbanos próximos ou distantes das comunidades ou mesmo mudando temporariamente influenciados pelas circunstâncias das etapas da vida, deixando para trás ícones, marcos e amigos. Logo, “[...] vivemos em redes múltiplas, complexas e em evolução dentre as quais ‘extraímos’ a família [...]” (idem, p. 28).

Essa lógica multifacetada da articulação reticular se deve tanto a inserção em uma circunvizinhança de espacialidades e temporalidades plurais, constituída de grupos sociais e étnicos que possibilitam tanto as desconexões (ou laços incipientes), a multiplicidade de vínculos e vínculos múltiplos, quanto à intensificação da mobilidade quilombola, especialmente pelas migrações (temporárias e permanentes). Estas têm proliferado rapidamente nos últimos anos, no caso de São João para municípios paulistas, e no caso de Santa Cruz para bairros

periurbanos imediatos do município paranaense de Ponta Grossa. Mas há também que se considerar a existência crescente do movimento da experiência social cotidiana dos sujeitos quilombolas a espaços extracomunidade com adesão a novas formas de sociabilidade. Tem-se ainda a ativação de mais de uma residência para os sujeitos de São João – maioria dos casos duas e algumas até três –, entre comunidade, ambientes rurais e urbanos, próximos e distantes.

A mobilidade quilombola para além de sua circunvizinhança imediata permite a ampliação considerável de contatos com sujeitos sociais externos e a efetivação de novas relações sociais. Muitas vezes estes quilombolas que deixam a comunidade, em outros momentos, retornam para encontros esporádicos, ou ainda, para residir novamente na comunidade e trazem consigo uma nova trama social. É neste sentido que Dabas (2008) aponta que não se deve focar apenas nas relações prefixadas biologicamente ou juridicamente, mas no prevalecimento dos vínculos que se estabelecem em um momento histórico e em um contexto determinado, através de espaços abertos, de múltiplas interações e do reconhecimento da diversidade.

Diante dessa realidade de deslocamento, Sluzki (1997) coloca que quando uma família muda de localização geográfica (principalmente grandes distâncias) cada membro abandona numerosos segmentos de sua rede social. No entanto, alguns membros da rede deixada para trás são retidos e mantidos por meio de cartas, redes sociais virtuais, ligações telefônicas, visitas esporádicas ou, simplesmente, lembranças, ao passo que outros se desprendem e são perdidos. Com tais processos de migração as necessidades dos sujeitos sociais aumentam fortemente, ao passo que sua rede social de apoio se fratura e fica perturbada ao extremo. “Muitos laços sociais decisivos são deixados para trás e às necessidades pessoais se veem apenas parcialmente satisfeitas tanto pelos outros membros da família – no caso em que a família migre em conjunto – como pelas novas relações” (p. 85). Assim, a falta de uma rede social ampliada pode forçá-los a passar mais tempo juntos (SLUZKI, 1979).

Os sujeitos quilombolas de Santa Cruz cresceram em uma mesma vizinhança compartilhada com a maioria de seus parentes, amigos e colegas de trabalho, que também nasceram nesta ou pelo menos se estabeleceram há um período considerável de tempo, constituindo assim, segundo Bott (1976), uma rede social de “malha estreita”. Em idade adulta alguns migram da comunidade para áreas urbanas, no entanto, o destino recorrente são os bairros periurbanos imediatos no município de Ponta Grossa-PR, situados aproximadamente a 15 quilômetros da comunidade. Em um destes bairros – o Colônia Dona Luiza –, que é o mais próximo à comunidade, estabeleceu-se um aglomerado de quilombolas de Santa Cruz. A escolha deste local pela situação financeira permite a conservação de muitos segmentos de suas

antigas redes sociais para apoio às necessidades pessoais de contato frequente com estes sujeitos, sem demandar grandes deslocamentos. Assim, estes podem continuar participando dos eventos sociais cotidianos na comunidade, integrando-a e exercendo poder enquanto membros, sem necessariamente residir no local.

Para uma família quilombola urbana em especial, a proximidade também lhe traz outros retornos, pois consegue transplantar parte de sua rede para a área urbana com a participação e colaboração de alguns quilombolas de Santa Cruz no Terreiro de Candomblé e Umbanda e na Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, fundados pela família naquele bairro urbano (TOMASI, 2013).

A restrição dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz ao meio social imediato, mesmo para aqueles que migraram, os impede de estabelecer uma rede social dilatada, mas não os impede de ampliar a trama social pela abundância e diversidade de seus laços sociais. Esta realidade faz com que esses sujeitos passem mais tempo juntos entre si e com os sujeitos sociais externos que, na maioria dos casos, são também seus vizinhos, parentes, amigos, padrinhos, compadres e colegas de trabalho.

De modo contrário, a comunidade quilombola de São João, por estar localizada em uma área vizinha de baixa concentração populacional e, de certa forma, com sujeitos conflitantes (fazendeiros, sitiantes, madeireiros, palmiteiros, assentados e grileiros), tem uma rede social que se expande consideravelmente por espaços descontínuos. Alimentada também pela busca intensa de reconhecimento político, o que faz com que eles vivenciem relações secundárias por meio do entrelaçamento com associações identitárias quilombolas⁸³ de maior amplitude no Estado do Paraná, como a FECOQUI e a COAQUIVALE. Contudo, a descontinuidade de articulação espacial está aliada também a uma dinâmica de evasão da juventude e da população idosa da comunidade. Ambos os processos de migração têm destinos recorrentes. Enquanto o primeiro grupo efetiva um fluxo de mobilidade para o município paulista de Boituva, ou seja, com o deslocamento consideravelmente distante, o segundo grupo ativa um fluxo de mobilidade para o centro urbano imediatamente próximo da comunidade, ou seja, para o município paulista de Barra do Turvo.

Mesmo entre os que permanecem na comunidade, com uma renda financeira relativamente baixa, a maioria consegue efetivar a regra de ter uma segunda residência na zona urbana de Barra do Turvo-SP, apesar destas se assemelharem muito às residências de São João na sua rusticidade. A estratégia residencial justifica-se em parte pelas dificuldades de

⁸³ Isso será aprofundado no subcapítulo 3.2.

deslocamento experienciadas diariamente e intensificadas em algumas fases da vida como na escolarização, gravidez, doença e velhice pela necessidade de suporte para frequentar espaços sociais extracomunidade como acesso a serviços públicos e privados – escolas, hospitais, igrejas, pontos de comércio, serviços bancários –, e eventos de interação social promovidos nestes. Também os que migram definitivamente para o centro urbano próximo contemplam a regra de ter uma segunda residência, no entanto, na comunidade quilombola, pois continuam mantendo áreas de plantações, contato social frequente e certa liderança (LÖWEN SAHR et al., 2011).

A constante mobilidade dos sujeitos quilombolas de São João é influenciada pelo contexto dos vínculos de sua própria trama social, das conexões e desconexões de seus elos. Exemplo recente se deu com o desencadeamento da ativação de um novo vínculo pelo antigo líder quilombola. Após desconexão matrimonial, com a morte de sua primeira esposa, ele permaneceu um período de um ano viúvo, quando novamente enlaçou-se matrimonialmente com uma mulher que residia na zona rural de Cajati-SP. Com o casamento estabeleceu-se um terceiro vínculo residencial e uma reordenação no modo de vida, pois deixou a comunidade, onde tinha até então a primeira residência e passou a tê-la em Cajati-SP. Embora sempre tenha revelado um deslocamento intenso da comunidade de São João (Adrianópolis-PR) para Barra do Turvo-SP em função de sua participação em eventos religiosos de interação social semanais neste segundo local, agora se divide entre o ir e vir de atividades religiosas em Cajati-SP e Barra do Turvo-SP e as visitas, agora esporádicas, a comunidade de São João e aos filhos de Boituva-SP e Tatuí-SP. Em virtude da intensificação de seus deslocamentos, sua participação em eventos políticos foi deixada de lado com o repasse da liderança a outro sujeito quilombola. Este sujeito tem sua primeira residência em Barra do Turvo-SP, porém mantém intenso contato com a comunidade de São João em estadias periódicas.

O filho mais velho do antigo líder quilombola de São João também demonstra como o permanente entrecruzar de trajetórias propicia a articulação entre espaços descontínuos. Primeiramente, como a maioria dos jovens quilombolas de São João, migrou pra Boituva-SP contando com o auxílio da irmã mais velha que já havia fixado residência naquele local. Ainda com o apoio de um primo de Boituva-SP, que foi quem auxiliou a irmã mais velha na migração, teve ajuda para conseguir um trabalho em uma usina de cana-de-açúcar, em que este trabalhava. Após um período de cinco anos vivendo na vizinhança do aglomerado urbano de quilombolas em Boituva-SP retornou para a comunidade de São João no final de 2012, onde inclusive mantém uma residência própria. Neste mesmo ano vinculou-se através de laço empregatício a empreiteira terceirizada pela COPEL (SESBRA), que realizou atividades na comunidade para

a instalação da rede de energia elétrica. Com o término dessas obras no início de 2013 e sua efetivação permanente no emprego, migrou novamente, desta vez para Curitiba-PR, onde a empreiteira passou a desenvolver suas atividades. Apesar de uma nova migração para Chapecó-SC, a distância não o impede de periodicamente encontrar os parentes na comunidade de São João em Adrianópolis-PR, em Barra do Turvo-SP e Boituva-SP. Ele é apenas um dos sujeitos quilombolas de São João, mas representa bem a complexidade da vivência quilombola na articulação social por espaços descontínuos.

A maleabilidade da regra de residir dentro ou fora da comunidade permite que isso não seja o fator determinante para caracterizar ou descaracterizar quem é ou não quilombola de São João. Isso ocorre também em Santa Cruz, embora os sujeitos quilombolas escolham a manutenção de apenas uma casa, ou na comunidade ou na área urbana. Tais idas e vindas demonstram que o espaço é estrategicamente aberto para a promoção de autonomia pela própria experiência e liberdade de construção social dos sujeitos quilombolas.

É exatamente no entrecruzar de trajetórias que surge também uma ordem social para a migração da população idosa da comunidade quilombola de São João. É consenso entre os moradores que quando a velhice chega é hora do sujeito mudar seu local de residência da comunidade para a área urbana do município paulista de Barra do Turvo-SP. As dificuldades de acesso atreladas à falta de atendimento médico na comunidade justificam a regra estabelecida. Como estes sujeitos deixam de se fazerem presentes na comunidade, adotam outro local de encontro extracomunidade, a praça urbana central – “Praça das Palmeiras”. Trata-se de uma estratégia para transplantar os “ajuntamentos sociais” ao acaso, não rompendo com os laços sociais existentes, e ativar novos. Isso faz com que frequentar a praça central também seja uma norma para os que ainda residem na comunidade, pois assim se mantém a convivência frequente com os que migraram.

Uma ordem também se estabelece para os sujeitos quilombolas de São João, que ao chegarem em Boituva-SP são acolhidos pelos já fixados. Recebem auxílio na procura de empregos, moradia, alimentação, e ainda são integrados aos círculos sociais locais. Esta realidade acaba condensando a grande maioria dos sujeitos quilombolas em uma área circunvizinha, dois bairros contíguos da periferia industrial deste centro urbano. Compartilham dos laços de parentesco, dos mesmos amigos, dos conhecidos e locais de referência e interação. Fato este que forma um aglomerado de quilombolas de São João na área urbana deste outro município.

Assim, percebe-se que o deslocamento dos quilombolas de São João ativa e extrai os vínculos de parentesco, como propõe Sluzki (1997), pois estes trazem consigo a atribuição de

estabilidade e força. Além de serem considerados imutáveis e estáveis, tendo a manutenção de uma conexão com o ambiente atual que estabelecerá uma nova rede satisfatória, têm-se também atividades orientadas para o passado afetivo, o que implica uma conexão permanente com o ambiente anterior, com tarefas de conservação, como cartas, telefonemas e visitas (SLUZKI, 1979). Como coloca Dabas (2008, p. 6) são “[...] vínculos que possibilitan una modalidad de producción, soporte y desarrollo de las personas y comunidades”.

Um fluxo intenso projetado sobre os encontros se estabelece entre os sujeitos quilombolas de São João do agrupamento urbano de Boituva-SP e dos sujeitos quilombolas que moram na comunidade de São João. Junto com este, regras são criadas para ampliar a mobilidade, pois aqueles que podem se deslocar com veículo próprio concedem caronas aos que não possuem este benefício, incluindo duas famílias que moram em cidades paulistas vizinhas, Sorocaba e Tatuí. Mesmo os que fazem o percurso de ônibus têm como norma convidar os demais para viagens coletivas. Outro fluxo, com movimento contrário, da comunidade quilombola de São João para Boituva-SP, se estabelece através das recorrentes excursões realizadas ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida em Aparecida-SP, ocasiões em que os quilombolas de São João viajam até Boituva-SP, onde se unem aos demais quilombolas para seguirem ao destino. Apesar de ser um local turístico-religioso de apelo nacional, seria pouco imaginável nas práticas sociais dos sujeitos quilombolas de São João, pois além da grande maioria estar ligada as religiões evangélicas, eles estão localizados a uma distância considerável desta – 506 quilômetros. O alto custo de deslocamento contrapõe-se ao baixo poder aquisitivo destes sujeitos, no entanto, sua recorrência se evidencia como uma prioridade.

Em ambas as comunidades quilombolas – São João e Santa Cruz – se observa uma escolha de convívio intenso com os parentes, vizinhos e amigos. Tal escolha apresenta-se como um fator qualificante por transformar o parentesco em afinidade. Mas também se observa nos entrelaçamentos dos sujeitos quilombolas a intenção de tornar os laços sociais não-sanguíneos aos moldes do parentesco, tão incondicional, irrevogável e indissolúvel quanto ele. Assim, a afinidade entrelaça com a linhagem e se tornar indistinguível do restante da rede de parentesco, de tal modo que a afinidade de uma geração pode se transformar em parentesco na geração seguinte. Mas nem mesmo os casamentos, ao contrário da insistência sacerdotal, ditados como feitos sob a benção divina, podem vir a se desunir, e o farão se tiverem uma oportunidade (BAUMAN, 2004).

A sociabilidade dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz está baseada em vínculos ligados pela afinidade, em um entrelaçamento múltiplo com sujeitos sociais externos, seus

vizinhos, parentes, amigos e colegas de trabalho. Estes solicitam e são solicitados pelos quilombolas em seus eventos festivos, ocasiões sociais religiosas, são membros da comissão da capela, compadres e padrinhos, parceiros de trabalho, empregados e empregadores. Os vizinhos das colônias russas, por exemplo, há pelo menos duas gerações empregam os quilombolas em suas leiterias e atualmente participam também dos eventos festivos na comunidade e no Sutil. Os vizinhos da comunidade do Tabuleiro são membros da Comissão da Capela, compadres dos quilombolas e conectam-se por laços afetivos (namoros e casamentos). Os vizinhos da comunidade quilombola do Sutil são parentes, amigos, convidados, colaboradores e anfitriões em eventos festivos, como a festa anual do padroeiro Senhor Bom Jesus em Santa Cruz e festa do padroeiro São Benedito no Sutil. Tem-se ainda os casamentos de mulheres quilombolas há três gerações com russo-alemães das colônias do Lago e Quero-Quero ou de quilombolas de Santa Cruz com quilombolas do Sutil (TOMASI, 2013).

Em relação ao contexto dos vínculos por apadrinhamento (batismo e casamento) e compadrio por batismo, o ramo dos “Kapp” tiveram 25 conexões, destas 13 apadrinhamentos por batismo, 3 apadrinhamentos por casamento e 9 compadrios por batismo. Porém, tais vínculos não foram os primeiros, mas em 20 deles reforçou-se os já existentes laços de parentesco e em 5 os laços de amizade e vizinhança. Quanto a origem dos sujeitos das vinculações, 6 são vínculos entre si (quilombolas de Santa Cruz), 3 com sujeitos de Ponta Grossa-PR, 2 com sujeitos da colônia do Lago, 2 com sujeitos da colônia Quero-Quero, 4 com sujeitos quilombolas do Sutil, 2 com sujeitos da comunidade do Tabuleiro, 1 com sujeito da vila rural de Guaragi, 1 com sujeito de Palmeira-PR, 3 com sujeitos de Curitiba-PR e 1 com sujeito de São Paulo (TOMASI, 2013).

No ramo dos “Batista”, relativamente maior, constatou-se 45 vínculos por apadrinhamento (batismo e casamento) e compadrio por batismo, sendo 22 vínculos de apadrinhamento por batismo, 6 vínculos de apadrinhamento por casamento e 17 vínculos de compadrio por batismo. Os locais correspondentes destes vínculos foram 19 vínculos entre si (quilombolas de Santa Cruz), 9 vinculados a Irati-PR, 8 a Ponta Grossa-PR, 4 a comunidade quilombola do Sutil, 3 a Curitiba-PR, 1 a comunidade do Tabuleiro e 1 a Rebouças-PR. Quanto ao contexto dos vínculos constatou-se 37 vínculos reforçando os laços de parentesco e 8 usufruindo dos laços de amizade e vizinhança (TOMASI, 2013).

Uma particularidade destas ligações por apadrinhamento e compadrio dos quilombolas do ramo “Kapp” revela que os sujeitos quilombolas deste ramo foram requeridos tanto entre si, quanto pelos sujeitos quilombolas do ramo dos Batista para batizarem os filhos. No entanto, como padrinhos de seus filhos, eles escolheram sujeitos sociais externos ligados ou por laços

de parentesco ou de amizade/vizinhança. No entanto, os sujeitos quilombolas do ramo dos “Batista” optaram por ligações de relacionamento entre si, com sujeitos sociais externos já conectados por laços de parentesco, ou ainda, com sujeitos ligados por laços de amizade/vizinhança. São vínculos sociais potenciais que transformam a afinidade/vizinhança em “parentesco” e o parentesco entrelaçado também pela afinidade. Isso conseqüentemente contribui para um fluxo de mão dupla na mobilidade para o contato entre estes sujeitos sociais, estes estarão para sempre ligados, pois são laços que não se desfazem.

Da mesma forma, nota-se entre a maioria dos sujeitos quilombolas de São João que migraram para Boituva-SP escolhas de conexão com vizinhos por afinidades, o que acaba por transformar tais laços na mesma densidade que os de parentesco. Normas de ajuda mútua são compartilhadas, principalmente para cuidados com as crianças, empréstimo de utensílios, caronas, acompanhamento em consultas médicas e também estão presentes nas ocasiões sociais festivas e nos ajuntamentos sociais do cotidiano. Quando se pensa nos retornos dos quilombolas de Boituva para visitação na comunidade, estes também chegam acompanhados de seus vizinhos boituvenses, que passam a integrar totalmente a rede social quilombola. São sujeitos sociais potenciais para entrar em contato com todos os sujeitos da comunidade, seja nela, através das visitas esporádicas, ou em Boituva-SP, quando os quilombolas que vivem na comunidade realizam visitações. Estes também se fazem presentes nas grandes ocasiões festivas, como festas de casamento.

Os vínculos humanos, segundo Bauman (1998), são confortavelmente mais frouxos e precários na sociedade moderna, líquida, e é tão difícil praticar a solidariedade quanto compreender seus benefícios, e mais ainda, suas virtudes morais. Mas as afinidades empreendidas pelos quilombolas aos seus vizinhos projetam o que Bauman (2004) aponta como nascimento da escolha, e nunca se corta esse cordão umbilical, pois é uma ponte que conduz ao abrigo seguro como do parentesco. No entanto, a escolha precisa ser reafirmada quase que diariamente, exigindo que novas ações continuem a ser empreendidas para confirmá-la. Caso contrário, a afinidade definhará, murchando e se deteriorando até se desintegrar.

Os vizinhos do bairro periurbano Cará-Cará em Ponta Grossa-PR fazem questão de participar da festa do padroeiro Senhor Bom Jesus na comunidade quilombola de Santa Cruz, pois é a oportunidade de reatar o contato com grande parte dos quilombolas e colaborar na execução das atividades festivas, como as leituras litúrgicas durante a missa ou organizar as mesas para servir o almoço. Outras ações são observadas durante a ocorrência dos eventos de interação social que são verdadeiros atos da reafirmação e intimidade dos laços de afinidade dos quilombolas de Santa Cruz com outros sujeitos sociais externos, como a realização de

convites impressos para a festa de aniversário (intimista) e festa do padroeiro, ou as “prendas” (doações) realizadas pelos vizinhos quilombolas do Sutil e da comunidade do Tabuleiro para as atividades do bingo e leilão (TOMASI, 2013).

A intenção de manter a afinidade viva e saudável projeta uma luta diária e vigilância constante. Vivendo contrariamente a maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, que não tolera o que é sólido e durável (BAUMAN, 2004), manter vínculos de afinidade é uma tarefa difícil. Assim, acredita-se que a inserção dos sujeitos quilombolas de São João aos círculos sociais dos que já se fixaram em Boituva-SP, ao mesmo tempo que possibilita aos recém-chegados uma rede de apoio na convivência social, ainda permite aos já fixados um novo frescor às suas relações. Estes passam a dividir com os parentes a responsabilidade pela atenção que devem disponibilizar aos outros, sendo dever e direito compartilhamentos mútuos a partir do momento em que se efetuam as apresentações.

Estes novos migrantes não vivenciam a fragilidade e vulnerabilidade dos laços, pois são inseridos em uma rede sólida de múltiplos vínculos cotidianos, não são privados da proteção que lhes era oferecida trivialmente na comunidade pela densa rede de vínculos sociais, pelo contrário, ampliam ainda mais suas redes sociais, e assim, sua sustentação. Vínculos interpessoais de parentesco e vizinhança, estreitamente atados por laços comunitários ou empresariais, aparentemente eternos, sobrevivem à distância e aos espaços descontínuos, não se afrouxando ou rompendo.

Apesar de ser comum definir as cidades, conforme Bauman (2004), como lugares onde estranhos se encontram, permanecem próximos uns dos outros e interagem por longo tempo sem deixarem de ser estranhos, no caso dos quilombolas de São João, o estranhamento é quebrado em parte com a inserção dos sujeitos quilombolas na sua própria rede familiar ampla, que está além da comunidade. Para os sujeitos quilombolas de Santa Cruz também ocorre a mesma coisa, já que um agrupamento social se formou em um bairro periurbano de Ponta Grossa-PR.

Para Bauman (2004), as redes de parentesco se sentem frágeis e ameaçadas por carecerem de pontes estáveis para suportar o crescente tráfego de relacionamentos. Os poderes de atração e enlace da parentela ganham impulso à medida que o magnetismo e o poder de controle da afinidade diminuem.

A incursão dos quilombolas de São João emigrados aos vizinhos e amigos dos quilombolas do agrupamento urbano já fixado em Boituva-SP cria as pontes estáveis em torno de sentimentos de gratidão e solidariedade, fazendo que se estreitem os laços de parentesco. Também o retorno dos quilombolas à comunidade acompanhados recorrentemente de sujeitos

externos boituvenses possibilita a efetivação de pontes estáveis, como aponta Bauman (2004), para suportar o crescente fluxo de relacionamentos. O compartilhamento de novos entrelaçamentos, além de aproximar os quilombolas internos de São João à realidade social dos quilombolas emigrados, também contribui para a ampliação de suas redes sociais.

Apesar da perspectiva de Bauman (1998) de que atualmente se vive em um mundo líquido e que antes os sujeitos sociais teciam uma rede de segurança digna de um amplo e contínuo investimento de tempo e esforço, e valiam o sacrifício de interesses individuais imediatos (ou do que poderia ser visto como sendo do interesse de um sujeito), tem-se a realidade observável dos laços interpessoais dos sujeitos quilombolas que não se tornam frágeis e reconhecidamente temporários, pelo contrário, eles se solidificam a cada novo contato e geração, embora apresentem dinâmicas de reorganização.

Dessa forma, deve-se ter em mente que os espaços para a ação estão repletos de amigos e inimigos potenciais, cujas coalizões flutuantes e inimizadas à deriva se aglutinam por algum tempo, apenas para se dissolverem outra vez e abrirem espaço para outras e diferentes condensações. Convidar ao encontro, envolver-se na aquisição e no exercício de habilidades como a solidariedade, a compaixão, a troca, a ajuda e a simpatia mútuas, ou seja, na totalidade das escolhas morais, confrontam os laços quilombolas não apenas no espaço limitado da imediação, mas dependem dos encontros face a face e da interação em espaços para além das comunidades.

Vivencia-se a integração pela solidariedade social, em que as relações entre os sujeitos quilombolas e outros sujeitos sociais externos não se decompõem e dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam, elas se mantêm e se multiplicam (laços múltiplos) ao longo do tempo.

As interações humanas propiciam pelos encontros um sedimento de vínculo humano e esse sedimento se torna mais espesso com o tempo. À medida que se enriquece com as memórias do convívio, cada encontro, torna-se simultaneamente um momento de conclusão e um recomeço, pois a interação não tem um fim natural. O fim só pode ser obtido artificialmente e está longe de ser óbvio quem deve decidir que o fim chegou. O laço que se estabelece pode ser rompido, novas interações podem ser recusadas, mas não sem deixar um sabor amargo e um sentimento de culpa. É difícil trair a consciência moral.

Entre os sujeitos quilombolas de Santa Cruz a construção de laços sociais condensados não é diferente, a cada novo evento de interação, o comportamento relacional quilombola com outros sujeitos sociais manifesta a espessura do sedimento do vínculo externo. Inclusive, nestes eventos de interação o comportamento quilombola é assertivo à afirmação de Bauman (2004)

de que os relacionamentos de afinidade de uma geração se tornam os de parentesco da geração seguinte. Os vizinhos da comunidade do Tabuleiro e do Faxinal dos Polacos ligados amistosamente pela geração antecedente são os parentes da atual geração. Os laços entre eles são múltiplos, pois são membros da igreja, integram a comissão da capela, compartilham de normas para sustentar os eventos festivos, não apenas vinculados à festa do padroeiro (evento tradicional), mas as festas esporádicas como a do pastel e a de aniversário (íntimo/privado). Entrecruzam-se também por laços afetivos (namoro), de compadrio e apadrinhamento. Quando se questiona os quilombolas sobre a presença destes sujeitos externos na comunidade, as respostas se atentam para o fato da convivência próxima e intimista efetivar-se desde a época de seus pais.

As regras compartilhadas entre quilombolas e sujeitos sociais externos se refletem para além da comunidade quilombola de Santa Cruz. Um exemplo ocorre na comunidade do Tabuleiro, já apontado por Alves (2015), através do ato de um morador em doar uma área privada e construir nela um recinto de orações denominado “Gruta” para a promoção de eventos religiosos de interação face a face exclusivos aos sujeitos do Tabuleiro, de Santa Cruz e do Sutil. Como a comunidade do Tabuleiro não possui outros ambientes comunitários que promovam ajuntamentos sociais, este reconhece e torna aparente o encontro e a articulação entre as comunidades. Os relatos dos sujeitos e a presença de um monumento piramidal com nominações de Santa Cruz, Sutil e Tabuleiro confirmam a disponibilidade para a convivência interacional.

Mesmo que se viva neste ambiente líquido, imprevisível e de fluxo rápido, conforme aponta Bauman (2003), os sujeitos quilombolas contam mais do que nunca com os laços firmes e seguros de amizade e confiança mútua. Por fim, o autor destaca que os amigos são pessoas com quem se pode contar quando se precisa de compreensão e ajuda. Porém, se as novas circunstâncias exigem movimento rápido e recomeço a partir do zero, os compromissos de longo prazo e quaisquer laços difíceis de desatar podem revelar-se como um fardo incômodo, um peso a ser descartado.

Migrações massivas do campo para a cidade ou das cidades pequenas para outras maiores levam à perda da segurança dos contextos locais, nestas situações as pessoas apelam a uma gama de recursos para adaptar-se ao novo local. Contudo, torna-se mais dificultoso o desenvolvimento social quando se percebe que a inserção ativa na rede social está obliterada (DABAS, 2008). Surge então uma série de estratégias diante da despersonalização das relações em contextos verdadeiramente amplos.

O fluxo migratório dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz contempla contextos sociais próximos à comunidade, principalmente bairros urbanos periféricos da cidade de Ponta Grossa-PR. Apesar de terem migrado para um centro urbano grande a aproximação da nova residência com a comunidade possibilita a manutenção da participação ativa na rede social de origem fazendo com que não tenham a necessidade de criar tantas estratégias para a efetivação de laços íntimos. Pois, a fixação de muitos sujeitos quilombolas em um mesmo bairro, um dos mais imediatos, os possibilita constituírem um agrupamento quilombola na zona urbana e preservarem os laços já efetivados na comunidade e vizinhança. Essa conexão faz com que muitos destes quilombolas, em outro momento, tenham segurança e suporte para retornarem para a comunidade. Assim, com uma ponte de contato permanente e como uma estratégia, continuam exercendo o mesmo poder na comunidade, e em alguns casos este é reforçado pelas novas experiências extracomunidade que de certa forma implicam em uma desordem social, que posteriormente estabelece uma nova ordem social.

A vivência fora da comunidade por período determinado ou definitivo acaba por resultar na adesão de novas normas e regras por estes sujeitos. E estas, muitas vezes, se confrontam com a ordem social da convivência cotidiana. A situação de um sujeito quilombola de Santa Cruz exemplifica bem essa questão. Há mais de dez anos o sujeito migrou da comunidade quando ativou um vínculo matrimonial com uma Ialorixá que vive no bairro urbano imediato à comunidade. Ele aderiu a uma nova religião, uma nova função social dentro deste local religioso e novas atividades de trabalho, ao mesmo tempo que assumiu o cargo de líder quilombola. A incompatibilidade afetiva por parte dos quilombolas internos com sua cônjuge, justaposta ao estranhamento destes para com suas novas práticas religiosas e ao descontentamento com sua conduta política, resultaram na recente deposição do cargo de liderança, que passou a ser ocupado por um de seus irmãos, sujeito quilombola que reside na comunidade. Com isso, nota-se o crescente estranhamento de sua presença na comunidade, agora reforçada tanto pela ruptura dos vínculos políticos, quanto parental em função da morte de sua irmã mais velha que sustentava e justificava sua presença.

A realidade da evolução da trama social do sujeito quilombola de Santa Cruz, exposta anteriormente, vincula-se ao que Bott (1976) atenta para as discrepâncias entre os conflitos e as normas que podem ser um sinal de mudança social, uma proposição que toma como pressuposto que os sistemas sociais se reconfiguram constantemente pela busca da harmonia e da consistência. Desse modo, pode-se admitir que as pessoas explicitam mais suas normas em situações de conflito interpessoal.

Nas redes sociais o processo de formação das normas torna-se mais complicado, todavia os sujeitos interiorizam os padrões das outras pessoas a partir das suas experiências com elas. É o caso de alguns quilombolas de Santa Cruz, residentes na comunidade, que após a união matrimonial do antigo líder com a Ialorixá passaram a frequentar e professar tanto as novas práticas e eventos das religiões afro-brasileiras em ambiente extracomunidade, quanto as atividades e os eventos tradicionais da religião católica na capela da comunidade.

Isto se justifica na colocação de Bott (1976) em que os padrões interiorizados concordam entre si, o que tende a acontecer em grupos organizados e em redes de malha estreita. Existe pouca necessidade de seleção e de novo arranjo interno se muitas normas diferentes e contraditórias são interiorizadas. Os sujeitos selecionam algumas em detrimento de outras e constroem suas próprias versões de acordo com suas necessidades pessoais. Desta forma, com a interação constante de alguns sujeitos quilombolas no terreiro de Candomblé e Umbanda alcança-se um padrão comum interno e externamente.

Todavia, o confronto faz perceber que se torna indispensável considerar o valor dos contextos locais das relações pessoais, da confiança no outro, da possibilidade de participação de práticas que afetam a vida coletiva. Todo sistema requer um ambiente do qual toma pautas de ordem e o qual desorganiza. Assim, surge uma nova ordem a partir da desordem (DABAS, 2008).

As lealdades humanas, oferecidas e normalmente esperadas dentro do “círculo aconchegante”, não derivam de uma lógica social externa ou de qualquer análise econômica de custo-benefício, por isso, torna-se “aconchegante”. Não há frialdade, impessoalidade, e dentro do “círculo aconchegante” elas sempre podem esperar simpatia e ajuda (BAUMAN, 2003).

Entretanto, enquanto criança o sujeito pode ter sido educado em um tipo de família, mas quando adulto, dependendo da vinculação matrimonial, se depara em uma situação na qual tem de manter-se em outro tipo de família. Revela-se a incapacidade de cumprir as responsabilidades impostas nesta nova rede e, muitas vezes, esta se dá paralela à perda de apoio da antiga rede por ser de malha estreita. Todavia, quando fazem parte de uma mesma rede, compartilham das mesmas regras e normas, o que facilita o comportamento dentro de códigos morais e, conseqüentemente, a manutenção e intensificação dos vínculos (BOTT, 1976).

As uniões matrimoniais estabelecidas entre os sujeitos quilombolas de Santa Cruz mostram estes dois paralelos apontados anteriormente por Bott (1976), pois há quilombolas que se vincularam matrimonialmente com sujeitos externos da comunidade quilombola do Sutil e quilombolas que se entrelaçaram com sujeitos externos das colônias russo-alemãs de Quero-Quero e Lago.

Enquanto o primeiro grupo compartilha de um mesmo sistema de regras e normas, inclusive pela participação ativa em muitos eventos sociais e pela construção de um sistema de regras em torno das festividades. O segundo grupo, apesar de há três gerações recorrentes se reconectar a estes sujeitos externos por laços matrimoniais e de parentesco, não fez com que a convivência minimizasse as disparidades dentro da comunidade quilombola diante das regras e normas sociais transportadas das colônias de origem. Estas se refletem na convivência cotidiana com a ausência de participação dos cônjuges russo-alemães nos eventos de interação social na comunidade quilombola e com a presença contínua nas colônias de origem. Apenas suas esposas quilombolas, que cresceram na comunidade, participam aleatoriamente nos eventos de interação em Santa Cruz.

Estas famílias compostas por mulheres quilombolas e homens russo-alemães, e, conseqüentemente seus filhos, apenas efetivam vínculos de apadrinhamento e compadrio com o seu próprio ramo familiar dentro da comunidade, ou seja, entre os quilombolas também descendentes e com sobrenomes russo-alemães. Fora da comunidade quilombola tais laços se estruturam intensamente com a rede social de origem dos cônjuges, incluindo os parentes das colônias do Lago, Quero-Quero e Witmarsum. Para as relações de trabalho e de solidariedade a mesma regra é seguida, como arrendamentos, vendas conjuntas ou cuidados aos doentes (TOMASI, 2013).

A migração de sujeitos externos para a comunidade quilombola pela efetivação de laços matrimoniais confirma o apontamento de Bott (1976) de que as relações de parentesco têm uma densidade muito intensa com a rede familiar de origem e não do cônjuge. Percebe-se isso no laço indissolúvel destes com seus locais de origem. A proximidade da nova área de residência com as antigas lhes permite manter o mínimo de contato interno e tramar múltiplos laços que solicitam o contato quase exclusivo com sujeitos sociais de seus locais de origem, vínculos estes sólidos e fidedignos.

As normas variam de acordo com a conexidade na rede. Os sujeitos com vínculos de malha estreita esperam maior participação e colaboração dos sujeitos uns para com os outros do que os sujeitos que possuem vínculos de malha frouxa. Os interesses compartilhados e de lazer conjunto daqueles são maiores, assim como se espera que os sujeitos tenham muitos relacionamentos com seus parentes e amigos.

De modo geral, os quilombolas evitam as novas relações humanas ao acaso, sem indicações/recomendações confiáveis, pois estas nem sempre representam tranquilidade e conforto espiritual. Em vez disso, os vínculos humanos muitas vezes transformaram-se em uma fonte prolífica de ansiedade, pela crise de confiança. Ao invés de ofertarem repouso e

segurança, prometem uma ansiedade perpétua e uma vida em estado de alerta. Os sinais de aflição nunca vão parar de piscar, os toques de alarme nunca vão parar de soar (BAUMAN, 2003).

Como estratégia de sobrevivência (inclusive financeira) os sujeitos quilombolas de Santa Cruz do ramo dos “Kapp” (quilombolas e russo-alemães) por possuir mais terras do que o ramo dos “Batista” e hesitam a titulação coletiva de suas propriedades. Com a abertura em 2008 do processo de regularização fundiária via segmento quilombola no INCRA estes buscaram a legalização de suas propriedades pelo usucapião. O auxílio jurídico deu-se pelo irmão advogado, da geração mais velha, residente em Ponta Grossa-PR. Os arrendamentos de terra entre os integrantes da comunidade de Santa Cruz também ocorrem apenas entre os quilombolas deste ramo (TOMASI, 2013).

Crescer na mesma área que se residiu por toda a infância, significa que depois de adultos os sujeitos passam a conhecer um número considerável de pessoas do local e muitas destas pessoas têm relacionamentos umas com as outras. Estrutura-se, de maneira mais intensa, uma rede de malha estreita, pois os sujeitos se entrelaçam por laços múltiplos – amizade, vizinhança, parentesco e trabalho (BOTT, 1976). É o que acontece com os quilombolas de Santa Cruz com o entrelaçamento com sujeitos externos dos grupos étnicos da vizinhança e a ampliação contida da rede social para bairros periféricos urbanos do município sede ou cidades vizinhas como Irati. Contudo, a instabilidade da população da vizinhança em São João contribui para a ausência nesta outra comunidade quilombola de laços fortes, alicerçando os fluxos migratórios e a transposição dos laços em novos agrupamentos em espaços urbanos extracomunidade, dilatando a rede social de São João para municípios paulistas próximos e distantes.

Portanto, no mundo moderno, a vertiginosidade dos contatos se relaciona com a profundidade com que afetam as práticas sociais e as modalidades de atuar precedentes. Assiste-se a um desprendimento das relações sociais em contextos locais e a sua recombinação através de distâncias. Todavia, quando se pensa na resolução de problemáticas comuns pelo intercâmbio externo e na reorganização de modelos de vida cotidiana, despontam-se ainda o vínculo dos sujeitos quilombolas com instituições sociais. O próximo subcapítulo trata destas conexões que pressupõem uma dilatação de contatos potenciais e de regras e normas institucionais que também se projetam sobre a vivência cotidiana.

3.2 A sociabilidade quilombola pelos vínculos institucionais

As sociabilidades quilombolas estão baseadas em vínculos pelo parentesco, afetividade, apadrinhamento, compadresco, vizinhança e amizade, apesar da grande quantidade de vínculos institucionais, estes são bastante heterogêneos e fracos em intensidade. Para o entendimento da matriz social complexa dos sujeitos quilombolas, aqui investigados, este subcapítulo se propõe refletir sobre o contexto em que as relações com distintas instituições se projetam sobre a convivência cotidiana destes sujeitos e a reorientação que provocam nos fluxos espaciais. Os vínculos institucionais, ao contrário das relações sociais entre sujeitos por si só, se pautam na presença considerável de regras/normas formais que organizam os entrelaçamentos entre muitas pessoas. Eles acabam, de certa forma, por orientar o comportamento tido pelos membros das instituições como moralmente correto ou, pelo menos, esperado e habitual (BOTT, 1976).

A apreensão das normas e vínculos institucionais na experiência social quilombola permite dimensionar se o comportamento assumido por determinado sujeito quilombola é habitual ou se sofre influência destes vínculos institucionais, que de alguma forma repercutem no seu círculo social. Muitas vezes, as normas sociais mais formais acabam por compartilhar atitudes, locais, práticas, atividades e eventos que se refletem no contato interativo com os membros de uma rede social (BOTT, 1976).

No entanto, as normas não devem ser consideradas como um conjunto de regras precisas e consistentes, pois muitas vezes elas se contradizem entre si, o que permite que a seleção se ajuste com a convivência social. O comportamento nem sempre se conforma às normas, mas elas estão implícitas no pensamento das pessoas, permitindo a percepção de seus desvios (BOTT, 1976).

O meio social amplo vivido pelos sujeitos quilombolas desta investigação lhes propicia a participação e a vinculação com algumas instituições sociais de seu meio imediato ou distante. Os sujeitos quilombolas de São João vinculam-se a instituições religiosas evangélicas, educacionais, a Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo-SP e de Adrianópolis-PR (COOPERAFORESTA), a Associação da Comunidade Quilombola de São João, ao Comitê das Associações Quilombolas do Vale do Ribeira – PR (COAQUIVALE) e a Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI). Os sujeitos quilombolas de Santa Cruz também estão conectados a instituições religiosas católica, luterana, evangélica, candomblé e umbanda; educacionais; trabalhistas (Ponta Grossa Golf Clube – PGGC); a Associação Quilombola de Santa Cruz; a Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (FECOQUI) e a Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca (SACPB).

Os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz não participam de associações voluntárias, recreativas e clubes para lazer próprio, mas através dos laços políticos, religiosos, educacionais, trabalhistas e econômicos transpassam seus vínculos para além da comunidade. Buscam autonomia na integração e organização de seus modos de vida, bem como, no intercâmbio com coletividades voltadas ou não ao segmento quilombola.

Os vínculos sociais, quiçá os vínculos emocionais, entre os sujeitos podem ser fortes justamente por causa de sua própria complementaridade. As instituições, principalmente as religiosas, tem essa função de fornecer uma complementação à vida, dando-lhe certo amparo. Nos casos dos sujeitos quilombolas, as instituições políticas também contribuem para o fortalecimento e consolidação de sua identidade e representatividade na sociedade mais ampla. Porém, são as instituições voltadas aos grupos/sujeitos sociais do meio social amplo que realmente promovem a sensação de inserção pela convivência na multiplicidade e não pelo isolamento/segmentação.

As articulações dos quilombolas de Adrianópolis, incluindo os sujeitos de São João, a determinados agentes (poder público, ONGs, Movimento Negro e igrejas evangélicas) ocorrem, conforme Silva (2013), sustentadas em parte pela política de regularização fundiária. Essa política aciona uma estratégia que visa alcançar a visibilidade/inclusão, o direito à terra e a representatividade. Todavia, as conexões com instituições sociais também expressam uma estratégia de sobrevivência e aceitação por parte dos sujeitos não-quilombolas.

Em função de uma recente política fundiária, que alcança efetivamente o Paraná a partir de 2009 e que conta com recursos liberados pelo Programa Brasil Quilombola, a condensação social quilombola vem aderindo às instituições políticas. Dessa forma, os vínculos irreparavelmente danificados são substituídos por seus equivalentes artificiais na forma de associações, comitês e coletividades de tempo parcial, embora quase permanentes, que se tornam unificados por interesses compartilhados e rotinas diárias. Em São João, um exemplo é a reorganização e a intensificação do contato pelos laços estreitos através de associações coletivas. Tais laços, firmados com as comunidades quilombolas vizinhas como João Surá e Córrego do Franco que formavam no passado o “Grande Quilombo” (LÖWEN SAHR et al., 2011) são retomados agora do afastamento pela crescente presença de fazendeiros, do Parque Estadual das Lauráceas, de palmiteiros, sitiantes e assentados. Ações da política fundiária reordenaram parte deste fluxo, também pelo contato com lideranças políticas, mas o cotidiano dos sujeitos quilombolas ainda é exclusividade do contato com outras instituições que não estão ligadas à causa quilombola.

Agregar-se a coletividades sociais representa a suscetibilidade dos sujeitos quilombolas à ampliação considerável de suas redes sociais, mas também manifesta o redirecionamento dos fluxos que, pelas cercas e muros impostos, acabam fluindo por outros lugares. Os laços educacionais, assim como tantos outros, também estão entremeados às instituições públicas de ensino de Barra do Turvo-SP, revelando a inexpressividade do Estado do Paraná ou do município-sede de Adrianópolis na integração dos sujeitos quilombolas de São João as suas instituições educacionais. As dificuldades de deslocamento condizem tanto pelo horário do transporte escolar (6:00 horas) justaposto com a pouca idade de algumas crianças (acompanhadas pelos pais), quanto pelas longas caminhadas pelas trilhas da comunidade na penumbra do amanhecer, pelo lamaceiro das trilhas e pelas inundações dos córregos em dias chuvosos, além da presença de rebanhos de gado criados soltos. O entrelaçamento das crianças quilombolas com sujeitos externos inicia-se durante o percurso dentro da comunidade compartilhando nas caminhadas da companhia de crianças das famílias assentadas e sitiantes. E no transporte escolar integram-se com outros sujeitos da vizinhança. A interação se amplia nas escolas de Barra do Turvo-SP (não existem escolas privadas). O convívio com quilombolas vizinhos não se efetiva, pois na comunidade mais próxima, Corrégo do Franco as crianças estudam na escola dentro da comunidade. Em São João no ano de 2009-2010 as crianças de 1º a 4º ano em sistema multiserial também tinham a possibilidade de estudar dentro da comunidade com a ativação da escola em São João, porém as dificuldades de acessibilidade e de contratação de professores⁸⁴ inviabilizou a continuidade do recurso pela prefeitura de Adrianópolis-PR.

A adesão dos sujeitos quilombolas às instituições sociais externas além de uma necessidade a determinados serviços, como exposto acima, também pode expressar a importância da experiência quilombola aos laços com sujeitos externos. No caso dos sujeitos quilombolas de São João, a vinculação com instituições políticas expressa uma estratégia de dilatação de sua rede social para o Estado do Paraná, que até então era inexpressiva. Essa aliança política possibilita a reafirmação de suas reivindicações comunitárias. A exemplo, no ano de 2009, no período da imersão de campo, observou-se a presença massiva de representantes públicos na comunidade, muitos dos quais estavam lá pela primeira vez, como a Secretaria Municipal de Educação de Adrianópolis-PR, o Grupo de Trabalho Clóvis Moura, a COHAPAR e a COPEL. Já o entrelaçamento com instituições religiosas dos municípios paulistas confirma a supressão da ausência interna de práticas e eventos deste caráter na comunidade. Em Santa

⁸⁴ A ausência de professor por longos períodos inviabiliza inclusive o acesso dos sujeitos quilombolas de São João aos recursos do programa social Bolsa Família. As faltas do professor prejudicavam o registro da frequência escolar dos alunos, requisito essencial para a adesão ao programa.

Cruz, a diversificação da vinculação religiosa manifesta a sobreposição da rede de parentesco de malha estreita com a necessidade de reafirmação desses laços também na participação em locais religiosos externos.

As relações institucionais revelam intercâmbios e reorganização de modelos de vida cotidianos, além de serem responsáveis pelos rituais que reconhecem a passagem da vida e a resolução de problemáticas comuns na sociedade ampla. Acredita-se que esta colocação justifica a dualidade de religiões adotadas pelos quilombolas de Santa Cruz e a adesão dos quilombolas católicos às igrejas evangélicas na comunidade de São João. Ou ainda, as peregrinações ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida em Aparecida-SP, realizadas anualmente por evangélicos e católicos não-praticantes dos quilombolas de São João.

A participação de alguns sujeitos quilombolas de São João na Associação de Agricultores Agrofloretais de Barra do Turvo-SP e Adrianópolis-PR (COOPERAFLORESTA) aparece enquanto estratégia de sobrevivência econômica e alimentar. Como os quilombolas estão cada vez mais restritos aos pequenos roçados incrustados na mata, este tipo de atividade agrícola sustentável permite uma forma alternativa de cultivo com pouco ou nenhum recurso financeiro, sem agrotóxicos e fertilizantes químicos pela integração de plantas e técnicas de fertilização e adubação do solo que potencializam o ambiente natural e a vegetação nativa em depreciação pelas constantes queimadas e/ou desmatamentos. Além de fornecimento de sementes crioulas, mudas e conhecimentos específicos, o sistema agroflorestral propõe a diversidade de cultivos, favorecendo o cotidiano alimentar dos sujeitos quilombolas (LÖWEN SAHR et al., 2011).

O escoamento da produção também é viabilizado pela COOPERAFLORESTA com a garantia da coleta e comercialização diversificada em quatro locais de Curitiba-PR e *online*. Recebem o selo de certificação como ‘produtos ecológicos’, o que transforma as simples trocas de outrora em ampliação da produção e comercialização com a consequente geração de renda. O vínculo econômico reorganiza as práticas cotidianas dentro da comunidade no entrecruzamento de laços laborais entre os sujeitos quilombolas, reativando a prática do mutirão do passado, em que há os laços de ajuda mútua.

A produção alinhada à COOPERAFLORESTA vinculou-se mais recentemente ao Programa de Aquisição de Alimentos⁸⁵ do Governo Federal, agregando valor à produção

⁸⁵ O Programa de Aquisição de Alimentos – PAA possui duas finalidades básicas: promover o acesso à alimentação e incentivar a agricultura familiar. Destinando-se a compra de alimentos produzidos pela agricultura familiar, com dispensa de licitação, e, redistribuição às pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional e àquelas atendidas pela rede socioassistencial e pelos equipamentos públicos de alimentação e nutrição (BRASIL, 2015). Para mais informações consultar:

diversificada e integrada de alimentos com a mata nativa. Isso permitiu a adesão da quase totalidade de famílias quilombolas de São João a esse sistema de produção, representando também a resolução da problemática da segurança alimentar e geração de renda para esses sujeitos.

A adesão às instituições religiosas em ambas as comunidades quilombolas manifesta a necessidade destes sujeitos de expressarem suas religiosidades. Em São João parte dos quilombolas se conecta momentaneamente aos eventos das igrejas evangélicas por ser esta a única forma de vivenciar e experienciar sentimentos e práticas religiosas. A única igreja católica que existia na comunidade há alguns anos teve que ser desmanchada para evitar conflitos – estava alocada em uma área que passou a ser reivindicada por um sitiante. Desde então, na comunidade quilombola de São João não existem construções específicas para as práticas religiosas. Uma estratégia vinculada à igreja evangélica permitia que o antigo líder, enquanto colaborador da igreja, realizasse os cultos em sua própria residência. A disposição bancos de madeira, um púlpito e a bíblia abria a participação dos sujeitos quilombolas, de assentados e sítiantes nos eventos religiosos, ampliando os adeptos das igrejas evangélicas.

Em Santa Cruz a adesão simultânea a duas ou mais religiões inclui a religião católica com presença de local dentro da comunidade (Capela Senhor Bom Jesus) e as religiões luterana, evangélica, candomblé e umbanda, com participação em locais extracomunidade. Essa dupla adesão, praticada pela grande maioria dos quilombolas, representa uma religiosidade que se justapõe principalmente ao entrecruzar dos laços de parentesco. Tais laços influenciam diretamente na indução à participação em práticas e eventos interativos em mais de um local religioso. Assegura-se que o professar paralelo de mais de uma religião é uma forma de manter sempre ativa uma ampla rede de apoio.

Para Silva (2013), a aproximação dos quilombolas de São João às práticas religiosas evangélicas em detrimento das antigas atividades católicas pode ser observada também como uma estratégia social para aquebrantar o preconceito destinado aos sujeitos quilombolas pela sociedade ampla. Contudo, a autora – a partir das informações de uma entrevista com o antigo líder quilombola – destaca que alguns eventos festivos ligados à religião católica, ocasiões de grande agrupamento de sujeitos sociais, como o terço e a recomendação das almas, deixaram de ser realizados para evitar confrontos diante da presença crescente de fazendeiros na vizinhança. Nesse sentido, acredita-se que tais mudanças são inerentes a uma espécie de cerca/muro que se impôs com a copresença dos fazendeiros inclusive sobre o fluir religioso

católico. Observou-se o redirecionamento do fluxo religioso para outro lugar, com a adesão da religião evangélica através das igrejas de Barra do Turvo-SP, compartilhadas inclusive com alguns fazendeiros e sitiantes.

Com a exposição de ambas as realidades – Santa Cruz e São João – observa-se as imposições de não se poder praticar uma religiosidade exclusivamente e unicamente na comunidade, bem como, a necessidade de inserção no meio social imediato. Acredita-se que as vinculações às instituições religiosas, de certa forma, também se estabelecem pela promoção e realização de rituais que reconhecem a passagem da vida, como casamento, nascimento, morte, entre outros. Estas são situações a serem celebradas e oportunidades de reunir e reafirmar com maior ênfase os laços sociais com sujeitos sociais externos conectados as suas redes sociais.

Em ambas as comunidades os rituais são considerados momentos em que se quebra a rotina e se estabelece uma ponte de contato com amigos, vizinhos e parentes próximos e distantes. Contudo, percebe-se que em São João os rituais são mais raros e, portanto, quando ocorrem permitem o deslocar por grandes distâncias, como para Boituva-SP. Em Santa Cruz eles ocorrem com maior frequência na própria comunidade e geralmente reunindo sujeitos quilombolas que residem dentro e fora da comunidade com sujeitos externos que ordinariamente estão em contato⁸⁶.

Para exemplificar, tem-se a realização de dois casamentos de duas jovens quilombolas de São João que residem no aglomerado urbano em Boituva-SP e que demandou o aluguel de transporte coletivo para o deslocamento de um ajuntamento considerável de quilombolas da comunidade. Em Santa Cruz tem-se o aniversário de quinze anos de uma jovem quilombola com realização de missa na capela da comunidade. Tal evento integrou 39 famílias de convidados entre parentes, amigos e vizinhos de Irati-PR, Ponta Grossa-PR, Curitiba-PR, comunidade do Tabuleiro, comunidade quilombola do Sutil, colônia do Lago, colônias russas e vila rural de Guaragi (TOMASI, 2013).

Em São João, os laços sociais despontam diante das normas e regras religiosas para aqueles que de fato estão associados permanentemente às igrejas evangélicas de Barra do Turvo-SP, como é o caso do antigo líder quilombola que também exerce o cargo de colaborador na igreja. No ano de 2010, com a crescente autonomia política dos sujeitos quilombolas na adesão a diferentes associações políticas, com a presença de muitos representantes governamentais na comunidade e a participação desta em eventos variados, os dirigentes da

⁸⁶ Ver subcapítulo 2.1.

igreja impuseram ao líder quilombola a escolha entre a continuidade da sua atuação política identitária e a realização de cultos na comunidade.

O entrecruzar das trajetórias entre quilombolas e fazendeiros/sitiantes, cujas propriedades permeiam o processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de São João, levou novamente estes sujeitos sociais externos, vizinhos, a utilizarem uma estratégia de poder, desta vez através da igreja evangélica para enfraquecer a liderança quilombola e garantir maior autonomia sobre as terras devolutas (SILVA, 2013). No entanto, o líder optou por não mais realizar os cultos na comunidade, o que lhe possibilitou continuar ativo na igreja da área urbana e também nas questões políticas.

Neste mesmo período, um laço da rede social do líder quilombola se rompeu com o falecimento de sua esposa. Ele permaneceu um ano viúvo, quando novamente sofreu pressão da igreja que o exigia a reconexão matrimonial, pois sua condição civil ia contra as normas para atuar no papel de colaborador da igreja e na prática da visitação dos fiéis. O casamento arranjado pela igreja efetuou-se em 2012. Intencionalmente ou não, a nova vinculação afetiva tirou-o definitivamente do convívio cotidiano na comunidade com seu deslocamento residencial para a área rural do município paulista de Cajati. A saída da comunidade transferiu a liderança política para outro quilombola, com menos posicionamento político e abrangência coletiva. O afastamento de Barra do Turvo-SP reforçou e intensificou a mobilidade semanal do casal entre Cajati-SP e Barra do Turvo-SP para a participação dos eventos religiosos em ambos os locais. Em contrapartida, o tempo ocupado para os eventos religiosos em dois locais, resulta em idas esporádicas a comunidade quilombola de São João. Sua residência e suas terras agrícolas são administradas pelo irmão de sua falecida esposa – um resquício parental do primeiro vínculo matrimonial –, que se mudou de Barra do Turvo-SP para a comunidade. A comunidade perdeu temporariamente o maior atuante. Diante disso, pode-se observar que a instituição disciplinar religiosa segue uma ordem, mas cria uma desordem na experiência social cotidiana quilombola e contribui para reconfigurar os modos de vida quilombola.

Na comunidade quilombola de Santa Cruz há um aglomerado de 15 pessoas que participam semanalmente dos eventos religiosos em um terreiro de Candomblé e Umbanda localizado em um bairro periurbano no município de Ponta Grossa-PR. A participação se efetiva com o laço matrimonial de um quilombola de Santa Cruz com uma Ialorixá da área urbana (TOMASI, 2013; TOMASI; LÖWEN SAHR; SAHR, 2016). Este quilombola, apesar de estar residindo há mais de dez anos fora da comunidade, apresenta um laço cimentado com a comunidade através de sua irmã mais velha (residente na comunidade), que cria uma ponte de ligação que lhe ativa outros laços, com sobrinhos e irmãos também moradores da comunidade.

A união desses dois irmãos estabeleceu, em determinado momento, uma estratégia de atuação sobre cargos políticos e sociais na comunidade. Ele responsabilizou-se pela liderança quilombola e ela assumiu a vice-liderança na Associação Quilombola. Paralelamente, ela se encarregou da presidência da comissão da capela católica na comunidade, sem deixar de participar dos eventos religiosos no terreiro e na Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca. Esta associação privada como citado anteriormente foi criada pelo quilombola externo (antigo líder quilombola) e a Ialorixá (sua cônjuge), contendo o terreiro, clube de mães (aulas de artesanato), biblioteca/sala de informática (acesso no contra turno escolar) e refeitório-cozinha (distribuição de sopa). Diversas atividades filantrópicas são realizadas no local e a união do casal de irmãos quilombolas também se reflete como uma estratégia para o casal proprietário que pode contar com alguns quilombolas de Santa Cruz como membros associados e colaboradores dos eventos sociais e rituais religiosos promovidos pela mesma.

Os sujeitos quilombolas de Santa Cruz não-vinculados às religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente, à Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, desaprovavam a aliança política e atuação dos dois sujeitos quilombolas na comunidade. O falecimento na comunidade da irmã mais velha no final de 2012 pôs fim a seu mandato de presidente da comissão da capela e influenciou no enfraquecimento do líder quilombola que não conseguiu apoio para manter-se ativo na comunidade. No final de 2014 a liderança política foi repassada a um dos seus irmãos que vivem na comunidade justificada pelos demais quilombolas pela necessidade de contato imediato entre si e representatividade nas decisões coletivas.

Embora a liderança política atual oficialmente esteja a cargo de um sujeito quilombola com interação cotidiana com os demais sujeitos, a sua atuação política tem sido ativada pela sua cônjuge, que recebe permanentemente auxílio externo de sua filha que reside na comunidade quilombola do Sutil, vizinha a esta. Novamente a junção de uma aliança política no entrecruzamento de laços com sujeitos externos manifesta uma desordem entre os sujeitos quilombolas, que poderá influenciar mudanças sociais.

Quanto à conexão com instituições políticas, tem-se o despontamento dos sujeitos de São João participando em distintos níveis de organizações coletivas ligadas à identidade quilombola. A Associação Quilombola da comunidade agrega tanto sujeitos internos quanto externos, ou seja, aqueles que migraram da comunidade para Barra do Turvo-SP, Cajati-SP, Boituva-SP e Curitiba-PR. Os cargos políticos em São João, como uma norma social, são ocupados exclusivamente pelos homens, sejam ou não moradores com primeira residência na comunidade. Tanto é que os últimos dois líderes oficiais têm sua primeira residência em Barra do Turvo-SP. São os homens também os sujeitos ativos na participação em eventos

interacionais políticos extracomunidade. Organizam as reuniões na comunidade, articulam-se com outras comunidades através da COAQUIVALE, recebem e acompanham os representantes governamentais. As mulheres são coadjuvantes neste processo, dando apenas suporte para o recebimento destes em suas casas, uma vez que não há locais coletivos para ajuntamentos sociais.

A conexão dos sujeitos quilombolas de São João com a COAQUIVALE permite a efetivação de novas amizades e a manutenção das antigas afinidades e laços de parentesco com os quilombolas de outras comunidades circunvizinhas (SILVA, 2013), como os laços sociais estabelecidos com a comunidade quilombola do Córrego do Franco e João Surá, que se tornaram mais frouxos com a criação da área de preservação permanente (Parque das Lauráceas) que dificultou a manutenção dos trajetos e caminhos que entrecruzavam a área e ativavam os laços. A área entre as comunidades se tornou disputada principalmente por palmiteiros e madeireiros na extração ilegal de espécies da flora. A conexão política também os direciona para discussões visando pleitear soluções do poder público para as problemáticas comuns.

Exemplo de atuação da COAQUIVALE é a inclusão dos quilombolas no Programa Federal de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar como fornecedores, através de pessoa jurídica, o trabalho interno e coletivo para o escoamento da produção, e ainda os contatos com a Secretaria Estadual de Ação Social. Todas essas conexões contribuem para a suplementação e segurança alimentar, a diversidade da produção, a empregabilidade interna familiar e a geração de renda fixa (SILVA, 2013).

A FECOQUI possibilita debates entre as lideranças de todas as comunidades do Paraná para questões quilombolas, reuniões com representantes governamentais como o INCRA e também auxílio na inserção ao Programa de Aquisição de Alimentos (SILVA, 2013). O atual líder quilombola de São João atua junto com outros cinco quilombolas na coordenação executiva desta. Assim, nota-se que a nova liderança desfocou a atuação na comunidade e ampliou a escala para os laços políticos.

Desta forma, tem-se a extensão no deslocamento para a participação em eventos políticos (questão quilombola), antes restrito apenas as comunidades quilombolas vizinhas. A exemplo disso cita-se a participação no I Encontro Estadual da Federação das Comunidades Quilombolas realizado em julho de 2011 em Curitiba, interligado ao Seminário de Ações Integradas do Programa Brasil Quilombola. Ocasão social que reuniu as 36 lideranças das comunidades quilombolas certificadas no Paraná, incluindo São João e Santa Cruz, além de representantes governamentais. O evento resultou na construção de um documento com as

principais demandas das comunidades e elegeu 11 delegados para participar do IV Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas, promovido pela Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas – CONAQ, no Rio de Janeiro. Neste evento, a atual liderança de São João, sujeito que tem sua primeira residência em Barra do Turvo-SP, foi escolhida como um dos delegados e se fez presente no evento.

No entanto, entre os sujeitos de Santa Cruz a vinculação com instituições políticas está restrita a Associação Quilombola da comunidade e a FECOQUI e, em ambas, há o entrecruzamento de homens e mulheres quilombolas participando e exercendo cargos políticos. Na FECOQUI, o filho do antigo líder exerce junto com outros cinco quilombolas um cargo na comissão de trabalho “Juventude” e o antigo líder quilombola ainda ocupa, paralelamente com mais um quilombola, um cargo na comissão de trabalho “Agricultura” (FECOQUI, 2016). A conexão política dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz possibilita o que Smith (2000) coloca como “saltar escalas” e transpõe uma possível associação política que poderia ser mais intensa com comunidades quilombolas vizinhas para uma ligação mais frouxa com lideranças no nível federal.

A norma social de entrecruzamento de homens e mulheres aos cargos institucionais transpassa as organizações religiosas em Santa Cruz, cuja atuação é compartilhada entre homens e mulheres, inclusive por quilombolas que residem fora da comunidade. Em relação à igreja católica, tem-se o exemplo do cargo de ministro, ocupado por um longo período exclusivamente por um homem quilombola, mas com a formação também de uma mulher quilombola, ambos passaram a colaborar nos eventos religiosos. No terreiro de Candomblé e Umbanda, o mesmo é comandado por uma mulher, a Ialorixá, mas com o auxílio de seu esposo, o Ogã (antigo líder quilombola), que é chefe dos atabaques, ou seja, responsável pelos sons nos rituais e ainda organizador dos mesmos.

Os laços de trabalho também ligam os quilombolas de Santa Cruz à instituição vizinha Ponta Grossa Golf Clube fundada em 1982 em frente à comunidade, na margem esquerda da rodovia PR 151 (sentido Ponta Grossa-Palmeira). Mulheres e homens quilombolas se empregaram em atividades nesta associação privada. Atualmente, apenas uma mulher quilombola reemigrada para a comunidade após um longo período de residência em Ponta Grossa-PR exerce atividades nesta.

A idade escolar insere os quilombolas de Santa Cruz às instituições educacionais da rede pública de Ponta Grossa-PR que estão localizadas no bairro periurbano Cará-Cará. O transporte escolar municipal - três horários: matutino (das 06h45min às 12h00min), vespertino (das 13h00min às 17h00min) e noturno (17h00min às 22h00min) -, integra cotidianamente os

quilombolas de Santa Cruz com seus vizinhos das colônias dos russo-brancos, da comunidade do Tabuleiro, da comunidade quilombola do Sutil e de outras propriedades da vizinhança. A convivência cotidiana com sujeitos externos da vizinhança entrelaçados pelos vínculos educacionais já remonta do passado quando estes eram ativados dentro da comunidade com a atuação de um professor quilombola, cujas aulas eram ministradas em sua própria residência. Ele recebia salário do governo pelos serviços prestados. E, em um passado mais recente, a presença da Escola de Santa Cruz⁸⁷ construída na margem esquerda da rodovia PR 151 em 1958, na gestão do prefeito José Hoffmann, que desenvolveu atividades até a década de 1990. Com estrutura de madeira recebia um professor proveniente da cidade de Ponta Grossa para ministrar aulas no sistema multisseral de 1ª a 4ª série. O acesso da geração mais jovem de sujeitos quilombolas às escolas do bairro Cará-Cará, aumentou a escolaridade entre eles, pois, a educação ofertada contempla o ensino fundamental e médio, realidade inexistente anteriormente (TOMASI, 2013).

As mudanças na rede social constituem um marcador central de vicissitudes e acompanham as etapas do ciclo vital (nascimento, juventude, vida adulta e velhice), a migração, o namoro, o casamento, o divórcio e, certamente, a morte. A vinculação dos quilombolas com instituições sociais seguiu as transformações da vivência cotidiana destes sujeitos sociais, mas trata-se de um fenômeno de mão dupla, pois estas contribuíram também para mudanças e reordenações na vida cotidiana quilombola. Todavia, há que se notar que tais vinculações estão de alguma forma associadas à trama de laços das redes familiares amplas, que além dos parentes, inclui ainda amigos e vizinhos ligados por laços não-sanguíneos.

As conexões externas dos quilombolas de Santa Cruz e São João, através das instituições sociais com que interagem significativamente, definem estes laços como diferenciados da massa anônima do meio social amplo e comprovam, através do “efeito da rede”, que o sujeito com sua unidade de formação adota escolhas e estratégias na experiência cotidiana pelas coletividades para manter seus espaços de vida abertos. No subcapítulo que segue, aprofunda-se a discussão sobre as estratégias adotadas pelos sujeitos quilombolas que ao contribuírem para manter relacionamentos de longo prazo, próximos e múltiplos, acabam promovendo também a articulação dos espaços.

⁸⁷ A construção ainda está na comunidade, mas atualmente não é utilizada pelos sujeitos quilombolas, no passado abrigava as reuniões políticas. A área circundante é cultivada por alguns moradores quilombolas.

3.3 As regionalizações quilombolas na interação e articulação social

A rede se situa entre a família e o meio social amplo e conforme Bott (1976), a variabilidade desta permite escolhas no campo dos relacionamentos sociais externos tornando o ambiente social efetivo de cada sujeito diferenciado. Esse ambiente é composto por sua rede de parentes, amigos, vizinhos, colegas de trabalho e também pelos laços que se formam com as instituições sociais. Mudanças socioespaciais de expressão explicam os movimentos dos sujeitos quilombolas, de curta ou longa distância, e as redes sociais que os perpassam e lhes imprimem consistência e estabilidade.

Os processos regionalizadores cotidianos projetam um contexto de mobilidade que reúne os comportamentos, laços e eventos de interação social vivenciados pelos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz. Apesar da sociedade individualizada caracterizar-se, segundo Bauman (2003), pelo afrouxamento dos laços sociais, o alicerce da ação solidária e a vinculação de laços múltiplos fundamentam a interação cotidiana com outros sujeitos sociais. A intervenção em rede e seu efeito favorecem, segundo Dabas (2008), o intercâmbio e a reorganização de modelos de vida cotidiana.

A experiência social quilombola dos sujeitos de Santa Cruz e São João, que interliga suas vivências com as de outros sujeitos – seus parentes, vizinhos, amigos próximos, colegas de trabalho e instituições sociais –, confirma o intercâmbio e a reorganização de modelos de vida cotidiana por meio de diversas estratégias para a manutenção da autonomia (abertura) de seus espaços de vida. Portanto, as redes permitem aos sujeitos quilombolas a liberdade à mobilidade que a vizinhança ou a vinculação exclusivamente dos sujeitos quilombolas entre si jamais permitiriam.

Esta autonomia vem acompanhada da mudança dos sujeitos quilombolas em suas maneiras de interpretar quem são os de “dentro” e os de “fora” da comunidade. No caso dos sujeitos quilombolas de São João, estes compartilham de um sistema de duas residências, na comunidade e para além dela, em locais próximos, como a sede do município de Barra do Turvo-SP, a comunidade quilombola Reginaldo-SP ou distantes como Boituva-SP, Tatuí-SP, Sorocaba-SP, Cajati-SP, Curitiba-PR e Chapecó-SC. Entre os sujeitos de Santa Cruz, que diferentemente possuem apenas uma residência, há uma complementação entre os que vivem na comunidade e os que residem em bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR. Contudo, a frequência das idas e vindas dos quilombolas em ambas comunidades, aliadas à fixação extracomunidade por algum período, os impede de engessar a ideia de quilombo a um

agrupamento de sujeitos que se fixaram na comunidade desde o nascimento, realidade que contemplaria poucos casos.

A autonomia destes sujeitos é projetada na experiência de articular o espaço de forma reticular, muito mais pela descontinuidade e fragmentação (MASSEY, 2008), distanciando-se da abordagem clássica para o fenômeno de quilombo. Justifica-se a realidade quilombola pela própria esfera de sociabilidade fundamentada nas redes, cuja principal característica é o não preenchimento do espaço em seu conjunto, intensificando assim também, as descontinuidades espaciais (HAESBAERT, 2010a). Para os quilombolas de São João, que em sua grande maioria jamais esteve na sede de seu município, Adrianópolis-PR, os laços de suas redes sociais são surpreendentes por conduzi-los para além do seu meio social imediato. Os laços os vinculam a espaços relativamente distantes e que exigem uma mobilidade estruturada em estratégias para os fluxos.

Dois bairros periféricos do município paulista de Boituva estruturam o aglomerado urbano de sujeitos quilombolas emigrados de São João. Esta ramificação da comunidade se amplia inclusive para municípios paulistas vizinhos como Tatuí e Sorocaba, transpondo e concentrando o núcleo familiar. Apesar da distância e descontinuidade espacial vivenciada por essa nova geração de quilombolas, cria-se um ambiente de convivência intensa entre os quilombolas emigrados e os que permanecem na comunidade. A manutenção dos laços de origem dá suporte emocional e social para novas conexões e interações nos novos espaços de vida. E embora as redes quilombolas sejam bastante estáveis, suas tramas revelam que elas estão em constante evolução e não se prendem apenas ao núcleo familiar ou a um espaço específico (comunidade).

Ainda que os laços das redes sociais dos quilombolas de Santa Cruz não os conduzam às grandes distâncias, a diversidade de ambientes sociais vivenciados extracomunidade demonstra sua fragmentação. O que mais realça o cotidiano dos sujeitos de Santa Cruz é a multiplicidade humana (MASSEY, 2008) que lhes é disponibilizada por gerações para a construção de novos laços sociais, não dependendo exclusivamente de seu núcleo familiar. Cerca de dez comunidades étnicas localizadas na zona rural fronteira dos municípios paranaenses de Ponta Grossa e Palmeira, além de sujeitos sociais dos bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR, dos parentes de Irati-PR e das instituições sociais, compõe uma rede de relações com sujeitos externos passíveis de encontros e desencontros com estes.

Além disso, como já destacado, muitas são as estratégias de controle dos fluxos, incluindo a influência de sujeitos externos em laços afetivos (matrimoniais). Gerações recorrentes de mulheres quilombolas de um único ramo familiar casando com homens russo-

alemães das colônias Quero-Quero e Lago na constituição de novas famílias que se fixaram na comunidade de Santa Cruz.

A continuidade deste entrelaçamento só é possível porque há três gerações quando ocorreu a primeira união entre uma mulher quilombola e um homem russo-alemão a transposição destes para dentro da comunidade quilombola deu suporte para convivência intensa com os outros sujeitos quilombolas, inclusive com a parceria com o outro ramo familiar (Batista) na compra de novas terras. A manutenção de normas/regras sociais e o contato frequente com a colônia de origem acabou por criar uma ramificação destas. E os descendentes deste primeiro casal que receberam o sobrenome russo-alemão tornou as mulheres quilombolas potenciais para relacionamentos afetivos com os sujeitos das colônias russo-alemãs. Em contrapartida, os homens quilombolas do ramo dos “Kapp” até então não efetuaram nenhum laço afetivo com mulheres das colônias russo-alemãs. Talvez por resquícios de uma sociedade machista seja mais fácil entre estes últimos aceitar a inserção de uma mulher externa a sua rede de parentesco do que homens que não tenham a mesma descendência.

Todos os parentes íntimos e efetivos são socialmente conectados entre si, sendo alguns relacionamentos mais diretos, ao passo que outros são mantidos de uma forma mais indireta por meio de um parente intermediário. Observa-se a existência de parentes conectores que também contribuem para direcionar os fluxos dos relacionamentos dos sujeitos quilombolas com outros parentes, às vezes contribuindo para reuni-los, e, outras vezes, desencorajando-os. Geralmente os mais importantes parentes conectores são os pais, os avós e os tios, pois a diferença relativa de idade entre as gerações é um dos fatores que afetam a presença dos parentes conectores (BOTT, 1976).

A morte muitas vezes confirma quem são os parentes conectores e a trama social que se estabelece em torno deles. No caso dos sujeitos de São João, pode-se observar durante um ano a atuação da primeira esposa do antigo líder quilombola na sua rede social e depois, com o seu falecimento, as mudanças dos fluxos espaciais influenciados pela nova trama social (conexão/desconexão). Na fase inicial da imersão de campo na comunidade quilombola de São João em 2009, a esposa do antigo líder quilombola estava na casa de sua filha mais velha em Boituva-SP. A viagem efetivou-se para cuidar da filha e do neto recém-nascido. Enquanto estava ausente, as sobrinhas quilombolas de Barra do Turvo-SP e da própria comunidade demonstravam imensa expectativa pelo seu retorno. Sua chegada desencadeou uma série de visitas, inclusive a do filho mais velho que na ocasião também morava em Boituva-SP, irmãos e sobrinhos de Barra do Turvo-SP. Atividades do cotidiano como a pesca ou o cultivo da horta comunitária, assim como os almoços realizados durante as reuniões com representantes

governamentais foram retomados e executados pelo seu comando e com o auxílio de uma sobrinha que morava ao lado de sua casa. Com a morte desta, a sobrinha deixou de se fazer presente e de auxiliar nos eventos. Também observou-se a diminuição de ajuntamentos sociais ao acaso na casa da liderança, até então um ponto ativo de conversas informais e formais.

No evento tradicional festa do Biju a esposa do antigo líder foi um dos sujeitos quilombolas mais atuantes nas atividades, comandando o evento e seus preparativos com o auxílio do cunhado (irmão do esposo). Ela também foi a pessoa que mais informações forneceu sobre a genealogia da comunidade⁸⁸, o que comprova a vivência de entrelaçamentos na rede. Com seu falecimento, além dos três filhos mais novos migrarem para Boituva-SP para morar com sua filha mais velha (novo sujeito conector), os eventos na comunidade perderam sua principal colaboradora e as visitas na comunidade perderam a frequência. Sua ausência contribuiu, inclusive, para a saída do antigo líder quilombola da comunidade, seu esposo. Com a viuvez ele foi pressionado pela igreja evangélica a vincular-se matrimonialmente com uma mulher do município paulista de Cajati, onde passou a residir. Ele, que era o quilombola mais atuante, principalmente nos eventos políticos. Mesmo depois de morta o entrelaçamento com esta pode ser observado com a instalação de seu irmão na residência da família na comunidade.

Em Santa Cruz, a morte em 2013 da irmã mais velha do ramo dos “Batista” desestruturou o fluxo existente entre a família do antigo líder quilombola, irmão desta que vive em bairro periurbano de Ponta Grossa-PR, e os demais irmãos e sujeitos quilombolas da comunidade. A presença do antigo líder quilombola e seu filho, sujeitos praticantes de religiões afro-brasileiras, nos eventos sociais católicos na comunidade justificava-se pela ajuda prestada a irmã quilombola (sujeito conector) que ocupava o cargo de presidente da comissão da capela. Um fluxo contrário, da comunidade para área urbana também era conectado por ela, pois ativava outros sujeitos quilombolas da comunidade para participar da associação privada Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, de propriedade do antigo líder e sua esposa. Com a morte do sujeito conector, os laços se afrouxaram e o fluxo do urbano para a comunidade sofreu uma ruptura, apesar do fluxo da comunidade para o urbano ter sido preservado.

A partir destes dois exemplos pode-se afirmar que quando ocorrem visitas a um parente conector, há geralmente o contato com outros parentes, que também costumam visitar este sujeito ou os que vivem com ele. Assim, quando ocorre a morte de um dos parentes conectores, o padrão de contato geralmente sofre uma alteração brusca (BOTT, 1976). Ruptura que ocorreu tanto em São João quanto em Santa Cruz após as mortes de duas mulheres

⁸⁸ Para consulta completa das árvores genealógicas da comunidade quilombola de São João consultar Löwen Sahr et al. 2011, p. 115-119.

quilombolas conectoras. Tal ruptura redireciona os fluxos dos sujeitos quilombolas para outros espaços, não sendo as comunidades as primeiras opções como outrora, mas locais mais distantes como Boituva-SP e Cajati-SP para os sujeitos de São João ou para os sujeitos quilombolas de Santa Cruz a convivência com a família do antigo líder quilombola concentrada nos bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR em detrimento da comunidade.

O controle de fluxos de relacionamentos afetivos entre os quilombolas de Santa Cruz e seus vizinhos pode ainda ser exemplificado pelo caso recente da relação entre uma jovem quilombola que após completar em 2012 seus quinze anos recebeu a permissão dos pais, após o evento-ritual de passagem (festa de aniversário de quinze anos), para namorar um sujeito externo da comunidade do Tabuleiro. Este relacionamento, assim como os demais entrelaçamentos afetivos sustentam-se na estratégia do conhecimento mútuo entre as famílias, o que rompe com a existência de qualquer impedimento (não há justificativa para a resistência) e contribui para a reafirmação dos laços já estabelecidos, transformando os amigos de uma geração nos parentes da geração seguinte.

A configuração das redes sociais quilombolas ao redor dos laços de parentesco revela uma dependência geral de uma faixa ampla de parentes que marca sua própria vida fora dos seus círculos de parentes mais próximos, ou seja, do núcleo familiar, incluindo assim interações, fluxos e articulações entre espaços descontínuos. Tem-se também que uma rede de diferentes relações com sujeitos externos e com instituições sociais preenche grande parte das atividades e do tempo dos sujeitos quilombolas.

Quando se pensa no aglomerado de sujeitos quilombolas que se formou no município paulista de Boituva, percebe-se que alguns parentes da família extensa são conectados frequentemente e tornam-se protagonistas da ampliação das redes sociais, das estratégias dos fluxos entre espaços descontínuos e do preenchimento dos vazios que ficam na trama social dos que migram. Isso ocorre uma vez que estes são sujeitos-chave tanto para a migração, quanto para a integração dos recém-chegados no seu próprio círculo de amigos e vizinhos. Além de muitas vezes inseri-los também nos seus círculos de trabalho com indicação para empregos nas mesmas empresas que atuam. Também oferecem moradia aos emigrados. A realidade destes relacionamentos confirma a proposição de Bott (1976) de que sujeitos sociais que se tornam móveis e mudam da área local, apresentam uma dependência maior dos vínculos de parentesco de suas redes.

Alguns sujeitos de São João que se estabeleceram em Boituva-SP se casaram com sujeitos locais, uma estratégia de adaptação que fez com que sua rede social se ampliasse e fortalecesse com a integração na rede social de seus cônjuges, tornando o núcleo familiar de

sustentação mais rígido. Um dos casamentos se deu através de contato já estabelecido pelos sujeitos-chave da família extensa, que auxiliou no processo migratório. Em um dos seus retornos a comunidade este levou e apresentou à comunidade um novo sujeito social externo que porventura acabou integrando a rede social quilombola através de laço afetivo (casamento) com uma jovem quilombola.

O comportamento de abertura dos sujeitos quilombolas de São João emigrados para com seus vizinhos na área urbana de Boituva-SP também evidencia uma estratégia de maior inserção no meio social imediato. A realização frequente de convites dos quilombolas aos seus vizinhos para visitar a comunidade quilombola de São João por si só denota a necessidade e disponibilidade para as relações mais íntimas não-sanguíneas com sujeitos externos. O entretenimento com visitas regulares pode levar a maior participação conjunta no lazer e assim, ao estreitamento dos laços.

Entre os sujeitos quilombolas de Santa Cruz, a importância de criar uma trama social de relações próximas e consistentes com os vizinhos não-sanguíneos manifesta-se nos principais eventos sociais de grande porte na comunidade, nos quais se utilizam estratégias de destinar atividades de grande relevância à execução exclusiva por sujeitos externos ou compartilhar com estes a atuação em práticas tradicionais. Também confeccionam folhetos de divulgação do evento com os sujeitos sociais denominados “festeiros” como forma de agregar valorização e atrair mais frequentadores às festividades em função da presença destes, ou seja, novamente a rede sobressai-se com a intenção da ativação dos laços destes no evento. Os laços de compadrio diferenciados para cada filho dos sujeitos quilombolas também é uma estratégia para reforçar e criar uma relação mais íntima com os vizinhos (TOMASI, 2013).

Os quilombolas não têm só parentes não-afetivos como também parentes íntimos vivendo nas redondezas, alguns sujeitos acessíveis e outros não. É como coloca Bott (1976), para ele o acesso físico dos parentes a um determinado sujeito facilita, mas não promove, a necessidade de intimidade. Essa necessidade muitas vezes pode estar vinculada também aos vizinhos e amigos, ou seja, a pessoas externas, sem prévios laços de parentesco, como exposto anteriormente nos casos de São João e Santa Cruz.

A dependência entre os sujeitos quilombolas é maior quando os demais sujeitos sociais externos de suas redes não oferecem satisfações afetivas e ajuda mútua. Mas entre os sujeitos quilombolas de ambas as comunidades percebe-se que a dependência está equilibrada entre os relacionamentos com os próprios quilombolas e sujeitos sociais externos. Até mesmo não havendo a distinção entre os próprios sujeitos quilombolas que se fixaram extracomunidade.

Estes têm a mesma participação e ocupam cargos de destaque como na liderança política ou na comissão da capela.

As relações entre amigos, vizinhos e parentes são tidas como de maior importância pessoal e afetiva do que as relações mais especializadas e formais (BOTT, 1976). O tipo de rede ao redor dos sujeitos está associado ao comportamento em momentos de interação social. Quanto mais estreita a malha da rede, mais associada a um comportamento dentro das regras e normas sociais. No entanto, quando a rede é de malha frouxa, maior variação de normas na rede, sendo o controle social e a assistência mútua mais fragmentados e menos consistentes.

Alguns sujeitos vivenciam redes de malha estreita pelo fato de que seus parentes, amigos, vizinhos, e, as vezes, companheiros de trabalho, se conhecem uns aos outros, e frequentemente, nestas várias categorias, são as mesmas pessoas. Outros integram redes de malha frouxa, na medida em que seus parentes, vizinhos, amigos e companheiros de trabalho não se conhecem uns aos outros (BOTT, 1976).

O aspecto dominante no complexo das redes quilombolas de São João e Santa Cruz é a presença próxima de parentes, inclusive para aqueles que moram distante, com a disponibilidade para encontros assíduos. Em Santa Cruz os eventos festivos promovidos na comunidade trazem consigo ocasiões que os sujeitos sociais externos de Irati-PR, Curitiba-PR e Ponta Grossa-PR reservam para visitar seus parentes na comunidade. Mesmo entre vizinhos não-sanguíneos a abertura às relações de intimidade e o cruzamento de laços múltiplos faz com que estes sujeitos externos, amigos de uma geração, se tornem os parentes da próxima geração.

Apesar das redes quilombolas serem mais propensas à malha estreita, os sujeitos quilombolas têm algumas oportunidades para formar novos relacionamentos com sujeitos externos desconhecidos ligados a outros membros da rede. Para São João a possibilidade de novos contatos está no intercâmbio durante a participação nos eventos religiosos das igrejas evangélicas e também nos eventos políticos. Embora parte dos sujeitos de São João que residem na comunidade não tenha grande mobilidade, novos relacionamentos podem ser estimulados através de processos de migração (saída temporária ou definitiva da comunidade) e ainda pelas intensas práticas de visitação, durante períodos de férias ou feriados, dos quilombolas emigrados, principalmente os que residem em Boituva-SP e fazem-se presentes na companhia de seus vizinhos. Portanto, a conexidade depende em parte da potencialidade ou ampliação das redes de relacionamentos dos quilombolas emigrados.

Os quilombolas de Santa Cruz, mesmo tendo um cruzamento intenso de laços com sua vizinhança, estão propícios a novos relacionamentos através de eventos festivos abertos ao público – disponibilidade para efetivar contato com conhecidos e desconhecidos –, e que são

promovidos com certa frequência na comunidade e na vizinhança. Exemplo disso são as festas de padroeiro – São Benedito no Sutil e Senhor Bom Jesus em Santa Cruz – que permitem a presença recorrente de sujeitos desconhecidos que acabam retornando ano após ano e tornando-se sujeitos reconhecidos. A proximidade da comunidade de Santa Cruz a um grande centro urbano, Ponta Grossa-PR, amplia a diversidade de sujeitos nas festividades. Essa potencialidade é mais intensa e frequente aos que participam da instituição religiosa terreiro de Candomblé e Umbanda da associação privada Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, que tem uma rotação intensa de público urbano e a promoção de eventos festivos para arrecadação de recursos financeiros. Em relação às práticas de trabalho, apenas uma parcela ínfima tem ampliado o potencial de novas conexões pela empregabilidade em bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR (área diferente da que reside), como o bairro Cará-Cará.

No entanto, pensando nos laços sociais dos sujeitos quilombolas de São João que residem na comunidade para com seus vizinhos próximos, pode-se identificar um fluxo de relacionamentos frágeis e instáveis entrecruzados pela dinâmica conflituosa de ocupação da área local. Seja pela especulação na compra e venda das terras devolutas com rodízio intenso de fazendeiros, sitiantes e grileiros, ou ainda pela presença de uma área de preservação permanente que além de reassentar famílias dentro da área da comunidade também é um atrativo constante para sujeitos externos com interesses econômicos, como palmiteiros e madeireiros. Os primeiros se utilizando de estratégias de expansão de suas propriedades com a implantação de cercas e criação de animais soltos sobre áreas quilombolas, expressando o desencontro da ativação de vínculos sociais com os sujeitos quilombolas. As desconexões também ocorrem com os segundos, pois estes atuam em atividades de extração vegetal ilegal, andam fortemente armados nas trilhas que entrecortam a comunidade e no passado, por vezes, provocaram confusões para os quilombolas, que tiveram suas casas invadidas por policiais.

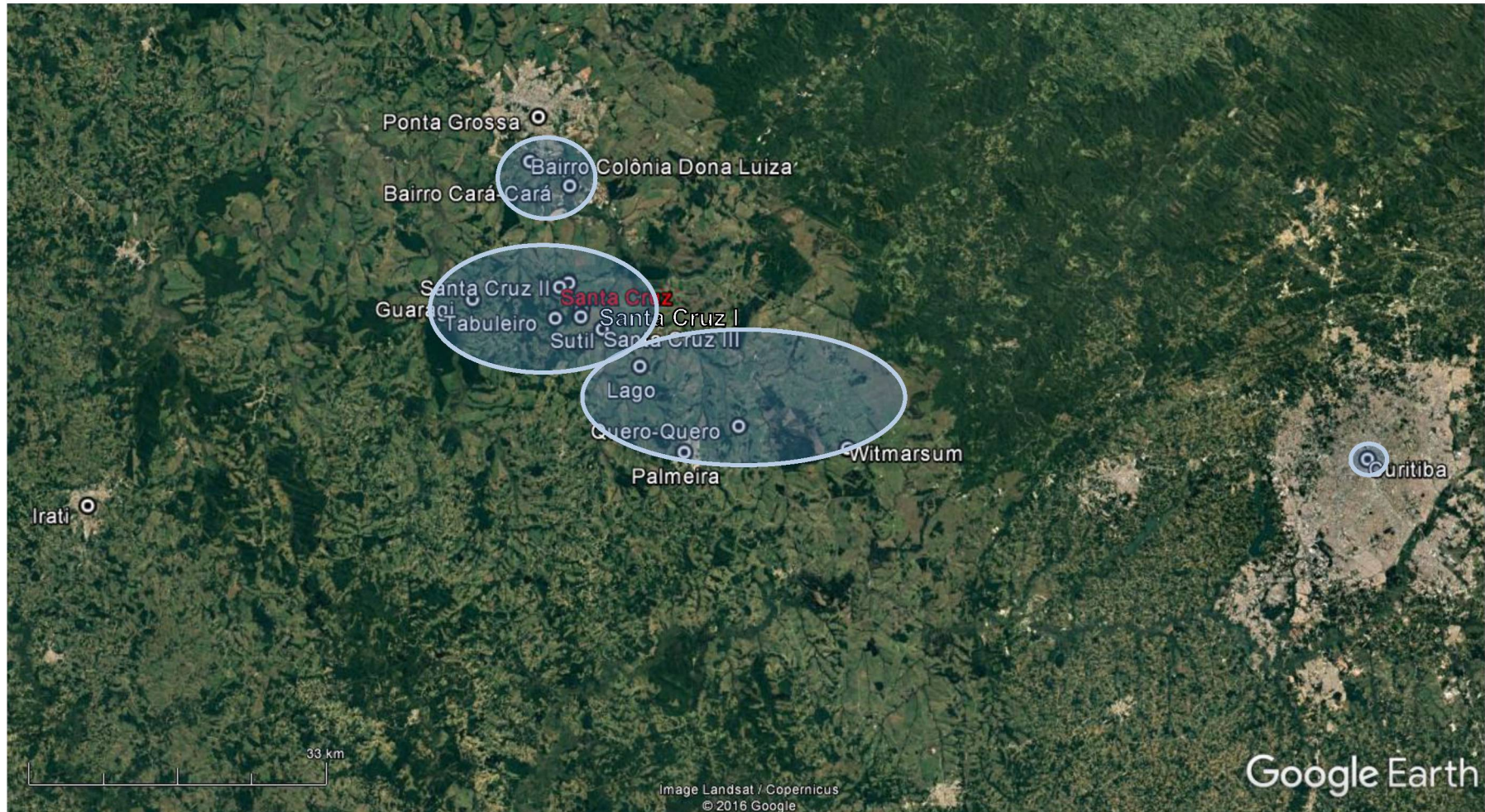
Em relação aos laços de parentesco, Bott (1976) destaca que a conexão destes é realçada se os parentes possuírem direitos em comum em algum negócio, ou se esperam herdar propriedades uns dos outros. E pode ser aumentada se os parentes puderem ajudar a conseguir empregos. Parcerias na execução das atividades de venda da produção nas leiterias, mutirões nos eventos festivos, empréstimos de utensílios e acessórios de trabalho, além de arrendamentos e trocas de terras entre sujeitos quilombolas que residem na comunidade e extracomunidade, no caso de Santa Cruz, fazem com que se estabeleça um vínculo muito próximo entre os quilombolas e seus parentes. A evasão de jovens de São João para a área urbana de Boituva-SP, estruturada no entrecruzar de laços de solidariedade para conseguir empregos, moradia,

auxílio no deslocamento e inserção aos círculos sociais locais, reflete o crescente vigor da vinculação.

Os vínculos humanos tecidos pelos quilombolas com sujeitos externos se tornam fortes, mantidos de forma estável, com muitas expectativas de durabilidade. Mas estes se mostram também, desde o início, difíceis de se desfazer, pois são reforçados pelos entrecruzamentos de laços sociais. A experiência da vivência quilombola dos sujeitos de São João e Santa Cruz, relacionada com cada etapa normativa da vida destes sujeitos e da evolução das suas redes sociais, permite afirmar que os processos regionalizadores são construídos em torno de estratégias econômicas, sociais, migratórias, trabalhistas, políticas e religiosas, transformando os espaços de vida abertos. Portanto, tais processos são fruto da negociação entre diferentes tipos de laços sociais com os quilombolas e sujeitos sociais externos ligados ou não por laços sanguíneos.

A condensação social dos sujeitos quilombolas de Santa Cruz faz com que seus processos regionalizadores se restrinjam à fragmentação de espaços do meio social imediato ocupados pela presença múltipla de grupos étnicos, migração de quilombolas da comunidade para bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR e, de forma mais distanciada, a convivência intensa com parentes do município de Irati-PR ou Curitiba-PR. Contudo, os processos regionalizadores dos sujeitos de Santa Cruz (FIGURA 05), apesar de não terem limites definidos no espaço, projetam-se muito mais por espaços fragmentados locais que compõe uma área circunvizinha com um número relativamente grande de sujeitos sociais que se conhecem desde a infância. Assim, observa-se que as relações passam de geração a geração e algumas delas se equivalem à de parentesco.

FIGURA 05 – REGIONALIZAÇÃO COTIDIANA DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS DE SANTA CRUZ – PONTA GROSSA/PR

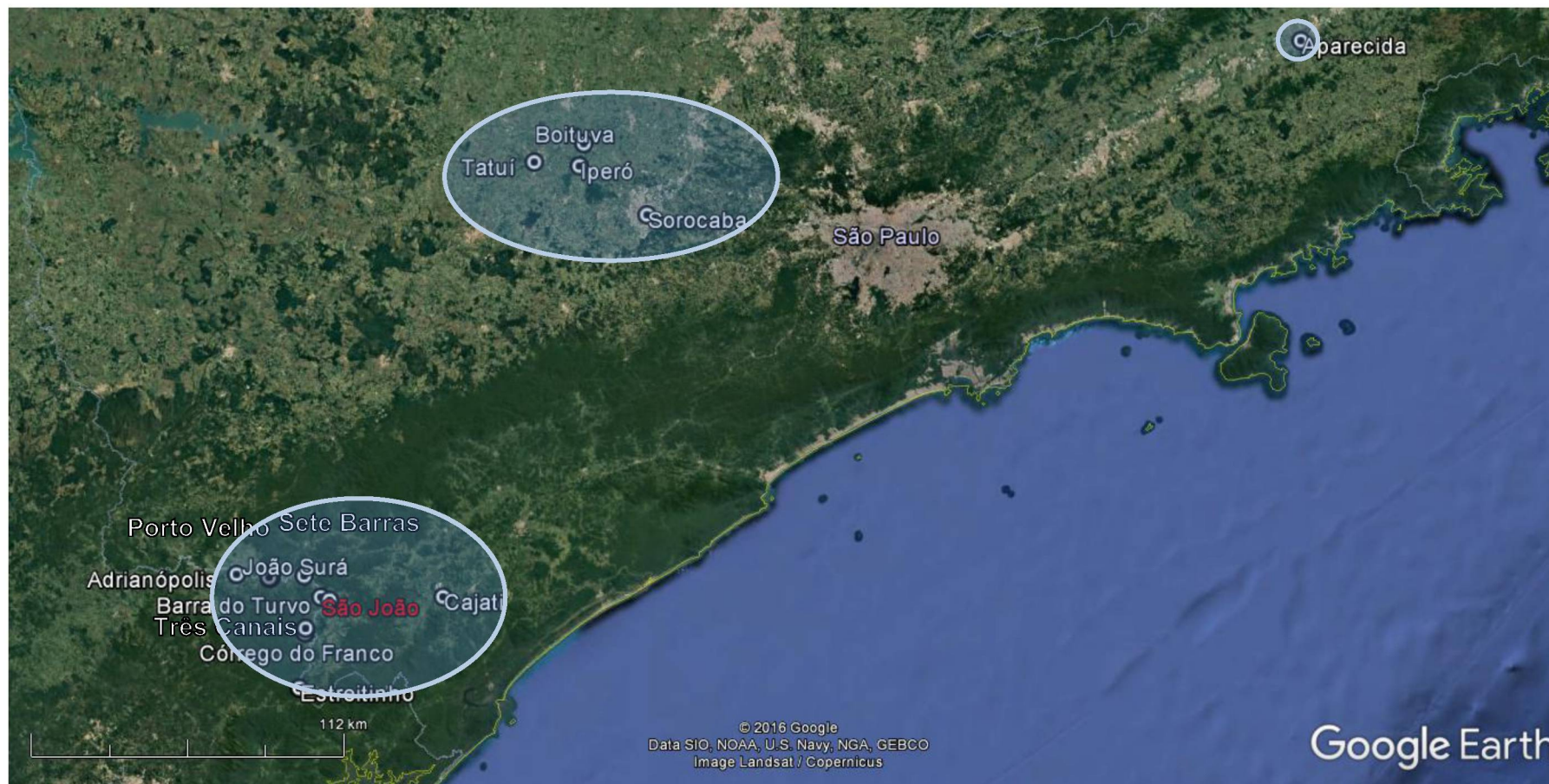


Legenda: ● Regionalizações Cotidianas

Org.: A autora.

Os processos regionalizadores dos sujeitos de São João (FIGURA 06) são acionados quase exclusivamente pela articulação com espaços urbanos alocados em municípios paulistas, como os vínculos religiosos com as igrejas evangélicas de Barra do Turvo-SP e Cajati-SP, bem como, os fluxos migratórios para Boituva-SP, Sorocaba-SP, Tatuí-SP, Cajati-SP e Barra do Turvo-SP. Vínculos sociais também se estruturam principalmente com estes municípios paulistas. São os vínculos políticos com as lideranças quilombolas das comunidades paranaenses que dão abertura para conectar espaços paranaenses. Para os sujeitos de São João a articulação espacial projeta-se no entrecruzamento de espaços descontínuos relativamente distantes e espaços fragmentados próximos. A vizinhança imediata não representa um espaço de articulação social ativa.

FIGURA 06 – REGIONALIZAÇÃO COTIDIANA DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS DE SÃO JOÃO – ADRIANÓPOLIS/PR



Legenda: ● Regionalizações Cotidianas

Org.: A autora.

As práticas efetivas dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz refletem sua construção social e os laços que os articulam aos espaços vividos. Foram os sujeitos quilombolas, envolvidos com o seu meio social amplo, que promoveram mudanças nas relações de articulação entre sujeitos sociais através de suas redes que se imbricam em diferentes escalas. Trata-se de uma articulação estritamente vinculada ao espaço, que é construído. Portanto, os espaços quilombolas não são da mesma forma articulados, pois arranjos espaciais se efetivam no entrecruzar dos múltiplos sujeitos sociais, das relações de poder, bem como, de seus interesses e estratégias.

Assim como o “veículo do sem-teto” é colocado por Smith (2000) como simultaneamente um meio de produção e reprodução, permitindo que os expulsos façam e refaçam o espaço de um modo que aumenta seus meios de sobrevivência, as redes sociais são para os quilombolas de São João e Santa Cruz a oportunidade que potencializa sua sobrevivência e resistência. Ao permitir uma mobilidade espacial mais ampla, abre novos espaços de interação (mas não de forma aleatória), pois convertem espaços distantes/descontínuos em espaços conhecidos, feitos, construídos e articulados. As novas possibilidades de conexões, encontros e lugares, dinamiza as rotinas da vida cotidiana, redefine a escala da vida quilombola e facilita a tomada de espaço por estes sujeitos sociais em vez de contê-los em locais prescritos. Uma maior mobilidade aumenta as possibilidades de comunicação, organização, reunião social e política. Uma rede ligada por espaços contínuos/descontínuos como uma espinha dorsal aumenta a segurança, as oportunidades econômicas, sociais, afetivas e a organização política destes.

O “veículo do sem-teto”, conforme Smith (2000), se especializa na capacidade de subversão da mobilidade. Produção e reprodução concretas da escala geográfica apresentam-se como estratégica política de resistência. Assim como o “veículo do sem-teto” e o “Poliscar” possibilitam, simbólica e praticamente, que os excluídos “saltem escalas” – reorganizem a produção e reprodução da vida cotidiana e resistam à opressão e à exploração em uma escala maior. São os laços sociais que projetam os saltos de escalas para os sujeitos quilombolas.

Articulam-se espaços tanto para manter uma ordem como para subvertê-la. Dessa maneira, pode-se afirmar que são as articulações espaciais em rede e os seus arranjos que permitem uma vivência quilombola que necessita de espaços “para além das comunidades”, os quais os ajudam a superar dissonâncias expressivas com a sociedade ampla.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realidade das vidas cotidianas é completamente dispersa, não exclusivamente localizada, e suas repercussões, grau de dispersão/alongamento, pode variar drasticamente entre os sujeitos sociais (MASSEY, 2008). Para os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz o enquadramento da experiência social cotidiana retrata um grau de dispersão comedido, pois a recorrência desta vivência os articula aos mesmos espaços fragmentados (próximos ou distantes). Percebe-se ainda que essa mobilidade dispersa, mas regular, segue uma ordem ou desordem social pelos entrelaçamentos (conexões/desconexões) dos laços de suas redes sociais.

A dispersão se expressa nas presenças e ausências, bem como, nos encontros e desencontros que se estabelecem em torno dos elos significativamente perduráveis da trama social vivenciada por cada sujeito quilombola. Juntos, estes criam um sistema social que requer um ambiente pautado na ordem, cujas mudanças a desorganizam, todavia, sem deixar de recriar uma nova ordem.

Os fluxos espaciais pautados no deslocamento intra e extra comunidade por sujeitos quilombolas em interação com outros sujeitos externos ativam relacionamentos no meio social amplo e apresentam-se como “efeito da rede” (DABAS, 2008). Os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz, como unidade de formação desta, adotam estratégias para manter os espaços de vida abertos e articulados. A abertura, implícita à natureza do envolvimento e das práticas de engajamento no meio social amplo, também se projeta sobre a constituição dos fenômenos sociais aqui investigados, sejam eles o espaço, a regionalização, as redes sociais ou o próprio quilombo.

O caráter vívido do espaço expressa a abertura pelo livre movimento da construção social dos sujeitos quilombolas, o qual se efetiva nas ocasiões sociais festivas, nos ajuntamentos ao acaso, nos rituais religiosos e de passagem da vida, nas feiras e peregrinações e nas reuniões políticas. Os quilombolas estão sempre construindo seus espaços, negociando as distintas relações com as mais amplas dentro das quais eles são constituídos. Confirma-se, assim, a dimensão relacional da organização da experiência quilombola e não da organização da sociedade.

A dimensão relacional quilombola, que se projeta sobre a construção dos espaços de vida, torna visível o tecido social estável das articulações, de certa forma invisíveis, pelas interações que transformam os sujeitos quilombolas reais em sujeitos reconhecidos. Surge, desta forma, uma dimensão afetiva em torno do contato significativo e perdurável, cuja imaginação se remete a lealdade dos laços sociais na dinamicidade e evolução das etapas

normativas da vida. As sociabilidades dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz estão baseadas principalmente em vínculos ligados pelo parentesco, afetividade, vizinhança, apadrinhamento/compadresco (para Santa Cruz) e amizade deixando de lado, de certa forma, uma grande quantidade de vínculos institucionais bastante heterogêneos, contudo, fracos em intensidade por serem incipientes.

Apesar da significativa liberdade de circulação e escolha social, percebe-se que a manutenção de redes de suporte básico, alicerçadas ao núcleo familiar dos sujeitos quilombolas aqui investigados, contribui para que cada relação possa abrir porta para outras em outros contextos – no sentido de pontes sociais. Tais interações tornam-se verdadeiros recursos sociais que ajudam os sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz a se virarem em condições de escassez, na resolução de problemáticas comuns como empregabilidade, cuidado às crianças, moradia, desenvolvimento de atividades de trabalho, favores, regularização fundiária e acesso à religião. Eles utilizam intensamente as redes em suas estratégias de sobrevivência, as quais também permitem o acompanhamento dos sujeitos quilombolas em rituais que reconhecem a passagem da vida (aniversários, casamentos) e contribuem para a construção da memória afetiva.

Em termos de contextos de aquisição de vínculos e entrada de novos sujeitos sociais nas redes dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz, destacam-se aqueles contatos que levam a outros contatos, tornando visível a importância de entrelaçamentos consistentes/intimos com vizinhos, parentes e amigos para a aquisição de novos vínculos.

Os quilombolas não escolhem dentre “amplo rol de possibilidades”, os constrangimentos sociais, políticos e econômicos também limitam as alternativas disponíveis. São tipos de ordens/desordens que, além da diferenciação regional do espaço, manifestam-se pelas condições espaciais diferenciadas, no caso de São João especialmente pelo elemento de vizinhança e propriedade da terra. A realidade divergente de um espaço em disputa (terras devolutas) contribui para a incidência de uma articulação espacial exclusiva com municípios paulistas, como Barra do Turvo e Boituva. Adotam, assim, uma residência na área urbana (primeira ou segunda) como uma estratégia para a promoção de interações sociais (políticas, religiosas e educacionais) e de sobrevivência – migração permanente da população idosa em busca de assistência à saúde e dos jovens para promoção financeira. A desordem religiosa os conecta as igrejas evangélicas de Barra do Turvo e os impede, ao mesmo tempo, da continuidade de eventos religiosos na comunidade. Decorrente disso, se cria uma nova sociabilidade entre quilombolas (emigrados e residentes na comunidade) católicos e

evangélicos na expressividade religiosa das peregrinações anuais ao santuário católico (Aparecida-SP).

O deslocamento dos quilombolas de São João para além de sua circunvizinhança, no caso da população mais idosa atinge espaços descontínuos próximos, como o município paulista de Barra do Turvo, e espaços distantes para a população jovem. A recorrência da migração jovem nas duas últimas gerações de quilombolas para dois bairros periurbanos (vizinhos) no município paulista de Boituva contribuiu para a instituição de um agrupamento urbano de quilombolas. Esse ainda apresenta uma pequena expansão para municípios paulista vizinhos, Tatuí e Sorocaba, com a transferência de famílias.

A frequência de interações políticas vivenciadas, principalmente a partir de 2009 pelo antigo líder quilombola de São João, contrapôs-se as interações religiosas promovidas por ele na comunidade. A complexidade de ser, ao mesmo tempo, uma liderança política e religiosa deu brecha para novos constrangimentos pela vizinhança divergente, que buscou barrar sua atuação. De uma forma ou de outra, os laços com a igreja (influenciados ou não pelos vizinhos) contribuíram para a sua saída definitiva da comunidade e alocação residencial em município distante (Cajati-SP).

A nova liderança de São João, apesar de manter uma presença frequente na comunidade, possui sua primeira residência na zona urbana, porém mais próximo da comunidade, no município paulista de Barra do Turvo-SP, onde também atua em igrejas evangélicas. Novamente, há a justaposição entre interações políticas e evangélicas, porém descentralizaram-se os eventos políticos da comunidade por um “salto de escalas” (SMITH, 2000) com uma articulação mais intensa com instituições federais e nacionais.

Em Santa Cruz, os constrangimentos são impulsionados pela sobreposição e importância dos vínculos de origem, que constituem as redes pessoais na sociabilidade dos sujeitos quilombolas. As relações de sociabilidade, originadas via rede, constituem-se pela predominância de vínculos familiares e de vizinhança que perduram desde a infância, além daqueles efetivados no contexto das relações de trabalho também ligadas à vizinhança. Estes são uma fonte de suporte emocional e instrumental marcada pela diferenciação de intensidades.

Apesar de se apresentar como uma área circunvizinha com diversidade étnica de sujeitos sociais – russos, russo-alemães, quilombolas, poloneses, italianos e caboclos – isso, de forma alguma, contribui para a maior dispersão dos fluxos. Estes incidem geração após geração sobre os mesmos espaços fragmentados da vizinhança e re incidem destes espaços para a comunidade, criando certa ordem social compartilhada que barra novos fluxos espaciais. As interações simbólicas e rituais (festas de padroeiro, missas/cultos e festas de aniversário)

compartilhadas com os descendentes de poloneses, italianos, russos e quilombolas do catolicismo, ligados por laços afetivos (namoros e casamentos), de parentesco e compadresco, justapõem-se ao fortalecimento do contato por laços matrimoniais há três gerações das mulheres quilombolas com homens russo-alemães (colônias Quero-Quero e Lago) na contraordem dos fluxos.

Os quilombolas de Santa Cruz adeptos as religiões afro-brasileiras são os mais rejeitados e também contribuem para uma contraordem dos fluxos, instituindo um deslocamento cotidiano para o bairro periurbano Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR, onde reforçam a existência de um ponto de encontro (religioso e filantrópico) mantido pelo antigo líder quilombola e sua esposa, a Ialorixá branca. A ordem política-identitária, vigente até recentemente, também seguia esse fluxo projetando a liderança para fora da comunidade, inclusive em termos de interação, atraindo alguns quilombolas para práticas e atividades do terreiro de Candomblé e Umbanda. Essa contraordem criou uma desordem e reordenou o fluxo para dentro da comunidade com a escolha de uma nova liderança interna.

Nesse mesmo bairro institui-se, pelos recorrentes processos migratórios, um aglomerado urbano de quilombolas de Santa Cruz que endossa a existência de um fluxo urbano-rural. Estes sujeitos quilombolas continuam acessando a rede social de suporte básico e demonstram presença ativa na comunidade, inclusive em cargos políticos e sociais. Os retornos para viver na comunidade são frequentes, mesmo após longos períodos fora da comunidade.

As redes sociais quilombolas de São João e Santa Cruz, entretanto, diferem entre si segundo o grau de conexão/desconexão a que estão submetidas principalmente na sua vizinhança. Os efeitos sobre a rede fazem com que Santa Cruz, em Ponta Grossa-PR, tenha uma rede de interação sustentada por uma trama densa com os vizinhos, criando com exceção no terreiro urbano, um fluxo urbano-rural (para as festas e ocasiões sociais) com uma horizontalidade fundamentada em táticas para permanecer, sobretudo pelo casamento e apadrinhamento/compadresco. Em São João, no município de Adrianópolis-PR, o fluxo é rural-urbano acessando uma rede de consanguinidade em outras cidades paulistas, manifestando uma trama mais extensa, porém mais descontínua. A fragmentação de escalas justifica-se pelas estratégias para promoção do deslocamento.

As redes dos sujeitos quilombolas não estão contidas espacialmente, pois as trajetórias de mobilidade, influenciadas por um sistema de conexão/desconexão sustentada pela ativação de relações internas e externas, se transpõe para além da comunidade, a espaços próximos e distantes. Como se percebe que o sujeito quilombola está cada vez mais móvel, se constata que ele faz do seu movimento um momento de renovar os vínculos já estabelecidos.

A manutenção dos vínculos ativos envolve custos de comunicação, transporte, entre outras despesas. No caso da ampliação dos laços sociais dos sujeitos de São João com sujeitos distantes, se requer o compartilhamento de certas regras/normas como a oferta de caronas e excursões. Em contrapartida, a alocação em um novo agrupamento urbano após a saída da comunidade facilita a comunicação e a participação em eventos de sociabilidade com sujeitos próximos e semelhantes, assim o custo para manutenção desses vínculos é desta maneira minimizado. Em Santa Cruz, a proximidade dos sujeitos de suas redes sociais faz com que a manutenção dos vínculos ativos envolva-os em mais eventos de contato, pois o que os sustenta é a disponibilidade para o contato em contextos distintos. Portanto, as características das redes dos sujeitos quilombolas parecem não estar associadas apenas à produção de contatos ou redes em suas trajetórias, mas também à manutenção dos contatos de origem, que podem ser considerados perduráveis e, de certa forma, indissolúveis (a não ser pela morte, mesmo assim notam-se os resquícios sobressaindo destes vínculos na realidade quilombola). Não se apresentam dificuldades na manutenção dos vínculos de suas redes de origem, pois sempre tem alguém indo e vindo, trazendo informações e visitas e assim reativando continuamente o contato.

Os quilombolas migrantes de São João e Santa Cruz, como recém-chegados a outros contextos sociais, não vivenciam na experiência do deslocamento a perda de conexões, pois o processo migratório está alicerçado às redes de suporte básico. A construção e deslocamento das redes para contextos com maior densidade social apenas contribui para aumentar a constelação de interinfluências, ou seja, o conjunto daqueles que interagem com o sujeito social em sua realidade cotidiana.

Estudar a sociabilidade e integração social dos sujeitos a partir de seus vínculos pessoais, em especial aqueles com certos conteúdos que levam a formação das regionalizações cotidianas, requer a compreensão de que o espaço apresenta o social em seu mais amplo sentido, mas lança o desafio de compreender a inter-relacionalidade constitutiva diante dos processos e práticas através das quais essa sociabilidade está sendo configurada (MASSEY, 2008). Sabe-se que as novas sociabilidades dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz estão sendo construídas tendo os eventos sociais como pontos condensados da articulação espacial e que essa articulação é sustentada principalmente pelos laços básicos (parentesco, amizade, vizinhança e afetivos) de suas redes sociais.

A interação como momento que exige a copresença mútua se impôs na vivência cotidiana dos sujeitos quilombolas de São João e Santa Cruz através das “ocasiões sociais” e dos “ajuntamentos sociais”. Estes, como pontos de reunião e encontro com outros sujeitos

sociais, demonstram a previsibilidade e a imprevisibilidade para a construção social quilombola, pois se tem situações sociais bem planejadas e elaboradas com antecedência e situações sociais de encontro promovidas ao acaso.

Para os sujeitos quilombolas de São João, os “ajuntamentos sociais” representaram a unidade básica da interação social. Agrupamentos deste tipo surgem em torno das ações políticas (associações quilombolas, reuniões com representantes governamentais e atividades governamentais), visitas (recebimento e realização), conversas (Praça Central na Barra do Turvo-SP como ponto de encontro), atividades religiosas (cultos na comunidade e nas igrejas evangélicas de Barra do Turvo-SP) e atividades econômicas (COOPERAFLORESTA/Programa Aquisição Alimentar).

No entanto, são as eventuais ocasiões sociais que possibilitam à comunidade de São João a concretização de uma ponte sólida de contato com espaços extracomunidade a grande distância. Ocasões sociais marcam os rituais de passagem das etapas da vida, como casamento (três festas comemorativas) e aniversário (uma festa), além daquelas que contextualizam o próprio ambiente de inserção, como a festa calendário (Festa do Biju), as peregrinações (Aparecida-SP) e a feira semanal (Barra do Turvo-SP). A falta de aparatos sociais na comunidade, como locais comunitários, a repressão pelos sujeitos sociais da vizinhança (fazendeiros, sitiantes, assentados, palmiteiros, madeireiros e parque estadual) e a necessidade de expressar tais sociabilidades, integrando-lhes à sociedade ampla, acaba por redirecionar estas ocasiões sociais para espaços extracomunidade.

As “ocasiões sociais” como eventos previamente programados, que apresentam o maior número de participantes, são as unidades básicas de interação entre os sujeitos quilombolas de Santa Cruz. Festas de padroeiro na comunidade e extracomunidade, festa típica e festa comemorativa na comunidade, festa calendário e ritual religioso extracomunidade expressam a existência de um consistente aparato social que sustenta o sistema de integração em espaços fragmentados em uma mesma circunvizinhança e espaços fragmentados mais distantes, como bairros periurbanos de Ponta Grossa-PR, Irati-PR e Curitiba-PR. Nota-se que os acontecimentos sociais entre os sujeitos quilombolas de Santa Cruz e outros sujeitos externos requerem certa formalidade, que sejam anunciados, declarados e reconhecidos pela sociedade mais ampla.

A abertura do espaço como produto da ação social revela as redes sociais, bem como, o permanente estabelecimento de conexões e desconexões e a regionalização destas. A sujeição do contato se reflete no comportamento interacional quilombola como um ajuste cuidadoso e perdurável de estratégias aos fluxos convergentes ou divergentes na ordem/desordem social

imposta. As estratégias adotadas fazem com que os fluxos fluam por outros caminhos na chance de contornar certas situações difíceis, repressivas ou constrangedoras. Desdobrados a partir de relações sociais mais igualitárias e/ou dentro de uma estratégia de adaptação dos sujeitos quilombolas, a grupos ou instituições sociais, os fluxos aparecem, por vezes, como mais aberto e/ou voluntário para uns, mas podem ser percebidos como mais fechados e/ou forçados para outros.

A construção social quilombola requer um recolhimento para o núcleo familiar, mas a capacidade de interagir à distância – influenciando e sendo influenciado e de alguma forma interagindo com outros espaços –, revela a mobilidade dentro das redes de relações e se faz sentir na organização do modo de vida quilombola através da integração à sociedade. Essa mobilidade, flexibilidade e abertura também provoca a indistinção entre quilombolas emigrados e residentes na comunidade, já que manter a residência na comunidade não é um pré-requisito ao pertencimento entre os sujeitos de São João e Santa Cruz, assim como não o é os laços de casamento destes, que transformam sujeitos externos em quilombolas. O sujeito quilombola de São João e Santa Cruz não é um sujeito confinado à comunidade, mas um sujeito social que busca uma vivência pela adesão a uma complexa trama social. Sua inserção social possibilita uma proteção – segurança afetiva, apoio social, promoção política, interesse pessoal, cuidados, fonte de nutrição emocional e pessoal, compartilhamento de lembranças, resposta social, depósito de identidade em contexto e consolidação de uma rede estável de relações informais e íntimas –, todavia, também o controle social, que muitas vezes é imposto por agentes sociais hegemônicos e mesmo pelas políticas públicas.

As políticas públicas que rotulam as populações acabam por torná-las prisioneiras de seus próprios rótulos, criando uma identidade agenciada, como é o caso da política de regularização fundiária para as comunidades quilombolas (SILVA, 2013) e imaginada como uma suposta volta ao passado, que nada mais é do que um passo para o futuro (PINHEIRO, 2014). Pensadas pelas políticas públicas enquanto redutos das tradições, da pureza étnico-racial, identificação exclusiva à história afrodescendente (inclusive na expressão religiosa) e resistência ao exterior, o enquadramento da experiência social quilombola de São João e Santa Cruz para os processos regionalizadores cotidianos demonstra que estas comunidades quilombolas apresentam-se enquanto espaços abertos e porosos, apesar de existir certo cuidado para indesejáveis intrusões potenciais. As comunidades e os sujeitos quilombolas são a base para uma variedade de outros sujeitos externos, para múltiplos interesses e atividades e estão repletas de evidências dessa multiplicidade e variedade. Estes espaços são invadidos pelo ambiente social que se constrói, vinculando-os inclusive a espaços extracomunidade,

reconhecidos como promotores do encontro planejado e casual, pois buscam-se espaços alternativos que os ajudem a superar as dissonâncias expressivas.

Vive-se em um mundo relacional e os sujeitos quilombolas não estão isolados deste. Suas formas criativas e sofisticadas de construção social expressam que “cada luta local já é uma conquista relacional, baseada tanto dentro quanto para além do ‘local’, e é internamente múltipla” (MASSEY, 2008, p. 256). As práticas sociais dos sujeitos de São João e Santa Cruz manifestam o fenômeno dos quilombos como um espaço aberto em que pertencer a este não esteja intrinsecamente referenciado a residir na comunidade, pois o ato de morar transpõe-se para além da comunidade e o que ressalta é a manutenção do laço pelos momentos de interação. Ao mesmo tempo em que a conexão com sujeitos externos sugere a transgressão das supostas “tradições” e da “pureza” vislumbrada pelas políticas de integração social e racial, constrói espaços abertos, onde articulam-se a espaços de vida fragmentados/descontínuos, que até então ficavam limitados, confinados às margens. Reconhecer a vida no espaço, segundo Massey (2008), torna real a existência de trajetórias que tem pelo menos algum grau de autonomia uma relação à outra.

Assim, com o desenvolvimento desta pesquisa pode-se afirmar que os processos regionalizadores dos sujeitos quilombolas de São João estruturam-se na articulação espacial em contextos sociais com os municípios paulistas, próximos e distantes, confirmando o afrouxamento de um vínculo sólido em contexto paranaense e para além da regionalização político-administrativa do “Vale do Ribeira”. No entanto, a realidade da vivência social dos quilombolas de Santa Cruz confirma uma articulação espacial estruturada na proximidade, mas de modo algum apresenta-se como fixa e estável, pois acompanha as mudanças das etapas normativas da vida.

Desta forma, se os processos regionalizadores são articulações sociais, as redes, a trama social e o espaço, bem com a esfera do encontro, tornam-se importantes na construção das relações sociais dos sujeitos quilombolas. Portanto, as ações políticas devem estar preocupadas em entender o fenômeno do quilombo ao invés de tentar fechá-lo. Os processos regionalizadores como diferenciações espaciais, e não diferenciações de áreas, expressam o espaço como eventualidade em processo, o que precisa ser considerado. Trata-se de um espaço socialmente construído e, assim, deve ser trabalhado na multiplicidade de suas manifestações, incorporando os múltiplos sujeitos envolvidos. As redes sociais e processos regionalizadores surgem das coesões transitórias das articulações de relações, das desconexões parciais, das práticas repetidas que modelam o caminho para se tornarem fluxos estabelecidos, e são estas

formas espaciais que refletem a necessária perspectiva que irá olhar para fora, ou seja, para novas formas de sociabilidade e conectividade das populações quilombolas.

REFERÊNCIAS

ALVES, A. A. F. **Os mundos rural e urbano: relações e articulações a partir do cotidiano da Comunidade de São João no Vale do Ribeira-PR**. 2011, 115 f. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2011.

_____. **Discursos hegemônicos sobre o conceito de comunidade contrapostos às espacialidades e territorialidades de comunidade reais: estudo de caso da comunidade rural quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná)**. 2015, 195 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

ALVES, A. A. F.; TOMASI, T.; LÖWEN SAHR, C. L. A Perspectiva Etnográfica na Identificação e Caracterização de Elementos Cotidianos de uma Comunidade Quilombola. **Revista Observatorium**, Uberlândia, v. 3, n. 7, p. 79-100, out. 2011.

ALVES, F. D.; NETO, D. P. O legado teórico-metodológico de Karl Ritter: contribuições para a sistematização da Geografia. **Revista Geo UERJ**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 20, p. 48-63, 2º semestre de 2009.

ANTONELLI, D. **Em domínio russo**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2008. 84 p.

ARRUTI, J. M. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006. 368 p.

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. [Orig. 1969]. In: FELDAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010. p. 171-204.

BARROS, J. D' A. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 01-30 jun. 2007a.

_____. História comparada: da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. **Revista História Social**, Campinas, n. 13, p. 07-21. 2007b.

BARTOLINI, S. Tempo e Investigación Comparativa. In: SARTORI, G; MORLINO, L. (Org.) **La comparación en las ciencias sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 105-150.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998. 272 p.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003. 138 p.

_____. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004. 87 p.

_____. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007. 120 p.

BOTT, E. Urban Families: Conjugal Roles and Social Networks. **Humans Relations**, v. 7, n. 8, p. 345-384, 1955.

_____. **Família e Rede Social**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1976. 320 p.

BLOCH, M. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do Poder Régio**. França e Inglaterra. [Orig. 1924]. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRANDÃO, P. B. Velhas aplicações e novas possibilidades para o emprego do método comparativo nos estudos geográficos. **Revista GeoTextos**, Salvador, v. 8, n. 1, p. 167-185, jul. 2012.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 15 jun. 2015.

BUSTAMENTE, R. M. da C.; THEML, N. História Comparada: olhares plurais. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-23, jun. 2007.

CARDOSO, C. F. **Os métodos da História**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 528 p.

CHEMIN, M. et al. **Plano Diretor de Turismo de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: PMPG, 2002. 59 p.

COLLIER, D. El método comparativo: dos décadas de cambios. In: SARTORI, G; MORLINO, L. (Org.) **La comparación en las ciencias sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 51-77.

DABAS, E. N. **Red de redes: Las prácticas de la intervención en redes sociales**. Buenos Aires: Paidós, 2008. 175 p.

DETIENNE, M. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2004. 149 p.

DI MÉO, G. A Geografia nas Festas. **Revista Plurais**, Goiás, v. 2, n. 1, p. 24-55, 2012.

DURKHEIM, E. **O suicídio: Estudo de sociologia**. [Orig. 1897]. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 513 p.

_____. **As regras do método sociológico**. [Orig. 1894]. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 165 p.

FECOQUI. **Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná**. Disponível em: <<http://fecoquipr.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997. 366 p.

GOFFMAN, E. **Los momentos y sus hombres: Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin**. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós, 1991. 231 p.

_____. **Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. 263 p.

_____. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. 255 p.

_____. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. 716p.

GONZALEZ, R. S. O Método Comparativo e a Ciência Política. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 2, n.1, p. 1-12, jan.-jun. 2008.

GUARNERI, H. J. **A dinâmica territorial na Comunidade Negra Rural de Sutil, município de Ponta Grossa – PR**. 2011, 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia Bacharelado). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2011.

HAESBAERT, R. Região: Trajetos e Perspectivas: In: **Anais das Primeiras Jornadas de Economia Regional Comparada**. Porto Alegre: FEE e PUC-RS, 2005.

_____. **Regional-global**: Dilemas da Região e da Regionalização na Geografia Contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010a. 208p.

_____. Região, regionalização e regionalidade: questões contemporâneas. **Revista Antares**, n. 3, p. 2-24, jan. jun. 2010b.

_____. **Viver no limite**: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HARTUNG, M. F. **A comunidade do Sutil**: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná. 2000, 595 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. **Revista TOPOI**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, p. 143-191, jan.-jun. 2005.

HORNES, E. **Memórias da imigração russo-alemã**: Colônia Quero-Quero, 1978-1988. 1999, 80 f. Especialização (Pós-Graduação em História e Região). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 1999.

LA BLACHE, P. V. de. O princípio da Geografia Geral. [Orig. 1911]. **Revista Geographia**, Niterói, a. 3, n. 6, p. 93-100, dez. 2001.

LIJPHART, A. Comparative Politics and the Comparative Method. **American Political Science Review**, LXV, p. 682-693, 1971.

LÖWEN SAHR, C. L. et al. **Geograficidades quilombolas**: Estudo etnográfico da Comunidade de São João – Adrianópolis/PR. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2011. 208 p.

LÖWEN SAHR, C. L.; TOMASI, T. A despedida do adobe e sapê: passos e descompassos na política habitacional quilombola. In: FRAGA, N. C. (Org.). **Territórios e Fronteiras: (Re)Arranjos e Perspectivas**. Florianópolis: Insular, 2011. p. 383-398.

LÖWEN SAHR, C. L.; IEGELSKI, F. Etnicidade Quilombola e Espacialidade Faxinalense: Trilhas de Fusão através da Práxis. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P. da; PIRES, C. L. Z. (Org.). **Maneiras de ler: geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre/Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 243-255.

LOZARES, C. La teoria de redes sociales. **Papers 48**, Barcelona, p. 103-126. 1996.

LÖW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. **Tempo Social: Revista de sociologia da USP**, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. [Orig. 1950]. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1976. 436 p.

MARANDOLA, E. J. Ação e intencionalidade na geografia social de Benno Werlen. **IV Seminário de Trabalho do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural 24 a 27 de Outubro de 2013** – Niterói, Rio de Janeiro, p. 24, 2013.

MARQUES, E. et al. Redes pessoais e pobreza em São Paulo. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M. (Org.). **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Insular, 2011. p.189-218.

MASSEY, D. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Revista Geographia**, Rio de Janeiro, v. 6, n.12, p. 7-23, 2004.

_____. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 311 p.

MATOS, R. Territórios e redes: dimensões econômico-materiais e redes sociais especiais. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M. (Org.). **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Insular, 2011. p. 167-187.

MAYER, A. C. A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas. [Orig. 1966]. In: FELDAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010. p. 139-170.

MEHEDINTI, S. La géographie comparée d'après Ritter et Peschel. **Annales de Géographie**, Paris, v. 10, n. 49, p. 1-9, 1901.

MICELI, J. C. **Construção do espaço social dos vileiros**: a subjetividade do agricultor familiar nas Vilas Rurais do Paraná. 2005, 89 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

MORAES, A. S. de. Marcel Detienne e os caminhos do comparativismo. Rio de Janeiro: **Revista de História Comparada**. v. 3, n. 1, p. 1-11, jun. 2009.

MORLINO, L. Problemas y opciones en la comparación. In: SARTORI, G; MORLINO, L. (Org.). **La comparación en las ciencias sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 13-28.

PANEBIANCO, A. Comparación y Explicación. In: SARTORI, G; MORLINO, L. (Org.). **La comparación en las ciencias sociales**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 81-104.

PINHEIRO, Z. C. da S. **O Imaginário nas Espacialidades: Quilombolas do Vale do Guaporé/Rondônia**. 2014. 301 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECENÑA, A.; SADER, E. (Org.). **A Guerra infinita: hegemonia e terror mundial**. Petrópolis: Editora Vozes/Buenos Aires: Clacso, 2002. p. 217-256.

RECLUS, E. **Da ação humana na geografia física: Geografia comparada no espaço e no tempo**. [Orig. 1913]. São Paulo: Expressão & Arte/Editora Imaginário, 2010. 96 p.

SABCPB. **Site Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca**. Disponível em: <<http://www.sabcpb.org.br/>>. Acesso em: dez. 2016.

SAHR, W. Portos e Sertões – Reflexões sobre uma geografia cultural à La Bresilienne. In: In: MENDONÇA, F. de A.; LÖWEN SAHR, C.; SILVA, M. da. (Org.). **Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**, 2009. p. 261-288.

SARTORI, G. Comparación y método comparativo. In: SARTORI, G.; MORLINO, L. (Org.). **La comparación en las Ciencias Sociales**. Madrid: Alianza, 1994. p. 29-50.

SCHAEFER, F. K. **Excepcionalismo en geografia un analisis metodológico**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1988. s/p.

SCHERER-WARREN, I. Redes Sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, L. C.; SILVEIRA, R. L. L. da. (Org.). **Redes, sociedades e territórios**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005. p. 29-50.

SCHNEIDER, S.; SCHMITT, C. J. O uso do método comparativo nas Ciências Sociais. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, p. 49-87, 1998.

SIEMENS, U. **Quem somos? 1930-2010: a saga menonita: rompendo a barreira cultural**. Curitiba: Evangélica Esperança, 2010. 236 p.

SILVA, C. H. da. **Quilombolas paranaenses contemporâneos: uma identidade territorial agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira paranaense**. 2013. 272 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

SKOCPOL, T.; SOMERS, M. R. The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry. **Comparative Studies in Society and History**, v. 22, n. 2, p. 174-197. 1980.

SLUZKI, C. E. Migration and Family Conflict. **Family Process**, v. 18 n. 4, p. 379-390, 1979.

_____. **A rede social na prática sistêmica: Alternativas Terapêuticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. 145p.

_____. Migration and the Disruption of the Social Network. In: McGoldrick, M. **Race, Culture and Gender in Clinical Practice**. New York: Guilford Press, 1998. p. 1-15.

_____. Social Network and the Elderly: Conceptual and Clinical Issues, and a Family Consultation. **Family Process**, v. 39, n. 3, p. 271-284, 2000.

SMELSER, N. J. Notes on the methodology of comparative analysis of economic activity. In: **Transactions of the Six World Congress Sociology**, Paris: Unesco, 1965. p. 1-26.

_____. On comparative analysis, interdisciplinarity and internationalization in sociology. In: **XV International Congress**, Austrália: International Sociology, v. 18, n. 4, p. 643-657, 2002.

SMITH, N. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 132-75.

SOUZA, M. L. de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. 320 p.

SPECK, R.; ATTNEAVE, C. **Redes Familiares**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973. 157 p.

TARGA, L. R. P. Comentário sobre a utilização do método comparativo na análise regional. **Revista Ensaios FEE**, Porto Alegre. v. 12, n. 1, p. 265-271, 1991.

TOMASI, T. **Pela Culturalização das Políticas Públicas: Reflexões a partir da Comunidade Quilombola de São João/Adrianópolis-PR**. 2010, 150 f. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2010.

_____. **Espacialidades, interações e redes sociais: uma análise a partir da Comunidade Quilombola de Santa Cruz/Ponta Grossa – PR**. 2013, 207 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2013.

TOMASI, T.; LÖWEN SAHR, C. L. Espacialidades e interações sociais: a agência de redes na "Festa do Padroeiro Bom Jesus" da Comunidade Quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). **Revista Geographia**, Niterói, v. 14, n. 28, p. 110-137, 2012.

TOMASI, T.; LÖWEN SAHR, C. L.; SAHR, W. O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de Geografia Social na perspectiva goffmaniana. **Revista Geograficidade**, Niterói. v. 6, n. 1, p. 59-78, 2016.

WALDMANN, I. M. **Fazenda Santa Cruz dos Campos Gerais e a colonização russa 1792-1990**. Ponta Grossa – Paraná, editora Gráfica Planeta, 1992, 68 p.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais**. [Orig. 1916]. 3. ed. São Paulo: Editora Cortez, 1999. 453 p.

WERLEN, B. Regionalismo e sociedade política. **Revista Geographia**, n. 4, a. 2, p. 7-25, 2000.

WITMARSUM. **A história da Colônia: a atuação menonita: os pioneiros**. Curitiba: Cidadeclima, 2001. 20 p.

ANEXO A – EVENTOS INTERACIONAIS QUILOMBOLAS



Fotos 01, 02, 03 e 04 – Eventos externos: Festas comemorativas de casamentos; Festa comemorativa de aniversário e Feira de “New York”

A primeira ocasião social promovida pelo casamento de uma das filhas do líder quilombola ocorreu em espaço distante extracomunidade, em Boituva-SP (2010). Na segunda foto o agrupamento de pessoas em frente ao cartório civil em Barra do Turvo-SP, espaço próximo extracomunidade, para a oficialização do segundo casamento do líder quilombola (2012). A terceira ocasião social festa de aniversário foi promovida em espaço distante extracomunidade, em Iperó-SP (2014). A última foto representa a ocasião social semanal (comercialização de roupas e utensílios) frequentada pelos quilombolas de São João em Barra do Turvo-SP (2009).

Fonte: Projeto Quilombola, 2009; Tomasi, 2014.



Fotos 05 e 06 – Festa do Biju e Culto Evangélico

A ocasião social realizada na comunidade de São João reúne quilombolas emigrados e residentes na comunidade para comemorar a colheita da mandioca (2009). O evento de interação culto evangélico com participação dos quilombolas de São João, assentados e sítiantes representava um ritual semanal praticado pelo então líder quilombola na sua residência na comunidade quilombola de São João-PR (2009).

Fonte: Projeto Quilombolas, 2009.



Fotos 07, 08 e 09 – Eventos externos: Festa da integração quilombola; Festa do padroeiro São Benedito e Terreiro de Umbanda e Candomblé

Ocasão social extracomunidade (local próximo) promovida pela Prefeitura Municipal de Ponta Grossa na associação de moradores do Sutil (2012). Ocasão social externa realizada anualmente no mês de outubro ativando o circuito festivo entre os quilombolas de Santa Cruz e vizinhos (2012). O ritual Trabalho de “Exú” evento externo que integrou os quilombolas de Santa Cruz, quilombolas emigrados e sujeitos externos no bairro Colônia Dona Luiza em Ponta Grossa-PR (2011).

Fonte: Projeto Quilombolas, 2011.



Fotos 10, 11 e 12 – Eventos internos: Festa do padroeiro Senhor Bom Jesus e Festa comemorativa de aniversário

As duas primeiras fotos retratam a ocasião social religiosa interna (comunidade de Santa Cruz) realizada anualmente no mês de agosto. O evento reúne distintos sujeitos externos da vizinhança – destaque na segunda foto para mulher russa-branca com vestido rosa e branco em um ajuntamento social (2012). A última foto traz a ocasião social interna e intimista no festejo comemorativo aos quinze anos de uma jovem quilombola de Santa Cruz com missa, almoço e tarde dançante que também ativou a presença de sujeitos externos de distintos locais da vizinhança (2012).

Fonte: Projeto Quilombolas, 2011.