

COLEÇÃO PEDAGÓGICA
INTERPRETANDO A AMAZÔNIA

Insurreição de saberes

práticas
de pesquisa
em comunidades
tradicionais

organizadores

Cynthia Carvalho Martins
Aniceto Cantanhêde Filho
Arydimar Vasconcelos Gaiosio
Helciane de Fátima Abreu Araujo

autores

Davi Pereira Júnior
Raimundo Maurício Paixão
Jorrimar Carvalho de Sousa
João Damaceno Gonçalves
Figueiredo Júnior
Dorival dos Santos
Ana Carolina Magalhães Mendes
Mari-Vilma Maia da Silva
Gyordanna Patrícia Pereira Silva
Carla Georgea Silva Ferreira
Valderiza Barros
Antonio Henrique França
Ana Gissele Soares Coelho
Silvio Sérgio Ferreira Pinheiro



COLEÇÃO PEDAGÓGICA:
INTERPRETANDO A AMAZÔNIA

INSURREIÇÃO DE SABERES: PRÁTICAS DE PESQUISA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS

ORGANIZADORES

**Cynthia Carvalho Martins
Aniceto Cantanhêde Filho
Arydimar Vasconcelos Gaioso
Helciane de Fátima Abreu Araujo**

AUTORES

**Davi Pereira Júnior
Raimundo Maurício Paixão
Jorrimar Carvalho de Sousa
João Damaceno Gonçalves Figueiredo Júnior
Dorival dos Santos
Ana Carolina Magalhães Mendes
Mari-Vilma Maia da Silva
Gyordanna Patrícia Pereira Silva
Carla Georgea Silva Ferreira
Valderiza Barros
Antonio Henrique França
Ana Gissele Soares Coelho
Sílvio Sérgio Ferreira Pinheiro**

**São Luís
2011**

EDITORES

Alfredo Wagner Berno de Almeida
Cynthia Carvalho Martins
Aniceto Cantanhêde Filho
Arydimar Vasconcelos Gaioso
Helciane de Fátima Abreu Araujo

REVISÃO TÉCNICA

Cynthia Carvalho Martins
Aniceto Cantanhêde Filho
Arydimar Vasconcelos Gaioso
Helciane de Fátima Abreu Araujo

FINANCIAMENTO DO PROJETO

APUB - FAPEMA

DESIGN E DIAGRAMAÇÃO

Êmerson Silva

CAPA

Design Casa 8

Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais. Interpretações do Maranhão / organizadores, Cynthia Carvalho Martins... [et al.]; autores, Davi Pereira Júnior ... [et al.].- Manaus: Universidade do Estado do Amazonas - UEA, 2011.

238 p. 16x23 cm (Coleção Pedagógica: Interpretando a Amazônia, 1)

ISBN: 978-85-7883-179-0

1. Movimentos sociais. 2. Territorialidades. 3. Identidades. I.MARTINS, Cynthia Carvalho II.CANTANHÊDE FILHO, Aniceto. III.GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. IV.ARAUJO, Helciane de Fátima. V.JUNIOR PEREIRA, Davi. VI.PAIXÃO, Raimundo Mauricio; VII.FIGUEREDO JUNIOR, João Damasceno Gonçalves. VIII.SOUSA, Jorrimar Carvalho de. IX.SANTOS, Dorival. X.SILVA, Mari-Vilma Maia da. XI.BARROS, Valderiza. XII.MENDES, Ana Carolina Magalhães. XIII.FRANÇA, Antonio Henrique. XIV.COELHO, Ana Gissele Soares. XV.SILVA, Gyordanna Pereira da, XVI.FERREIRA, Carla Georgea Silva, XVII.PINHEIRO, Silvio Sérgio. Ferreira Título. Insurreição de Saberes: Práticas de Pesquisa em Comunidades Tradicionais

CDU: 316.35 (812.1)

Ficha catalográfica elaborada por Rosenira Izabel de Oliveira

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA
NCSA/CESTU/UEA - PPGAS/UFAM - FUND. FORD

PROJETO NOVAS CARTOGRAFIAS ANTROPOLÓGICAS DA AMAZÔNIA

PROJETO TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS NO RIO MADEIRA

INSTITUTO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL:
REFERÊNCIA CULTURAL E MAPEAMENTO SOCIAL DE
POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS
NCSA/CESTU/UEA

NÚCLEO DE PESQUISAS EM TERRITORIALIZAÇÃO,
IDENTIDADE E MOVIMENTOS SOCIAIS
CNPq/UEA

Endereços:

UFAM
Rua José Paranaguá, 200
Centro.
Cep.: 69.005-130
Manaus, AM

UEA - Edifício Professor Samuel
Rua Leonardo Malcher, 1728
Centro
Cep.: 69.010-170
Benchimol. Manaus, AM

E-mails:

pncsa.uea@gmail.com
pncsa.ufam@yahoo.com.br
www.novacartografiasocial.com
Fone: (92) 3232-8423

*Ao líder do movimento negro Ivan Costa Quilombo, que dedicou
incansavelmente sua vida em favor dos direitos quilombolas.*

UMA HOMENAGEM AO COMPANHEIRO, INTELLECTUAL E MILITANTE IVAN R. COSTA

Ivan Costa, homenageado na edição deste livro, ex-coordenador do CCN- Centro de Cultura Negra do Maranhão, falecido em dois de abril de 2011, foi pesquisador do Projeto Vida de Negro (PVN), projeto desenvolvido em conjunto pelo CCN e pela SMDH – Sociedade Maranhense de Direitos Humanos entre 1988 e 2004 e daí até 2011 assumido inteiramente pelo CCN. Esse projeto foi pensado para dar assessoria às comunidades quilombolas. Essa assessoria foi fundamental para a articulação de um movimento quilombola em âmbito nacional. Ivan Costa foi, de fato, coordenador desse projeto por quase vinte anos.

Ivan era conhecido por todas as lideranças quilombolas articuladas em movimento organizado. Estabelecia uma relação muito próxima com as comunidades quilombolas com que trabalhava. Foi um companheiro de militância no movimento negro que investiu sua capacidade de articulação política e de trabalho na construção do movimento quilombola. Seu trabalho com as comunidades quilombolas se inicia quando da articulação de lideranças para participação no I Encontro Estadual de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado em 1986 visando levantar propostas para a Assembléia Nacional Constituinte que se instalava naquele ano. Ivan com outros militantes do CCN foi a campo viajando pelo interior do Maranhão em precaríssimas estradas que depois se transformavam em caminhos cujo acesso só se dava após horas de caminhada. Esses militantes que formaram a primeira equipe de mobilização estabeleceram contatos com sindicatos de trabalhadores rurais e casas paroquiais no sentido de obtenção de informações sobre a localização das comunidades quilombolas.

Com esse trabalho ao longo dos anos o PVN tem mapeado para mais de 600 comunidades quilombolas no Maranhão. Esse trabalho de articulação possibilitou a organização de uma Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas do Maranhão que depois foi substituída pela ACONERUQ – Associação das Comunidades Quilombolas do Maranhão, organizada autonomamente pelas lideranças quilombolas. Ivan também é o principal nome do CCN a colaborar na organização do I Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas realizado em Brasília em 1995. Dos desdobramentos desse encontro foi criada a CONAQ – Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas, que teve como secretaria de articulação exatamente o PVN apoiado na figura de Ivan.

Para além de sua contribuição ao movimento quilombola e, por extensão, às comunidades tradicionais, Ivan foi nos últimos anos, nas palavras de Mundinha Araújo, o esteio do CCN. Foi quem ao longo dos últimos anos organizou internamente essa entidade. Organizava todo ano o Tambor de Verequete, ele mesmo integrante dessa categoria de comunidades tradicionais autodenominada “povos de terreiro”.

Um livro com artigos cujos temas giram em torno das comunidades tradicionais é uma justa homenagem a esse militante que soube colocar a pesquisa de campo a serviço dos sujeitos sociais com que se trabalha.

*Aniceto Cantanhede Filho
antropólogo, integrante da Coordenação Geral do CCN*

Os trabalhos apresentados nesta publicação consistem num produto do curso de especialização sobre etnodesenvolvimento, realizado no decorrer de 2009. Eles se enquadram nas iniciativas de formação da Universidade Estadual do Maranhão articuladas com práticas de pesquisa executadas no âmbito do GESEA (Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia) e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. O propósito do referido curso concerne à preparação de profissionais voltados para estudos sociológicos da realidade maranhense. Nessa perspectiva, preenche demandas efetivas e contribui para se repensar criticamente realidades localizadas, bem como programas, projetos e planos que focalizam o desenvolvimento sustentável dos “povos e comunidades tradicionais”² da região.

Consoante o discurso burocrático as diferentes intervenções oficiais sobre a região amazônica e notadamente sobre o Maranhão são inspiradas e definidas por políticas governamentais que visam resolver problemas de infraestrutura e de natureza social e econômica orientadas para um desenvolvimento regional. Em graus diversos essas intervenções, de acordo com disposições constitucionais, devem ser legitimadas, através de consultas públicas, sendo debatidas com segmentos organizados da sociedade civil. A reflexão sobre estas formas de participação tem se tornado um tema destacado não apenas da pauta dos movimentos sociais, mas também da agenda universitária sobre a Amazônia. Mediante esta ordem de fatos o propósito deste Curso de Especialização, cujos resultados são agora apresentados, visa aprofundar instrumentos analíticos e atualizar profissionais de várias áreas no exame das formas de “desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais”. Ao focalizar sociologicamente tanto as políticas públicas, quanto os resultados da interação entre os agentes dessa intervenção, o curso se empenhou numa capacitação acadêmica, transcendendo os quadros da militância e das mobilizações diretas.

Trata-se de realizar, neste sentido, uma crítica da visão tecnicista e ampliar o conhecimento sobre um *modus operandi* que é desencadeado por gestores, instituições e organizações no processo político de planejar e de intervir nas estruturas de poder e em realidades localizadas. No Maranhão, por força do caráter autoritário das intervenções precedentes, revela-se um profundo choque de interesses que opõe formas oligárquicas de dominação ou práticas de grupos familiares permanecerem durante décadas no controle do poder político, aos procedimentos de democracia direta. A característica de pouquíssima renovação política

¹ Antropólogo. Coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia. CESTU-UEA. Pesquisador CNPq.

² O decreto n.6040, de 07 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais-PNPCT e sintetiza as noções oficiais em questão. Nos termos deste decreto compreende-se por: “Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” (Art. 3o)

resulta por fossilizar o quadro político-burocrático, prevalecendo, em decorrência, tensões sociais permanentes e antagonismos profundos.

O curso atribui ênfase aos fundamentos antropológicos das interpretações sobre o Maranhão, debatendo de que maneira os processos políticos e sociais, caracterizados como atos de intervenção, são suscetíveis de estudos monográficos que dimensionem aspectos étnicos, geográficos, urbanísticos, sociológicos, políticos e econômicos.

Neste sentido o curso foi definido como de enfoque interdisciplinar, mas sobretudo sociológico, privilegiando os seguintes propósitos:

- i. analisar os procedimentos de intervenção como atos de poder que perpassam uma diversidade de experiências na Amazônia contemporânea;
- ii. examinar e decompor os elementos contraditórios de planos, projetos e programas governamentais.
- iii. analisar as representações sobre os povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu e grupos sociais ativos dessa intervenção, principalmente os denominados “povos e comunidades tradicionais”.
- iv. investigar as interpretações das relações socioeconômicas retratadas por acadêmicos, técnicos e políticos.

Os textos a seguir apresentados traduzem estes objetivos e, não obstante descuidos formais porventura verificados, expressam uma pluralidade de temas e questões que evidenciam as possibilidades de uma interpretação crítica das interpretações recorrentes sobre o Maranhão. Tal interpretação encontra-se distribuída em exercícios de descrição etnográfica que tratam da construção social de identidades coletivas, do caráter plural das identidades, da força das normas e das sequências cerimoniais, que através dos ritos produzem coesão social, e das práticas de negociação face a conflitos, bem como dos processos diferenciados de territorialização. A partir disto é que os convido para uma leitura deste esforço interpretativo ao mesmo tempo teórico e político.

A GRADECIMENTOS

Agradecemos aos agentes públicos que acreditaram na proposta e se empenharam na viabilização do curso, em especial ao senhor João Francisco dos Santos, então Secretário da Igualdade Racial e ao senhor Sílvio Sérgio Pinheiro, sub secretário. Eles foram incansáveis em participar das negociações que precederam à implantação do curso, fase que demandou tempo e várias reuniões institucionais.

Agradecemos ao antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, idealizador da proposta acadêmica que disponibilizou o seu saber para ser compartilhado com os demais professores, alunos e simpatizantes do curso. Na condição de coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia incentivou a produção intelectual dos professores e alunos estabelecendo um vínculo dos pesquisadores com o referido projeto.

Aos professores Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Rosirene Martins Lima, Joaquim Shi-raishi Neto e Benjamim Alvino de Mesquita que contribuíram diretamente com o curso na condição de professores; orientadores; incentivadores da realização de pesquisas de campo e doadores de livros ao curso.

Ao professor Sofiane Labidi, presidente da FAPEMA à época da aprovação do curso. O apoio da FAPEMA permitiu que os alunos pudessem realizar o curso sem pagamento de quaisquer taxas ou mensalidades e, para a maioria significou o ingresso posterior no mercado de trabalho ou em cursos de mestrados.

O apoio da FAPEMA ao curso se desdobrou na atual gestão, em função da aprovação do projeto de publicação do presente livro através do Edital APUB/2010 apresentado pela professora Cynthia Carvalho Martins, do Departamento de Ciências Sociais da UEMA.

Agradecemos ao quadro institucional da UEMA, em especial ao professor José Augusto Oliveira, reitor; ao professor Gustavo Costa, vice reitor; ao professor Walter Canales Sant'Ana, então pró reitor de Pesquisa e Pós Graduação e à professora Antônia Alice Costa Rodrigues. Eles, como gestores da UEMA não mediram esforços para viabilizar a estrutura necessária ao funcionamento da especialização. Agradecemos ainda ao professor José Antônio Ribeiro de Carvalho, então chefe do Departamento de Ciências Sociais da UEMA e a Vera Lúcia Bezerra dos Santos, Coordenadora do Curso de Ciências Sociais dessa instituição.

Agradecemos ainda aos seguintes professores: Luiz Alves Ferreira; Maria Patrícia Nunes Portela; Wilson Belo; Carlos Benedito Rodrigues da Silva e Marivânia Furtado.

Aos integrantes do Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia (GESEA/UEMA) que apoiaram esse curso, que inclusive foi viabilizado por um convênio UEMA/GESEA/SEIR/FAPEMA.

Do departamento de Arquitetura e Urbanismo agradecemos às professoras Márcia Marques e Grete Soares Pflueger incentivadoras de que uma especialização da área social funcionasse no prédio de Arquitetura e Urbanismo. Elas entendiam a necessidade de dinamizar os espaços públicos, em especial as universidades, que devem estar abertas à sociedade.

Aos funcionários do prédio de arquitetura, senhor Josué, Ana, André e Edinho.

Não podemos deixar de agradecer a dona Nice Machado Aires, Maria Querobina da Silva Neta, Alaídes Alves e Maria de Jesus Brinjelo e Maria Adelina de Souza Chagas, que, juntamente com muitas outras quebradeiras de coco babaçu, sempre incentivaram as nossas pesquisas. Mesmo sem participar diretamente do curso, estiveram em várias conferências, pronunciaram palestras e outras atividades acadêmicas. O incentivo delas se traduziu ainda no apoio recebido pelas assessoras do MIQCB Ana Carolina Mendes e Luciene Figueiredo.

Aos companheiros do Centro de Cultura Negra, nas pessoas de Ivan Costa, Luiz Alves Ferreira e Ivo Fonseca;

Aos militantes do MABE, em especial senhor Leonardo, que escreveu para esse livro.

Agradecemos à mãe Venina que com sua força espiritual nos orientou nos caminhos do crescimento;

À Nirka Tizol pelo apoio constante;

À Rosana Carvalhal Martins, que apoiou e ajudou em vários momentos nos trabalhos;

À Izaurina Nunes, incentivadora dos trabalhos;

À Ana Maria, secretária e amiga que trabalhou nos momentos finais e se envolveu com as problemáticas sociais que o curso suscitou.

Cynthia Carvalho Martins

Aniceto Cantanhêde Filho

Arydimar Vasconcelos Gaioso

Helciane de Fátima Abreu Araujo

Criado no ano de 2008 a partir de um convênio da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA/GESEA); Fundação de Amparo a Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) e Secretaria da Igualdade Racial (SEIR) o curso de Especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas” capacitou pesquisadores, gestores públicos, profissionais dos movimentos sociais, quilombolas e militantes para pensar a situação dos povos e comunidades tradicionais do Maranhão.

A demanda partiu dos próprios pesquisadores dos movimentos sociais que já possuíam reflexões acumuladas sobre a situação de violação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais e um surpreendente conhecimento dessas realidades localizadas, precisamente reflexões críticas sobre as políticas governamentais. Possuíam um conhecimento operacionalizado em práticas cotidianas e desenvolvido no bojo de embates e mobilizações.

Os participantes da especialização puderam exercer o papel que Bourdieu classifica como aos intelectuais coletivos⁴, ou seja, que ocupam posições diferenciadas e aglutinam saberes diversos. Esses intelectuais teriam como função exercer uma crítica à suposta autoridade da ciência, produzindo contra sua dominação simbólica. E ainda, do meu ponto de vista, produzir um conhecimento sem porta voz, construído a partir de vozes dissonantes, de lugares institucionais distintos, trazendo à tona os saberes menos formalizados e pouco reconhecidos.

Os temas do curso foram refletidos no plano prático por agentes sociais em processo de mobilização e retomados de maneira sistemática ao longo das disciplinas ministradas. Daí os debates acalorados sobre temas como a insurreição dos saberes via, por exemplo, retomada de festas, como a festa do mel dos Tenetehara, tida como extinta ou ainda, o pote como elemento identitário da comunidade de Itamatatua, Alcântara (MA).

O livro ora prefaciado é resultado desse curso, precisamente da sistematização e reorganização dos trabalhos finais dos alunos. Espelha de maneira precisa a observação de Foucault sobre os livros: “pontos em teias de relações sociais”⁵ (FOUCAULT: 2004) ; e, ao mesmo tempo, sua publicação, de certa maneira, fragmenta os blocos de saberes consagrados e legítimos sobre o que se denomina Maranhão. Fragmenta a partir da análise de situações

³ Antropóloga; Coordenadora da Especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”; professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão; integrante do GESEA.

⁴ Sobre o conceito de Intelectuais Coletivos consultar o livro: BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

⁵ Ver FOUCAULT. Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

localizadas em detrimento das teorias envolventes e globais que, em alguns casos possuem efeitos inibidores dos saberes locais, diferenciados, sujeitados⁶ (FOUCAULT: p.10).

Sem a pretensão em deslindar essa rede de relações e seus diferentes planos me limito a salientar que os autores desse livro possuem vínculos com as lutas dos agentes sociais, que extrapolam as relações meramente acadêmicas. Em algumas situações os autores são oriundos das localidades que estudam; em outras estudam as situações que lhes afligem ou lhes confortam e há ainda, os que possuem envolvimento de pelo menos quinze anos com as lutas dos grupos sociais. O fio invisível⁷ que tece a teia são as mobilizações e reivindicações, e, além disso, a tentativa de produzir criticamente via descrição de realidades localizadas.

O pano de fundo dos trabalhos relaciona-se à produção de um conhecimento crítico que aponta para um questionamento das políticas governamentais ou mesmo para a emergência dos movimentos sociais de caráter étnico.

A principal dificuldade dos organizadores esteve em proceder aos cortes necessários, transformando, o gênero monografia em artigo, tarefa que em algumas situações foi assumida pelos próprios autores, em outras, pelos organizadores. E, diga-se de passagem, árdua, acompanhada de inseguranças, riscos e, ao mesmo tempo necessária, pois o objetivo era possibilitar a visibilidade das pesquisas.

O curso funcionou no prédio de Arquitetura e Urbanismo da UEMA, no terceiro andar, e rapidamente, após o início das aulas, transformou-se em um ponto de encontro para debates e reuniões. Viabilizado para o Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia (GESEA), aglutinou os pesquisadores desse grupo em alguns momentos do debate, ampliando assim as discussões para além dos alunos matriculados no curso de especialização.

O que propiciava a efervescência dos debates era o fato das teorias serem discutidas e operacionalizadas à luz de situações sociais presenciadas pelos agentes sociais ali presentes. Situações debatidas estavam sendo vivenciadas na sua imediatez, como a dos quilombolas de Brito, Baracatitua e Mamuna, que estão em vias de remanejamento compulsório em função da ampliação do Centro de Lançamento de Alcântara, através do projeto Cyclone 4. E as ameaças dos fazendeiros, criadores de búfalos, dirigidas aos quilombolas da região de Penalva e Cajari (MA). Enfim, a sala tornou-se um ponto de referência, inclusive para pessoas oriundas do interior do Maranhão para resolver algo relacionado às suas lutas ou para alguma audiência pública sobre a situação de suas terras.

Esse livro gestado e amadurecido no calor dos debates, nem sempre marcados por certezas, representa a possibilidade de engajamento em lutas sem abrir mão da competência técnica, das exigências próprias da academia. Lutas que passam pela publicização e insurreição de saberes locais, quase sempre esmagados por uma pretensão científica vazia de sentido.

⁶ FOUCAULT, Michel. Em *Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁷ Expressão da poeta Camila do Valle para se referir a rede de pesquisadores e movimentos que integram o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)

A concepção do Curso de Especialização *Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas*, executado na Universidade do Estado do Maranhão (julho – 2008 a maio 2009), teve a especificidade de construir e formular alguns embates teóricos sobre este que se constitui campo disciplinar e o próprio objeto de conhecimento. Esta atividade acadêmica criou condições de possibilidades para elaborar coletivamente um conjunto de análises e de proposições sobre as “formas de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” em relação aos planos, projetos e políticas de intervenção que contêm elementos contraditórios na interação com esses agentes.

No Programa do primeiro Módulo “Fundamentos Antropológicos, Econômicos e Políticos” foram articuladas quatro disciplinas: “Comunidades Tradicionais: aspectos antropológicos” que introduziu o debate sobre este conceito. Ditaram-se: “Teoria Antropológica I” “Teoria Antropológica II”; “Direitos Étnicos e Economia Extrativista”. Com essa base teórico-conceitual foi marcada a orientação interdisciplinar, mas, sobretudo antropológica para situar “os fundamentos antropológicos das interpretações, debatendo de que maneira os processos políticos e sociais caracterizados como atos e ações de intervenção são suscetíveis de estudos monográficos que dimensionem aspectos étnicos, culturais, geográficos, urbanísticos, sociológicos, políticos e econômicos”.

No segundo Módulo com o título: “Políticas de Desenvolvimento” foram estudadas as disciplinas “Introdução à Economia do Maranhão”; “Formação social brasileira”; “Estado e Políticas de Desenvolvimento” e “Fundamentos Antropológicos da Educação”. Na ótica destas disciplinas realizou-se a crítica da visão tecnicista que tem constituído o eixo do desenvolvimento regional e local, cujo caráter autoritário impregna as intervenções e revela uma diversidade de interesses, conflitos e negociações.

Constaram do terceiro módulo “Gestão e Etnodesenvolvimento” as disciplinas “Seminários de Pesquisa Monográfica (trabalho de campo)”; “Política Econômica, Planejamento e Desenvolvimento Sustentável no Maranhão” e “Seminários de Pesquisa Monográfica” que articularam os debates sobre os processos políticos e sociais, caracterizados como atos e ações de intervenções tomados como objeto dos estudos monográficos e que dimensionariam aspectos étnicos, culturais, geográficos, urbanísticos, políticos e econômicos.

Essa concepção dos objetivos acadêmicos do curso foi elaborada também na expectativa de formação como Especialista em *Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas*, de um grupo de jovens estudantes cuja trajetória, experiência social de pertencimento, de relação de pesquisa, trabalho e envolvimento nas lutas sociais estivesse vinculada aos povos e comunidades tradicionais. Desta forma concebeu-se essa formação teórica como alicerce para refletir práticas e categorias de um fazer e agir militante de um “intelectual específico”. Na fala de Dona Querubina, Quebradeira de Coco Babaçu e ex-Coordenadora do MIQCB, ressalta-se essa indagação: e a especialização é para capacitar as pessoas a pensarem o que se vive, o que o povo vive e o melhor não é o próprio povo pensar sobre si?

Os exercícios de reflexividade ocorreram dentro das disciplinas, na escolha de objetos de pesquisa pelos estudantes e seus orientadores, nos trabalhos etnográficos conduzidos com atenção para as pré-noções e as regras do método e o rigor; na exposição de cada pesquisa que culminaram em sessões de debate coletivo sobre os procedimentos, observações e interpretações de cada estudo monográfico.

O Curso teve 23 concluintes. Desta coletânea constam 14 estudos monográficos que abordam territorialidades específicas, identidades coletivas e culturas na prática, precisamente no confronto com as políticas governamentais. Questiona-se nos estudos o *modus operandi* desencadeado pela intervenção e buscou-se compreender como interagem e se mobilizam quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, assentados, moradores de uma estação ecológica, festeiros, brincantes, participantes do ritual do Santo Daime e professores, alunos de uma escola da cidade face à lei 10.639/03,. A presente publicação ao reunir esses trabalhos acadêmicos privilegia o diálogo crítico sobre a representação desses agentes por técnicos, políticos e acadêmicos. Mas, substancialmente, apresenta as falas, experiências de resistência compartilhadas por esses agentes, que transcendem às visões cristalizadas, simplificadas sobre a existência social dos povos e comunidades tradicionais, suas lutas e mobilizações. Trata-se de um saber conectado com o mundo social.

Interpretações do Maranhão sistematiza uma atividade prioritária às universidades públicas: realizar a formação de pesquisadores inspirados nas potencialidades de uma ciência reflexiva e militante.

Rosa Acevedo

A PRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO

A “Coleção Pedagógica Interpretando a Amazônia”, criada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Universidade Estadual do Amazonas (PNCSA-UEA), inaugura um espaço de reflexões sobre os dilemas enfrentados por povos, comunidades tradicionais e movimentos sociais nas disputas por identidades coletivas e territorialidades específicas (ALMEIDA: 2007) em regiões amazônicas.

A coleção tem como objetivo divulgar trabalhos de alunos de cursos de graduação e especialização que têm abordado estudos sobre povos e comunidades tradicionais com temas relacionados à identidade, etnia, processos de mobilização, processos de territorialização, saberes e conhecimentos tradicionais, estudos de práticas rituais e impactos socioambientais de grandes projetos. São trabalhos preliminares, resultados de cursos de formação que têm como característica a construção de um quadro local de pesquisadores que possa produzir de maneira permanente estudos críticos sobre a Amazônia.

As interpretações, apresentadas nesta edição, expressam as práticas e reflexões dos agentes sociais que, em suas lutas em defesa de suas territorialidades e identidades, se confrontam com interesses econômicos privados, com políticas de desenvolvimento e com programas governamentais alinhados a tais investimentos no Maranhão.

A história política do Maranhão, segundo a interpretação oficial, tem poucos registros da memória social dessas lutas e, durante muito tempo, tais povos e comunidades tradicionais, quando não condenados ao anonimato, à invisibilidade, tiveram suas formas organizativas reprimidas e, em algumas situações, extintas, a exemplo do movimento denominado Balaiaida (1838) e dos “sindicatos clandestinos”, na década de 1960 (ARAUJO: 2010; CONCEIÇÃO: 1980)⁸.

Em tempos contemporâneos, a resistência de povos e comunidades tradicionais se apresenta, também, no campo da produção do conhecimento e do reconhecimento dos seus saberes. Nas duas últimas décadas tem sido grande o investimento dos movimentos sociais na formação de lideranças e militantes, na construção de um novo conceito de Educação e na produção de um conhecimento diferenciado dos saberes consagrados pelo discurso oficial.

Como espaço de reflexão desses embates, a coleção propicia a saída do anonimato de situações de conflitos enfrentadas por diferentes povos e comunidades tradicionais, ao mesmo tempo em que dá visibilidade aos diferentes discursos e práticas dos movimentos e agentes sociais no confronto com seus antagonistas.

Ao dar visibilidade, a “Coleção Pedagógica Interpretando a Amazônia” possibilita a convergência dessa ação coletiva dos movimentos sociais com a movimentação dos que estamos denominando - à luz de Bourdieu - de “intelectuais coletivos” que, no presente, tensionam a dominação simbólica do conhecimento científico.

⁸ ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. Memória, mediação e campesinato: estudo das representações de uma liderança sobre as formas de solidariedade, assumidas por camponeses na chamada Pré-Amazônia Maranhense. Manaus: UEA Edições, 2010. e CONCEIÇÃO, M. da. Essa terra é nossa. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1980.

Esse espaço de reflexão, não só da teoria, como também das práticas, deve contribuir para uma nova forma de observar esses grupos, para uma aproximação maior da percepção da consciência específica e do significado que cada um dá a suas lutas e ações (SPIVAK, 1985)⁹, o que não é possível alcançar, quando se trabalha com uma perspectiva generalizante.

Esse primeiro número da coleção *Interpretações da Amazônia*, intitulado *Insurreição de Saberes*, financiado pela Fundação de Amparo a Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), corresponde a trabalhos finais de alunos do curso de especialização *Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, políticas étnicas e desenvolvimento sustentável*. O curso foi criado em 2009, a partir de iniciativa do Grupo de Estudos Socioeconômicos da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão (GESEA-UEMA), da Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão (SEIR-MA) e da FAPEMA.

O curso teve como objetivo a capacitação de alunos recém graduados, pesquisadores, militantes e profissionais de movimentos sociais, no que concerne a problemas enfrentados por povos e comunidades tradicionais no Maranhão. A idéia do curso de especialização, com este formato, foi absorvida por outras universidades, a exemplo da UEA, o que permitirá a divulgação, por meio desta coleção, de trabalhos de conclusão de cursos de graduação e de especialização em outros estados da Amazônia, ampliando, assim a produção do conhecimento científico sobre as particularidades dessa região.

Arydimar Vasconcelos Gaioso, *antropóloga, doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia e professora da Universidade Estadual do Maranhão – Centro de Estudos Superiores de Caxias*

Helciane de Fátima Abreu Araujo, *jornalista e socióloga, professora do Centro de Estudos Superiores de Santa Inês (CESSIN/UEMA) e da Faculdade de São Luís*

⁹ SPIVAK. Gayatri Chalkravorty. Estudios da la subalternidad: desconstuyendo la historiografía. In: Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad. (trad) Raquel Gutierrez, Alison Spending, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. SEPHIS: Ediciones Aruwiwiri. Editorial Historias. La Paz, Bolívia.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	
PREFÁCIO	11
<i>Cynthia Carvalho Martins</i>	
NOTA TÉCNICA	13
<i>Rosa Acevedo</i>	
APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO	15
<i>Helciane de Fátima Abreu Araújo e Arydimar Vasconcelos Gaioso</i>	
PARTE I – QUILOMBOLAS E INDÍGENAS	
TRADIÇÃO E IDENTIDADE: A FEITURA DE LOUÇA NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE DA COMUNIDADE DE ITAMATATUUA – E ALCÂNTARA MARANHÃO	20
<i>Davi Pereira Júnior</i>	
REFLEXÕES SOBRE OS QUILOMBOS E AS MOBILIZAÇÕES NO MARANHÃO	53
<i>Raimundo Maurício Matos Paixão</i>	
CAJAZAL: DE QUILOMBO A ASSENTAMENTO	61
<i>Jorrimar Carvalho de Sousa</i>	
ZEMUSH OHAW – A FESTA DO MEL DOS TENETEHARA	73
<i>João Damaceno Gonçalves Figueiredo Júnior</i>	
PARTE II – RELIGIOSIDADE, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE	
QUEM COME MANGA NÃO PODE TOMAR LEITE: NARRATIVAS SOBRE A TERRITORIALIDADE EM TRAMAÚBA – CAJARI (MA)	88
<i>Dorival dos Santos</i>	
A POLÍTICA DE ERRADICAÇÃO DO TRABALHO INFANTIL NO CONTEXTO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS: O DILEMA IMPOSTO ÀS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU	108
<i>Ana Carolina Magalhães Mendes</i>	
DAI-ME FORÇA E DAI-ME LUZ: CLASSIFICAÇÃO DO FEMININO E DO MASCULINO DO RITUAL DO SANTO DAIME	126
<i>Mari-Vilma Maia da Silva</i>	
O RITO NO CEMITÉRIO: UMA ETNOGRAFIA DO BOI JARDIM DA ILHA DO MUNICÍPIO DE CAXIAS (MA)	143
<i>Gyordanna Patrícia Pereira Silva</i>	

NEGOCIAÇÃO E CONFLITOS NOS PALCOS DO BUMBA BOI DE ZABUMBA DA EM SÃO LUIS <i>Carla Georgea Silva Ferreira</i>	162
MÚLTIPLAS IDENTIDADES DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU <i>Valderiza Barros</i>	180
A IMPLANTAÇÃO DO ESTUDO DA HISTÓRIA E CULTURA AFROBRASILEIRA E AFRICANA NO CURRÍCULO ESCOLAR DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE SÃO LUÍS-MA <i>Antonio Henrique França Costa</i>	196
 P ARTE III – PLANEJAMENTO URBANO E TERRITORIALIDADES	
PARA QUE SERVE A LEGISLAÇÃO AMBIENTAL: UM ESTUDO DE CASO DA ESTAÇÃO ECOLÓGICA DO RANGEDOR NA CIDADE DE SÃO LUIS-MA <i>Ana Gissele Soares Coelho</i>	214
A QUESTÃO URBANA E DA MORADIA: UMA ANÁLISE DO PROGRAMA PAC RIO ANIL NO BAIRRO DA LIBERDADE, NA CIDADE SÃO LUÍS-MA <i>Sílvio Sérgio Ferreira Pinheiro</i>	229
 R ESENHAS	
EDUCAÇÃO E TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS: O CASO DE ITAMATATIUA, ALCÂNTARA, MARANHÃO <i>Domingas Cantanhêde</i>	237
A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA REVISTA “RAÇA BRASIL” <i>Marinildes Martins</i>	238
QUADRO DE PROFESSORES DO CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO “SOCIOLOGIA DAS INTERPRETAÇÕES DO MARANHÃO”	238

P

ARTE I – QUILOMBOLAS E INDÍGENAS

“Para nós em Alcântara a luta começou desde a fundação do Sindicato e com a Base, nos anos 80, nossa luta ficou mais forte. Fomos avisados que com a implantação da Base muitas famílias iam sair de seus locais de origem. Depois que a luta se intensificou, que as famílias estavam perdendo seus recursos, suas sabedorias, aí teve que lutar. E com a Constituição de 1988 soubemos de coisas que podiam dar força na luta. Nós não conhecíamos nossos direitos. Nosso país tem uma administração que não conhece a vida e os problemas dos moradores desse próprio país. Implantaram esse projeto achando que Alcântara era só a sede e não é. A maioria do povo não está na sede. Em 89 tivemos o I Seminário que despertou nosso conhecimento, sobre a convenção 169 que nos despertou os conhecimentos. Os estudos divulgaram nossa luta; nas oficinas; os fascículos nos deram como discutir e saber dos nossos direitos. Se não tivéssemos os estudos nós já tínhamos sido vencidos e hoje eles tem dificuldade pois nós podemos é não ter condição de vencer, no momento, mas sabemos que temos direitos e vamos lutando todo dia, hoje esse pessoal tem mais dificuldade de nos enganar. Nós estamos é aprendendo e eles desaprendendo e com o tempo o que eles pensarem que sabem será sem validade”.

*Seu Leonardo, quilombola de Brito,
Coordenador do MABE, Alcântara, Maranhão*

TRADIÇÃO E IDENTIDADE: A FEITURA DE LOUÇA NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE DA COMUNIDADE DE ITAMATATIUA – ALCÂNTARA MARANHÃO

*Davi Pereira Junior*¹⁰

≈ INTRODUÇÃO

Através da cerâmica, é possível entender diversos planos sociais da comunidade Itamatatuiua, tais como as relações de gênero, divisão sexual do trabalho, o papel de homens e mulheres no processo de produção e elementos de construção de identidade. Os artefatos produzidos com a cerâmica são representados de maneira diferenciada. Há aqueles que são utilizados em rituais, os que representam a própria comunidade e ainda os utensílios utilizados nas práticas cotidianas com valor mais utilitário.

O surgimento da relação da comunidade com a produção da cerâmica está presente nas descrições da forma de ocupação da terra, onde são aventadas duas possibilidades: de que a cerâmica teria sido implantada pela Ordem do Carmo; e a outra, segundo a qual, antes das carmelitas se estabelecerem na região havia negros aquilombados que já dominavam a técnica, visto que documentos oficiais já fazem menção aos quilombolas de Tamatatiua. O empreendimento Carmelitano seria uma forma de ocupar as terras e impedir a proliferação dos quilombos.

A comunidade é conhecida nacional e internacionalmente como lugar onde mulheres negras fazem cerâmicas. Nessa perspectiva, a cerâmica também é porta de entrada para o mundo externo, por possibilitar estabelecimento de relações sociais que extrapolam as fronteiras do povoado. Essas relações são dinamizadas também pela inserção de vários projetos governamentais que investem na produção de cerâmica.

≈ A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

Itamatatuiua está localizada na parte sul do município de Alcântara-MA, a 70 km da sede. O acesso da sede até a comunidade é feito pela rodovia MA-106, tomando um ônibus que faz linha diariamente entre os municípios de Bequimão e Alcântara. Outra maneira de chegar à comunidade é pela cidade de São Luís, pela ligação marítima através do Ferry Boat que sai diariamente do Porto da Ponta da Madeira em São Luís, um trajeto de aproximadamente 22 km, e com duração média de uma hora e meia, até o Porto Novo ou Porto do

¹⁰ Davi Pereira Junior é natural de Itamatatuiua, licenciou-se em História pelo Centro de Estudos Superiores de Caxias da Universidade Estadual do Maranhão – CESC/UEMA. É especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais políticas étnicas e desenvolvimento sustentável” pela UEMA. Atualmente é Aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia PPGA/UFBA, além de Pesquisador do Grupo de Estudo Socioeconômico da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão (GESEA/UEMA), do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA e integrante do Núcleo de Pesquisa em Territorialização, Identidade e Movimentos Sociais – CNPq-UEA. Sob orientação: Alfredo Wagner Berno de Almeida

Cujupe no município de Alcântara. Segue-se por 15 km pela rodovia MA 106 até a entrada da comunidade, sinalizada com um grande pote¹¹.

Itamatatua é a principal comunidade da antiga fazenda do mesmo nome que pertenceu à ordem religiosa do Carmo¹². Essas terras são conhecidas como sendo terras de Santa Tereza¹³, localizadas nos municípios de Bequimão e Alcântara, formando um conjunto de mais de 20 povoados.

A comunidade é quem encabeça a luta pela terra, visto que durante muitos anos vem reivindicando a titulação das terras de Santa Tereza, visando garantir a reprodução física, social, cultural e religiosa do grupo. Recentemente conseguiram o reconhecimento de Itamatatua como território quilombola junto a Fundação Cultural Palmares¹⁴.

O atual *sítio*¹⁵ de Itamatatua está localizado onde ficava a antiga sede da Fazenda das Carmelitas. No local ainda hoje se encontra uma igreja¹⁶ em homenagem à padroeira Santa Teresa D Ávila. No local mora a família *encarregada*¹⁷ das terras.

Minha inserção no campo foi de certo modo facilitada pela minha ligação pessoal com a comunidade. O fato de ser *filho do lugar*¹⁸, com relações familiares bem definidas, bem como o fato de minha mãe ter sido professora por mais de 30 anos e da minha avó ter sido parteira durante muitos anos na comunidade muito me ajudaram, ajudaram na minha inser-

¹¹ A entrada para o núcleo onde concentra a maior parte das habitações da comunidade é popularmente conhecida como ramal do pote ou pote, sendo o principal ponto de referência para as pessoas que não conhecem e os motoristas que fazem o transporte de pessoas para a Baixada Maranhense da entrada do povoado.

¹² Vide PRADO, Regina de Paula Santos. **Todo Ano Tem: as festas na estrutura Social Camponesa**. São Luís: EDUFMA, 2007. 292p. e SÁ, Laís Mourão. O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na baixada ocidental maranhense São Luís: EDUFMA, 2007. 202p

¹³ As terras de Santa Teresa resultam das terras da antiga ordem religiosa do Carmo, que participou dos grandes empreendimentos do período colonial no Norte do Brasil. Com o processo de desarticulação dessas grandes propriedades e das referidas ordens, também conhecida com a crise das *plantations*, na segunda metade do século XIX, essas terras ficaram sob o domínio dos trabalhadores dessas propriedades, como mostra Laís Mourão Sá (2007. p. 65) “Para a população camponesa da antiga propriedade da Ordem do Carmo, as terras que ocupavam passam a ser considerada ‘da santa’, formulação que se vê reforçada, não só pela permanência da capela erguida em homenagem a padroeira da ordem, Santa Teresa, periodicamente visitada por um sacerdote, quanto pela preservação da instituição do ‘encarregado das terras’ que se torna um cargo hereditário, mantido e respeitado pelos moradores dos vários povoados”.

¹⁴ O referido território é composto por comunidades remanescentes de quilombos contempladas pela Portaria da Fundação Cultural Palmares - FCP de 05 de maio de 2006 e registrada no Livro de Cadastro Geral n.006, registro n.553, folha 62. Trata-se do processo n.01420.000040/1998/88 referente aos povoados localizados nos municípios de Alcântara e Bequimão, que compõem a comunidade de Itamatatua que espera a titulação definitiva.

¹⁵ Denominação local ao núcleo do povoado, ou seja, a parte do povoado que tem a maior concentração de casa. Sítio também neste caso serve para diferenciar o local de habitação com o lugar da roça.

¹⁶ A Igreja existente em Itamatatua foi construída na década de 50 depois que a antiga igreja feita de madeira, que as Carmelitas deixaram, desabou. Segundo relatos dos moradores a Igreja atual foi construída graças às doações dos fiéis ou devotos da santa e a arrecadação de jóias da santa.

¹⁷ O cargo de encarregado das terras pertence a uma família, como nos mostra Laís Moura Sá (2007. p. 65) “é um cargo hereditário, mantido e respeitado pelos moradores dos vários povoados” Existe um acordo tácito que garante ao encarregado administrar as terras e os bens da santa, como aponta Prado (2007, p. 63) “é uma pessoa da comunidade, indivíduo responsável pela administração dos ‘bens da santa’ e da arrecadação de uma contribuição dos seus moradores”.

¹⁸ Expressão cunhada pelos moradores de Itamatatua se reportando a minha origem, pelo fato de ter nascido na comunidade e pelos fortes laços familiares que tenho no povoado.

ção. As minhas relações de pesquisa e trabalho estabelecidas com as comunidades atingidas pelo programa Espacial Brasileiro, pesquisadores e com alguns movimentos sociais de Alcântara e São Luís, também pesou muito ao meu favor.

Meu primeiro passo em campo foi procurar conversar com as pessoas e explicar que me encontrava no povoado, enquanto estudante da Universidade Estadual do Maranhão realizando uma pesquisa sobre a comunidade com objetivo de produzir meu trabalho de conclusão de um curso de especialização. Itamatatua é uma comunidade onde os moradores já estão acostumados a lidar com pesquisadores, devido à grande quantidade de pesquisas realizadas no povoado, embora se tenha dificuldade para encontrar uma cópia de um desses trabalhos na comunidade.

A grande diferença estava no fato de eu ser um pesquisador nascido no meio deles, o que gerou certa euforia nas pessoas da comunidade que me recebiam com entusiasmo e faziam questão de mostrarem-se orgulhosas pelo fato de terem sua história escrita por um dos seus. Isso me levou ao meu maior desafio em campo: o de não tomar o meu ponto de vista sobre a produção da cerâmica como sendo o da comunidade, e procurar amenizar o máximo possível a violência simbólica¹⁹ que resulta da relação pesquisador pesquisado. O meu esforço foi em manter o controle das impressões para não prejudicar a pesquisa, como chama atenção Berreman:

As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando sabem que estão sendo observados, quanto privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para as pesquisas etnográficas (BERREMAN: 1975, p.125)

Inicialmente, fiz um *survey* pela comunidade. Fui ao centro de produção cerâmica, nas casas de algumas mulheres que eu sabia que trabalhavam com cerâmica; procurei a presidente da associação de mulheres da comunidade que é responsável pelo centro de produção, falei sobre minha pesquisa e pedi autorização para acompanhar alguns dias de trabalho delas. Com autorização concedida, pude fazer observação direta e realizar entrevistas com algumas delas.

As entrevistas em sua maioria foram realizadas no próprio centro. Algumas de modo mais coletivas onde todas as presentes falavam e eu ia dirimindo as minhas dúvidas através de perguntas direcionadas com o cuidado de tomar nota dos nomes das mulheres que falavam; depois realizei entrevistas mais fechadas, que fazia com hora marcada no centro de cerâmica ou ia até a casa da entrevistada.

¹⁹ Vide Bourdieu P.. Compreender. In Pierre Bourdieu (org.) *A Miséria do Mundo*, 5 Edição, Vozes, 2003

Apesar de ter nascido e vivido boa parte da minha infância em Itamatatuiá, e visitar com muita frequência a comunidade, eu ainda não havia atentado para a importância da cerâmica nos diferentes planos de relações das famílias. Utilizava as peças, convivia com as pessoas que a produzem, entretanto, o entendimento do significado da cerâmica para o grupo só foi possível nesse meu retorno e nessa passagem²⁰ da condição de morador para a de pesquisador.

Pela primeira vez me vi estranhando algo que tinha para mim como tão familiar, conversando com as mulheres que dominam o saber da cerâmica, mulheres tão próximas de mim, muitas delas de meu convívio familiar devido a toda a relação que minha família tem dentro da comunidade. Entretanto, durante as entrevistas, quando as mulheres explicavam as suas técnicas e sua ciência empregada na produção de cada peça de *louça*, percebi que tudo aquilo era tão estranho a mim; não via aquela atividade como algo familiar e natural. Percebi que tudo que eu sabia, ou melhor, pensava que sabia sobre a cerâmica estava baseado e carregado de minhas próprias opiniões de cunho utilitário. Sobre a opinião nos alerta Bachelard:

De modo que a opinião está, de direito sempre errada. A opinião pensa mal; não pensa: traduz necessidades em conhecimentos. Ao designar os objetos pela utilidade. Ela é o primeiro obstáculo a ser superado (...) O espírito científico proíbe que tenhamos opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza (BACHELARD: 1989 p.17)

A partir do estreitamento das minhas relações com as mulheres do centro de produção comecei a perceber a importância social da produção de cerâmica em Itamatatuiá. Passei a observar os locais que freqüentava sempre procurando perceber a relação desta com a comunidade ou, mais especificamente, a sua importância e contribuição para o fortalecimento da identidade de Itamatatuiá. Pensei então em interpretar a comunidade a partir da relação de produção da cerâmica. Decidi fazer uma etnografia²¹ da cerâmica, levando em conta essas relações com o todo.

Itamatatuiá sempre teve tradição em olaria. Além da cerâmica produzida pelas mulheres, observei uma olaria com homens trabalhando artesanalmente também em cerâmica, só que destinada à construção civil, o que me fez despertar para outra relação existente na comunidade que não me pareceu natural: a divisão sexual na produção da cerâmica, onde as mulheres e homens dominam o saber da produção de cerâmica de modo artesanal, com argila retirada do mesmo local, contudo, com técnicas e funções sociais, ao que me parece, totalmente distintas.

²⁰ O significado da passagem para a antropologia, como está ligada a noção de ritual e implica em uma mudança de uma condição para outra, no meu caso talvez não se trate de uma passagem e sim de uma concomitância de papéis (pesquisador e alguém do lugar).

²¹ Nas etnografias os antropólogos identificam um elemento ou uma instituição que articula as demais relações sociais das famílias. Malinowski, O Kula (1922); Pritchard, A Bruxaria (1932); Marcel Mauss, O Mana; (1923-4) e Geertz, A Briga de Galos. (1958)

As 147 famílias do povoado dependem para sobreviver da roça, pesca, criação de pequenos animais domésticos (galinhas, patos, porcos, bodes, cabras, bois), do extrativismo do coco babaçu e madeira. Cerca de 20 famílias dependem da *feitura de louças* aliada às atividades supracitadas. Sendo que a roça e a pesca se constituem nas duas principais atividades para o sustento das famílias de Itamatatua.

A produção de peças de cerâmica não é a única atividade das ceramistas de Itamatatua. As mulheres que trabalham na produção de cerâmica conciliam a *feitura de cerâmica* com outras atividades para o sustento familiar. Essas mulheres conciliam a produção de suas peças de *louças*²² com a *lida* da roça. Como mostra a passagem extraída do depoimento de uma das artesãs: “Ah, meu velho, eu faço desde quando eu nasci! Cerâmica e roça não tenho nem conta! Mamãe buchudona nós tinha que ir no bucho. Ai, cerâmica eu comecei tinha uns oito anos (...) quer dizer eu aprendi eu só” (Maria de Lourdes de Jesus – ‘Pirrixi’ moradora que trabalha na *feitura de louça* entrevista realizada no dia 22/07/2009).

Na comunidade se faz dois tipos de cultivos designados como roça: a *roça de tempo* que tem duração de ano e meio com plantio de produtos básicos como arroz, mandioca, feijão, milho, abóbora, melão, cará, batata doce, e a denominada de *sangal*, com duração de um ano com plantio de mandioca.

Para exercerem as atividades da roça e da *feitura das louças*, as mulheres obedecem à seguinte dinâmica: as casadas acompanham os maridos, as não casadas ou viúvas, que possuem filhos na idade de fazer roças acompanham estes; as que não se encaixam nas duas situações anteriores, ou alugam trabalhadores para fazer suas roças ou trabalham trocando ou dando dia na roças de familiares e amigos em troca dos produtos advindos da própria roça.

Entretanto, a atividade de roça permite a substituição da mulher por outra pessoa, bem como um trabalhador alugado²³. Já a *feitura de louças* não tem essa possibilidade, ou seja, a mulher não pede que alguém a substitua, devido sua atividade ser em função do saber. O saber com relação à *feitura de louças* é de exclusividade delas, não podendo ser substituídas.

O fato da cerâmica não se constituir na principal atividade da comunidade, não faz dela uma atividade de pouca importância, visto que a cerâmica se constitui em um dos vários elementos que compõe a identidade do povoado.

≈ A ETNOGRAFIA DA PRODUÇÃO DA CERÂMICA NA COMUNIDADE DE ITAMATATUA

Quando pensei em construir uma etnografia da cerâmica, ou da *feitura de louça*, na comunidade quilombola de Itamatatua, pensei fazer uma etnografia no modelo trazido por antropólogos como Clifford Geertz (1989) e François Laplantine (2004), considerei-a como campo fulcral para nossas análises e nossas práticas, buscando me aproximar e compreender

²² Louça é a expressão tradicional usada na comunidade para se referir a peças de cerâmica. O uso da palavra ‘cerâmica’ é mais relacionado ao processo de organização da produção em uma organização associativa e introdução de centro de produção.

²³ É o indivíduo que disponibiliza sua força de trabalho na roça de outra pessoa em troca de uma diária paga em dinheiro. Esse tipo de trabalho é muito comum na região

o máximo possível da prática etnográfica para chegar ao conhecimento sobre grupos sociais. O que pretendo nestas poucas páginas é submeter o processo de produção ou feitura de *louça* na comunidade de Itamatatua a uma análise antropológica como forma de conhecimento (GEERTZ: 1989) para tentar compreender a sua base social e sua importância, como nos mostra a passagem a seguir:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que representa: um risco elaborado para uma descrição densa (GEERTZ: 1989, p. 15)

O objetivo é, através da pesquisa antropológica, nos aproximar da linguagem de explicação social da reprodução social de um saber do grupo, com a perspectiva de transformá-lo em escritos etnográficos (Geertz: 1997. p.17). Para construir os dados que possibilitassem uma etnografia a que eu me propunha fazer, tornou imprescindível tomar certos cuidados, principalmente com o ato de olhar, pelo fato de ter uma proximidade muito grande com o grupo, devido às minhas relações sociais pré-existentes com as ceramistas, o que poderia certamente influenciar o meu olhar. O grande risco era de meu olhar estar informado demasiadamente pelos meus modelos culturais, ficando preso a um real imaginado em virtude de profundos laços de pertencimento, como mostra Laplantine (2004, p. 14):

O ato de ver, informado pelos modelos (e até pelos modos) culturais, está estreitamente ligado ao de prever, e o conhecimento muitas vezes, nessas condições, não vai além de um conhecimento do que já sabíamos. Ver é, na maioria das vezes, por memorização e antecipação, desejar encontrar o que esperamos e não o que ignoramos ou tememos, a tal ponto que pode acontecer-nos de não acreditar naquilo que vimos (ou seja, não ver) se tal não corresponde a nossa espera.

Para ir além do aparente, ou seja, entender o processo de feitura da *louça* não como uma simples tarefa do cotidiano de algumas mulheres e homens do povoado e sim em uma perspectiva do simbólico, com forte carga imaterial²⁴, foi preciso um grande esforço no sentido de

²⁴ Como diria Geertz (1997), elas são portadoras de um saber local, um saber que tem um modo próprio de ser reproduzido

relativizar meu olhar e o lugar de onde eu estava construindo a etnografia. Essa experiência me levou a refletir e a compreender a definição de Laplantine sobre a prática etnográfica.

A etnografia é antes de tudo uma experiência física de imersão total, consistindo numa verdadeira aculturação ao invés, onde, longe de tentar compreender uma sociedade unicamente nas suas manifestações “exteriores”, eu devo interiorizá-la através das significações que os próprios indivíduos atribuem a seus próprios comportamentos. É esta apreensão da sociedade, tal como ela é apreendida do interior pelos próprios atores sociais como os quais mantenho uma relação direta (LAPLANTINE: 2004, p.23)

Onde a etnografia será então o esforço feito pelo pesquisador para apreender a sociedade da mesma forma que fazem os agentes sociais com os quais desenvolvemos relação direta no *locus* de pesquisa. É o que Laplantine (2004) denomina de “experiência de imersão total”. É essa experiência de imersão que me leva em direção ao “espírito científico” para o qual tanto Bachelard (1996) nos chama atenção, que nos ajuda a não entender esse saber partilhado entre mulheres em Itamatatua como auto-evidente, como mostra a passagem a seguir:

O espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza. Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas. E digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse sentido de problema que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta, sem pergunta não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído. (BACHELARD: 1996, p.18).

O debate entre Clifford Geertz e François Laplantine se constitui num fulcro para minhas análises. Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo (GEERTZ: 1997, p. 38). Nessa perspectiva, buscamos nos aproximar e compreender o máximo possível da prática etnográfica para chegar ao conhecimento de grupos sociais ou de saberes dominados por estes através da análise antropológica expressado em uma tentativa de descrição densa.

» REMEMORANDO: O SURGIMENTO DA FEITURA DE CERÂMICA EM ITAMATATUA

A história da cerâmica com a comunidade parece estar intimamente ligada à chegada do empreendimento da Ordem das Carmelitanas que teriam introduzido a ativi-

socialmente pelo grupo, com uma carga simbólica que vai diferenciar o modo de fazer cerâmica das artesãs de Itamatatua de qualquer outro grupo.

dade. Certo é que não consegui rememorar com muita clareza esta ligação. Com o uso de técnica de entrevista tentei resgatar um pouco da memória coletiva da comunidade através de entrevistas realizadas com alguns moradores sobre a relação do povoado com a produção de cerâmica.

A história sobre a cerâmica repassada de geração em geração através da oralidade, conta que a atividade teria sido deixada pelos antigos escravos das carmelitanas, como mostra a passagem abaixo de entrevistas realizadas com moradores do povoado:

“(...)A minha bisavó foi escrava... só que não era escrava assim no coisa. Ela era escrava de carregar telha. Porque elas faziam era essas coisas, telhas, tijolos que iam para Alcântara pra esses lugares (...)” (Tereza de Jesus, moradora da comunidade, entrevista realizada em novembro de 2007)

Outras passagens de entrevistas também apontam para essa possibilidade. Entretanto, a intenção aqui não é fazer um trabalho com objetivo de explicar e mesmo buscar as origens da cerâmica de Itamatatuiua, muito menos colocá-la em uma camisa de força sob o signo de ser uma simples tradição herdada por moradores do povoado. A intenção é ir além, perceber a atividade como um dos elementos constituintes da identidade da comunidade. Rememorar é necessário para entender como a comunidade lida com essa “tradição”, a ponto desta vir a se constituir em elemento de identidade.

(...) As meninas iam levar telha lá no encruzo. As meninas assim, do tamanho de umas meninas que tem por ai, servia só pra levar telha: duas, três telhas. Quem podia! As que não podiam levava só duas. Mamãe era já menina e minha vó ela disse que levava e quando chagava lá no mato do benzedor botava fora. Nessa mata ai tinha muita telha!...De cansadas senhor! Ai pra beira da Ilha (...). (Zuleide de Jesus, moradora da comunidade. Entrevista realizada em 2007)

SÁ (2007), citando Pacheco (1968), no que se refere ao inventário circunstanciando os bens da Ordem das Carmelitanas, se reporta a bens semi-moventes onde refere-se à quantidade de 175 escravos, antes insubordinados²⁵, agora trabalhadores, e bens de raiz que consistiam em cinco léguas de terras em lugares diversos, uma vivenda, uma olaria com dois fornos, uma casa de farinha com utensílios próprios e uma igreja de madeira e telhas.

A memória oral, dos moradores e o texto supracitado apontam para a ligação do povoado com a cerâmica. Principalmente a cerâmica para construção, visto que tanto na

²⁵ A assertiva de Sá (2007) sobre, escravos antes insubordinados, pode ser indício que em Itamatatuiua poderia já ter negros antes da Ordem do Carmo ali se estabelecer. O que nos leva a outras possibilidades, entre as quais, dos negros situados ali em quilombos já dominarem a técnica da cerâmica. O empreendimento Carmelitano seria uma forma de ocupar as terras e impedir a proliferação dos quilombos.

memória oral quanto no texto as olarias estão presentes. Isso se explicaria pela própria importância econômica no período da cerâmica de construção.

As peças de cerâmicas usadas como utensílios domésticos eram fabricadas em meio a telhas e tijolos, sendo importante seu uso nas casas dos moradores. Não consegui lembrar se as louças eram produzidas em escala para venda como era feita no caso das telhas e dos tijolos, como mostra a passagem a seguir extraída de depoimento de moradores:

(...) Nem meu pai sabia! Porque eu sempre perguntava pra ele, e ele dizia que ele nunca soube, porque era muito antiga essa tradição de cerâmica é muito antiga (...) tinha muita, fabricava olaria, faziam muita telha e tijolos misturadas assim com as peças (...), panelas, pote. Porque a mãe de papai não sei se ela foi escrava, porque ela fazia muitas peças, panelas (...). Ela só usava coisa de barro, até pra passar café, era tudo com panela de barro (...) (Heloisa de Jesus; moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

Com o fim do domínio das Carmelitas, a fazenda passa para o domínio dos ex-escravos e seus descendentes. Segundo Almeida (2006), essa situação pela qual passou a antiga fazenda das Carmelitas emergirá nas **terras tradicionalmente ocupadas**²⁶ que abrigam grupos étnicos que vivem em um sistema de uso comum da terra e são fundados historicamente no processo de desagregação e decadência da *plantation* algodoeira e de cana-de-açúcar, e geram uma série de situações sociais denominadas de “terras de santa”, “terras de preto”, “terra de parente”, “terra de doação”, “terra de ausente”, “terra de Irmandade” e “terra de herança” (ALMEIDA: 2006, p. 113), como mostra o trecho a seguir:

Os grandes proprietários, neste contexto, deixam de ser os organizadores e controladores da produção. Ocorre um desmembramento informal dos extensos domínios da grande plantação, que não é mais uma unidade de produção, senão uma constelação de pequenas unidades produtivas, autônomas, baseadas no trabalho familiar, na cooperação simples entre diferentes grupos domésticos, e no uso comum dos recursos naturais. As situações sociais designadas como terras de preto ou classificadas como “comunidades negras rurais” estruturam-se nos desdobramentos dessas transformações (ALMEIDA: 1996, p. 19).

²⁶ Para “terras tradicionalmente ocupadas” tomamos emprestado a definição de Almeida (2006 p.25). São terras que expressam uma diversidade de formas, povos e grupos sociais e suas relações com os recursos da natureza. Não obstante, suas diferentes formações históricas e suas variações regionais foram instruídas no texto constitucional de 1988 e reafirmada nos dispositivos infraconstitucionais, quais sejam, constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais.

Com o fim dos grandes empreendimentos das carmelitas em Itamatatuiua, houve uma reconfiguração do lugar, visto que o controle sobre a terra passou para os ex-escravos. A produção passou a ser organizada a partir de então nas pequenas unidades familiares e caracterizada pelo uso comum da terra e dos recursos naturais nela existente. Com essas mudanças, o processo de produção da cerâmica ganha uma nova dinâmica e algumas especificidades, como a separação da produção de utensílios domésticos, as denominadas *louças*, da cerâmica voltada para a construção civil (telhas, dos tijolos e das lajotas).

As grandes olarias (ou cerâmicas) no molde das carmelitas, responsáveis pela produção de telhas e tijolos em grande quantidade para comercialização, foram substituídas por pequenas olarias, unidades produtivas familiares destinadas a suprir a demanda da localidade e dos povoados próximos. Já a cerâmica de uso doméstico ou *louças* passaram a ser um segredo guardado nos fundos das casas onde permaneceu até 2005, quando as mulheres produtoras de cerâmicas se uniram em associação e lutaram pela construção de um centro de produção coletivo.

» O SEGREDO DO FUNDO DAS CASAS: A REPRODUÇÃO SOCIAL DA ARTE DA CERÂMICA

A existência ou resistência da produção de cerâmica em Itamatatuiua pode ser explicada também pelo fato do grupo ter conseguido manter o controle sobre suas terras ou território. Com a derrocada dos empreendimentos das Carmelitas, *os pretos de Santa Tereza*²⁷ ficaram com o domínio efetivo sobre as terras de Santa Tereza, o que possibilitou a reprodução física, social e cultural do grupo.

Com o deslocamento da produção para o seio das pequenas unidades familiares, há também um deslocamento das relações sociais que permitem ao grupo garantir sua reprodução social e cultural, no caso específico da cerâmica, que é reinventado nos fundos das casas.

Foi no *quintal* que a feitura de *louças* ganhou uma dinâmica própria, recriando as relações sociais. Este é o caso do surgimento da relação de troca entre as mulheres na feitura de suas peças. Entretanto, a troca aqui não tem um sentido meramente comercial ou puramente material. A troca ganha o sentido de intensificação das relações sociais do grupo que vai permitir uma permuta de experiência e do conhecimento interno. A permuta ou troca de dias de serviços entre parentes, comadres e familiares é bastante característico das denominadas comunidades tradicionais, principalmente na roça. São as reinvenções das relações sociais que permitem o uso do trabalho coletivo para a produção individual, mas familiar. A passagem a seguir extraída da entrevista com uma artesã da cerâmica mostra bem isso ocorreu.

²⁷ Como são conhecidos os moradores da comunidade devido à predominância de pessoas negras. Segundo relatos de moradores, a denominação pretos de Santa Tereza surgiu com a doação pelas carmelitas de um casal de negros para a Santa quando a ordem abandonou o povoado. Os negros doados então receberam o sobrenome “Jesus”. Há sucessivas histórias mágicas e mitos que permeiam o imaginário, dos moradores do atual território de Itamatatuiua e nas terras circunvizinhas, de defesa incondicional dos negros pela Santa. Todos os nascidos em Itamatatuiua possuem em seu nome “Jesus”.

(...)Era feito no fundo de casa. Cada qual fazia na sua casa. Nós ganhava dias, ta vendo – ei fulano via trabalhar dois dias comigo – ai por exemplo, eu dizia: ei Canuta vai trabalhar dois dias comigo! Ai ela vinha. Ai quando ela tava fazendo eu ia pagar esses dois dias pra ela. Assim era que era, mas era muito bom. Nesse aqui a gente sustentava, criava filho, era só com cerâmica e roça (...). (Neide de Jesus moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

A produção coletiva da cerâmica, antes da criação do centro de cerâmica, era feito através de troca de dias entre mulheres. Essa troca sempre foi dotada de uma forte carga simbólica e imaterial (que está para além de um simples ato de troca de dia de trabalho). Quando as mulheres trocam seus dias de trabalho trazem consigo todo um saber particular, uma técnica particular, mesmo sendo o saber da feitura da cerâmica um domínio coletivo. No saber ou conhecimento que é difuso entre elas, existem particularidades no domínio individual, que as diferencia uma das outras.

Cada mulher tem seu jeito próprio de fazer cerâmica. Colocam em suas peças um tanto de singularidade específica que a diferencia das outras. Entre elas não há cópia, ou uma mera reprodução de peça uma da outra. O que existe é criação. Significa dizer que há uma variabilidade de aprimoramento de técnica individual que se diferencia de peças industrializadas e da homogeneização do saber pretendida por certos *designers* e agências.

Mesmo dentro de um saber coletivo partilhado por um determinado grupo, as especificidades não deixam de existir. Assim, a troca de dias de serviço com uma vizinha, comadre ou parente significa colocar à disposição da outra seu saber, partilhar de certa forma o individual dentro do coletivo na feitura das peças. Este ato é, de certo modo um contrato tácito entre duas mulheres que produzem cerâmica usando o artifício da troca. A permuta entre essas mulheres ganha *status* de uma relação social específica desenvolvida nos fundos das casas por elas e pelo grupo.

Além da troca de dias de trabalho existem outras formas de repasse ou compartilhamento do saber sobre a produção de peças de *louças* criadas pelas mulheres de Itamatatuiua, que garante a reprodução social da feitura de cerâmica pelo grupo e que são rememoradas através de entrevistas como as artesãs. Essa primeira experiência da reprodução social da feitura de cerâmica se dava dentro de casa no seio da família, de mãe para filha e de avó para neta, como mostra a passagem a seguir:

(...) Maria dos Santos: porque essa cerâmica isso ai ta vindo é desde o tempo de nossa avó, isso ai foi nossa mãe, vó que foi passando pra nós, e quer dizer nós já estamos passando para as filhas pra ver se não termina (...) Eu faço cerâmica desde a idade de dez anos, porque isso aqui eu fiquei sem ter mãe sem ter pai prontinha, ai a minha tia foi me criar, me criou eu tava danada pra não quer fazer cerâmica ai eu apanhei eu não fico com vergonha de dizer – eu apanhei então instante eu procurei logo aprender a fazer, então desde isso ai, isso ai é que eu criei meus filhos, com esse tra-

balho (...) (Maria dos Santos moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

Pelas entrevistas eu pude perceber que essas práticas sociais de transmissão de saber ocorridas no fundo das casas eram de domínio feminino, onde mãe passava para filha, avó para neta e irmã para irmã. A reprodução social da feitura da *louça* se dá na esfera mais interna da família.

Só em raras situações a transmissão deste saber ou a reprodução social e cultural da feitura de cerâmica não se dá de forma direta entre mãe e filha ou avó e neta. Este é o caso de quatro irmãs (Neide de Jesus, Heloisa Inês de Jesus, Cecília Carvalho de Jesus e Maria de Lourdes de Jesus) artesãs e que também descendem da família que é encarregada das terras de Santa Teresa. Entretanto bastou que uma aprendesse para que o saber se disseminasse entre elas, como mostra a passagem a seguir.

(...) Eu comecei com 12 anos, eu era muito danada pra rasgar roupa ai papai não tinha condição mais mamãe não eram aposentados, não eram empregados só trabalhavam de roça, ai só compravam uma xitinha pra nós, ai eu mais Sesi era maiores ai eu que era da roça com eles, só tinha eu e Sesi, só Tolentino que era menino mas era de outra mulher – pai dizia vambora pra roça levar o boi eu levava, leva o cavalo pra nós trazer lenha era eu que levava ai chegava cortava lenha, quem ia cavar roça era eu mais papai e as outras iam plantar, ai mamãe não tem roupa que pare com essa pequena, eu vou compra um saco, saco de açúcar, eu vou compra um vestido pra ela, ai mamãe fez um vestido de saco de açúcar ai quando chegava na roça eu sai de carreira, rapaz a saia pegava no toco que eu voltava mas não rasgava, era! ela ainda tingia de azul com anilinho azul, agora eles ainda faziam um franzidinho pro corpinho na saia. Ai papai comprava umas peçinhas de louças e ia vender comprava uma xitinha pra mim mais Sesi umas xitinhas ralinhas não tinha dantes? Ai eu dizia Sesi pequena vambora fazer louça pra nós comprar nossa roupa como nós quer. Ai Sesi vombora – agora nós não sabe. Ai eu disse sabe como é? Eu vou falar com Nazaré pra me ensinar! Ai eu te ensino e assim foi ai eu falei com Nazaré ai Nazaré me ensinou dois dias ai eu aprendi, ai eu comecei a fazer potinho, uns aguidarinhos, ai papai levava pro Raimundo Sul pra vender. Ai Luiza não sabia fazer. Luisa era mais empurra ai quando foi um dia ele levou nossas peças pra vender, mamãe foi ai comprou uns paninhos melhorzinhos já pra nó, nós já estávamos trabalhando né, ai Luisa exigiu de querer um daqueles melhor ai papai tu tem que levar é este ai Tunico disse Assim Compra pra ela seu Orico, ela só vai vestir bom depois que ela trabalhar, ela ainda não trabalha pra comprar roupa boa, ela só vai vestir o que eu dé. í ai nos começamos fazer louça, ai eu fui ensinar Luisa la de casa, ai nos ensinemos ai nos fazia fornada ai nós mesmo já ia compra nossa roupa pra cá pro Marajatiua, nos já comprava o que nós queria, nós ainda emprestava dinheiro pra ele ai começou, ai eu insinuei Canuta – Canuta foi eu que ensinei ai nós fazia era fornada ,

nós comprava muita coisa com louça dantes a louça era muito vendável a gente sentava pra fazer louça era dois três comprador, era pra comprar, garrava essa louça e lavava pra i rum! Quando chagava era com o dinheiro pra gente. Quando chegava a agente comprava roupa, cordão, anel. Era o queria a gente comprava (...)(Neide de Jesus. moradora que trabalha na feitura de louça entrevista realizada em julho de 2009).

Entretanto, o fato do saber estar ligado a uma pessoa de determinada família não impossibilita qualquer pessoa do povoado recorrer a quem detém o saber e pedir para ser ensinado na arte, visto que, na comunidade os laços de parentes e as relações sociais são muito estreitos o que facilita a reprodução social do saber.

Os motivos que levam uma menina a aprender a fazer as *louças* podem variar. Pode ser levada por uma necessidade pessoal, como adquirir uma independência financeira ou um ato de ajuda no trabalho cotidiano da mãe ou da avó, sendo neste caso o repasse do saber ou a reprodução social do saber coletivo do grupo ou do saber local.

Aprender fazer *louça* não era o único trabalho dessas meninas. Além da cerâmica, a roça sempre aparece nos depoimentos. As duas atividades aparecem sempre juntas como irmãs siamesas ligadas pelo coração no cotidiano das mulheres de Itamatatua.

(...)Aí Neide que sempre foi mais saliente no meio das outras, ela se danou lá. Se eu não quiser eu não vou mais vestir esse riscado, agora eu vou fazer louça pra comprar uma xita pra mim fazer roupa pra mim espiar o boi, ai mamãe disse então faz. Ai ela foi pediu pra Nazaré ensinar ela pediu pra Canuta, ai eu vi aquilo eu também botava minha tabinha ...ia fazer pra mim comprar também, xita e riscado sou não usei saco porque eu não muito danada pra rasgar com Neide (...) até hoje nós faz cerâmica, nós tem roça; hoje eu não tenho roça porque eu não tenho quem roce, mas ainda trabalho em roça. Se disser eu vou roçar pra tu me ajudar, eu trabalho é mesmo (...). (Maria de Lourdes moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

O fundo das casas não foi escolhido por acaso para abrigar a produção doméstica das *louças*. Essa área era um local estratégico para a produção feminina, visto que, era mais fácil para as mulheres terem acesso à matéria-prima principal na produção das peças. As casas do povoado de Itamatatua têm, quase na sua totalidade, como quintal parte dos campo naturais maranhense²⁸, que é o principal fornecedor da argila, matéria-prima utilizada pelas mulheres para a feitura das peças, além de facilitar na acomodação e exportação das peças, principalmente no período chuvoso.

O fato da produção se localizar no fundo das casas é também estratégico, do ponto de vista da execução das tarefas domésticas pelas mulheres, visto que a proximidade da

²⁸ A importância do campo para a produção da cerâmica será apresentada posteriormente.

casa possibilita tanto a feitura das peças de cerâmicas, quanto dessas atividades, além de facilitar o controle da organização familiar.

Apesar da produção de louça ser de domínio feminino, uma vez que são as mulheres que dominam as técnicas de manusear as peças, de modelar e de escolher o barro adequado, existe lugar para o homem. Observando o trabalho de produção de cerâmica pode-se perceber que há uma divisão sexual do trabalho. O homem fica responsável por tirar a lenha (mesmo que elas paguem pelo serviço), queimar²⁹ a cerâmica e pelo transporte e venda do produto para outras localidades.

No período em que a louça era produzida nos fundos das casas, a mesma era distribuída por barcos e canoas³⁰. A comunidade escoava sua produção através de dois portos: um porto de inverno e outro de verão. O porto de inverno era dentro da comunidade e as peças saíam pelos quintais das casas em canoas através do campo. O porto de verão era bem mais afastado e as peças tinham que ser transportadas no lombo de bois até o local de embarque no Porto do Igarapé do Itamatatuiua que desemboca na Baía de São Marcos.

≈ DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE FEITURA DA CERÂMICA PELAS MULHERES E HOMENS

» A CERÂMICA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO

As comunidades tradicionais desenvolvem uma lógica própria em suas relações sociais e organização interna de cada grupo. Essas relações envolvem sistema próprio e muito complexo, como na divisão das tarefas ou atividades desenvolvidas no cotidiano, divisão esta que nem sempre é passível de entendimento para quem é de fora. Em Itamatatuiua, no caso da produção da cerâmica, se tem uma divisão do trabalho com lugares muito bem definidos para mulheres e homens. Melhor seria dizer que o controle deste *saber* (feitura de cerâmica) é muito bem definido entre trabalho de mulher e trabalho de homem.

A produção do tipo de peça no povoado tem relação direta com o sexo da pessoa que produz, são as relações de gênero que definem a produção, além de definir o lugar que cada um deve ocupar. As relações de gênero ditam a função social de cada homem ou mulher que lidam com a feitura da cerâmica, isso se reflete no tipo de peça ou outra atividade relacionada às etapas de produção.

A feitura da cerâmica está dividida em dois tipos, para cada tipo o domínio do *saber* é de um gênero. A cerâmica destinada ao uso cotidiano ou doméstico, que são as peças de *louças* e objetos decorativos, é dominada pelas mulheres, já o *saber* da produção de cerâmicas usadas na construção civil é de domínio do homem.

²⁹ Processo que será explicitado posteriormente.

³⁰ Só a partir da segunda metade do século XX, com a abertura da Rodovia MA 106, a distribuição passou a ser feita também através de caminhões.

As mulheres se dedicam principalmente à produção de peças para o uso cotidiano como utensílios domésticos e peças decorativas, que são vendidas para pessoas do próprio povoado, povoados vizinhos ou distribuídos para a sede do município e municípios vizinhos. Também são comercializadas no restante do país e no exterior; tal como França, Inglaterra, Estados Unidos, Espanha, Portugal e África do Sul.

O trabalho das mulheres é responsável pela maior parte da cerâmica que sai do povoado. A fama do povoado como produtor de peças de cerâmica sobrevive atualmente dessa ligação ao trabalho feminino. A produção de cerâmica na comunidade virou sinônimo de trabalho das mulheres. É através do trabalho e das peças que elas produzem que a comunidade é conhecida e reconhecida nacional e internacionalmente.

As mulheres fizeram com que suas peças se constituíssem em fator identitário da comunidade, ou seja, são mais do que artefatos artesanais, são símbolos da identidade de Itamatatiua. Para tirar um melhor proveito de sua arte e garantir a reprodução social do *saber* do grupo, se organizaram de forma coletiva em associação e detêm um centro de produção onde qualquer mulher da comunidade pode fazer ou aprender a fazer as peças.

O centro de cerâmica ou unidade física da produção artesanal é espaço de domínio feminino. É nele que as mulheres se reúnem diariamente para produzirem louças e objetos decorativos. Para além da produção de cerâmica, o centro hoje substitui o fundo das casas não somente como local de feitura das peças, mas também como o local de transmissão do saber. O centro hoje é o principal local onde ocorre a reprodução social e cultural do processo de feitura de cerâmica do grupo no povoado. É no centro que as mulheres realizam a maioria do processo da feitura da cerâmica, com exceção do *tiramento* do barro como mostra a passagem a seguir;

(...)Quando nós fomos pra cá pra esse artesanato (...) essas pequenas não sabiam fazer travessa, não sabiam fazer bilha era só pote algumas sabiam fazer aguidal, agora ela já sabem fazer travessa, bilha – Vai olhando e elas vão aprendendo(...) (Neide de Jesus moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças entrevista realizada em julho de 2009).

Para uma peça de cerâmica chegar ao processo de *desenformar*, ela passa por uma série de etapas. Essas etapas, com exceção do corte de lenha e do processo de queima da cerâmica, são realizadas e controladas pelas mulheres do povoado. As etapas iniciam com o *tiramento* do barro e encerram com o processo de venda, seja no centro ou fora dele.

» DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE FEITURA DA CERÂMICA PELAS MULHERES

A produção da cerâmica começa com processo de escolha do local onde vai ser extraído o barro (argila), o *barreiro*. Escolher um bom local ou um bom *barreiro* é o primeiro passo para se garantir a feitura de peça com boa qualidade. As mulheres são exi-

gentes e muito cuidadosas na escolha do *barreiro* e só elas executam essa tarefa, como mostra o depoimento:

(...)É pra quem já tem conhecimento mesmo com argila pra tirar; não é todo mundo que vai tirando assim não – dizer é, vai tira! (...) Porque sempre eu fico dizendo assim: quem faz a louça é que sabe o barro que é pra fazer, porque sempre quando a gente manda umas pessoas tirar nunca vem do agrado da gente, porque a gente é que já conhece! (...) eles vão tirando, eles não sabem fazer as peças aí pensam que todo barro presta. Tem barro que não presta pra fazer as pescas (...). (Maria dos Santos moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

A tarefa da escolha do local é destinada às artesãs mais velhas e mais experientes, como lembra Ângela de Jesus: *As maiorias dessas mais novas não sabem, é com o tempo que se aprende*. O barro é retirado do campo³¹ que é circunvizinho à comunidade, inclusive sendo parte integrante dos quintais da grande maioria das moradias da comunidade, como afirmado acima.

As mulheres, quando da retirada do *barro*, tomam o cuidado de limparem bem o local para tirarem as impurezas que estão localizadas nas primeiras camadas. A argila só é aproveitada após a retirada das três primeiras camadas. Mas nem sempre o *barreiro* serve. Quando elas não se agradam do *barreiro*, repetem o processo até encontrar o *barro* ideal, como lembra dona Maria dos Santos.

(...) A gente já sabe que as primeiras camadas não serve porque aí é mais um tijunco do campo. Barro assim não serve. (...) Às vezes a gente abre um barreiro assim e diz hô! Mais esse barro aqui é ótimo! É bom! Aí a gente tira. Por outro abre um há! Esse barreiro aqui, isso não vai prestar (...) porque não segura areia os potes. Tem as veias que o barro é bom (...). (moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

Elas tomam o cuidado de nunca tirar barro em barreiros antigos. Se um determinado local já serviu como barreiro, nos próximos anos elas evitam retirar barro dali, só retornando após sua recuperação. Segundo o dito das mulheres que detêm o saber da cerâmica, *barreiro velho não dá cerâmica boa*.

O processo de extração do barro é controlado pelas mulheres obedecem a regras tácitas de preservação ecológica do campo, que inclui o cuidado com o tempo de des-

³¹ Os campos naturais são de vital importância para a comunidade. Ele serve como grande reserva de pescado, uma importante rota de navegação e ligação com o igarapé (Manuel Inácio, Itamatatua, Tubarão e Joaquim dos Santos) a Salina (local onde possui um grande reserva de sal) e a Bahia de São Marcos e municípios da denominada Baixada Maranhense, como município de São Bento dando acesso a outros importantes pontos de coleta de alimento. O campo é estratégico para a comunidade manter seus pequenos rebanhos bovinos, ovinos, caprinos, suínos e animais de pequenos portes, principalmente no verão.

canso do local onde foi retirado o barro e da quantidade de barro retirada, suficiente apenas para a produção das peças. Todo esse cuidado se dá para que no futuro elas não venham passar por dificuldade para encontrar matéria-prima com um eventual esgotamento do campo. Elas procuram preservar sua fonte de matéria-prima pensando no futuro e na qualidade da produção das peças, como lembra umas das artesãs mais nova do grupo e que não domina o saber da extração do barro.

O barro pode ser tirado no quintal das artesãs, ou em quintal de um vizinho, de um parente ou nos lugares mais afastados do campo, distante até do núcleo habitacional do povoado. Nesse caso é transportado no lombo de bois, jumentos e em carros de mão, caminhões ou mesmo na cabeça.

Depois o barro é colocado de molho em grandes baldes de plástico e, com o tempo, ele vai passar pelo processo de transformação até chegar ao ponto ideal de argila. O processo ainda inclui um demorado e delicado processo de mexer e remexer com a delicadeza que só elas possuem. Passado o período de mexer e remexer o barro, ele é passado por uma peneira para tirar os caroços e impureza que provocam rachaduras e estragam as peças. Depois da peneira, a argila fica descansando na pedra de gesso e está pronto o trabalho. Todo este processo é cuidadosamente narrado por Dona Maria dos Santos.

(...)Essa argila a gente tira ela do campo, nós chega lá, é um buraco, e se nós quiser nós faz outro porque pode que aquele que tege a gente não se agrada, ai a gente cava com chaxo fica cavando, cavando ai aquelas primeiras camadas não presta. A gente tem que cavar até da argila boa que é pra gente trabalhar, ai essa argila nós tira, nós traz, tem vez que nós traz no caminhão, tem vez que nós traz no boi, tem vez que nós traz no carro de mão, tem vez que é na cabeça, quando chega aqui nós garra bota dentro daquele balde ali. bota lá de molho e quando passar uns dias nós fica batendo ele, remexendo ele remexendo, até no ponto que nós pudemos passar ele na peneira, depois de passar ele na peneira é que nós traz ele aqui pra pedra de gesso que ele puder ficar bom pra nós poder trabalhar (...). (moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

O processo de extração da argila segue um calendário³² cuidadosamente controlado pelas mulheres, relacionados aos períodos de verão e inverno que determinam os períodos de seca e de cheia do campo. No verão, período em que o campo está seco, as mulheres não costumam fazer reserva de matéria-prima visto que há possibilidade de extrair o barro novo a qualquer hora. Além disso, nesse período a produção é mais rápida porque facilita o processo de secagem das peças denominado pelas mulheres

³² Por volta de setembro até a segunda quinzena de outubro, elas dão uma pausa na feitura da cerâmica para se dedicarem aos festejos da padroeira e dona das terras da comunidade Santa Tereza D'Ávila. Nesse período a argila ganha outra utilidade que ultrapassa a relação com a feitura de peças.

de *tempo de enxuga*³³. Assim, as estações do ano³⁴ influenciam na produção das peças sendo o verão a época boa para produzir peças grandes. É no final do período seco, mais precisamente no mês de dezembro, que as mulheres aproveitam para estocarem bastante matéria prima, o suficiente para trabalharem no período chuvoso.

No mês de dezembro elas escolhem os lugares e fazem os barreiros e transportam ou pagam homens para transportar o barro até o centro de cerâmica local de trabalho delas. Elas enchem um tanque, em sacos e acumulam barro em tudo é quanto espaço ocioso do centro, por precaução.

No período chuvoso as peças demoram mais para secar. As mulheres se utilizam de certas estratégias para garantirem a produção durante todo o período. Além da reserva de argila elas têm todo o cuidado de produzirem peças menores que consomem menos argilas, além de reutilizarem o barro que sobra do processo de acabamento, como nos narra Ângela de Jesus.

(...)Porque no inverno sempre às vezes a gente trabalha, mas é com peça menor, e gasta menos barro e aí quando a gente vai dar o acabamento, aí tem a sobra, essa sobra sempre a gente guarda, bota dentro do balde pra reutilizar”(moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças. Entrevista realizada em julho de 2009).

As peças no inverno demoram de três a quatro dias para secar enquanto no verão leva apenas vinte e quatro horas.

» O POTE COMO SÍMBOLO DE IDENTIDADE DA COMUNIDADE DE ITAMATATIUA

Pelo fato das peças serem de criação “*espontânea*” ficaria extremamente difícil para mim, na condição de pesquisador, descrever a feitura de cada peça. Além de se tornar extremamente cansativo para o futuro leitor do meu trabalho.

O pesquisador pode e deve escolher seu recorte a partir do qual vai fazer suas interpretações, o recorte é um ato arbitrário, mas também algo extremamente necessário. No meu caso, escolhi como recorte a principal peça de cerâmica feita pela comunidade, o pote. Muito mais que uma simples peça de cerâmica, como dito anteriormente, é o símbolo da comunidade e por isso decidi escolhê-lo, na verdade foi difícil não escolhê-lo.

As ceramistas de Itamatatiua são extremamente criativas, inventam e reinventam, criam e recriam o mundo ao seu redor, retratando seu cotidiano através das peças de cerâmica; buscam na memória figuras pitorescas da comunidade para homenagear, mas a peça mais importante produzida pelas ceramistas de Itamatatiua é o pote.

³³ É o período destinado a secagem da louça depois de feita, tanto para o acabamento final ou mesmo para a queima

³⁴ Neta região não se tem as estações do ano bem definidas de forma convencional com inverno, primavera, outono e verão. Tem-se o período chuvoso que se inicia no fim do mês de dezembro até o mês de junho e o período seco que dura de julho a dezembro.

O pote é a principal peça de cerâmica feita na comunidade. É tido pelos moradores do povoado como símbolo da comunidade e reconhecido pelos moradores das comunidades vizinhas também como símbolo de Itamatatuiá.

A escolha pelo pote não foi um ato aleatório, visto que, de todas as peças produzidas pelas mulheres da comunidade, o pote nos parece bem emblemática. A identificação das pessoas da comunidade com o pote é tão forte que os moradores se juntaram e fizeram um grande pote de concreto sobre uma base de tijolos e colocaram às margens da rodovia MA-106 para identificar a entrada do povoado.

(...) Ah! Pra poder identificar aqui que aqui trabalha com pote com cerâmica, porque o pote é peça principal daqui, a gente precisa dele usa em casa, e não pode deixar ele porque ele é o principal (...) (Ângela de Jesus moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças. Entrevista realizada em julho de 2009).

Para além, o pote tem uma função imprescindível na produção da cerâmica. Aliás, o pote aparece como a peça mais importante na produção das outras peças, pois sem ele as outras peças não podem ser *queimadas*. Ou seja, se não houver a produção de potes as outras peças não podem ir ao forno para o processo de cozimento. Para poder colocar as peças no forno as mulheres precisam dos potes para formar o *lastros* do forno ou base. Essa base só pode ser feita com potes e posteriormente é que vêm as outras peças. Este processo nos é narrado por Dona Maria dos Santos.

(...) Porque se não fizer pote a gente não pode enfiar nesse forno grande. (...) porque só pode enfiar se tiver pote, porque o pote é que vai fazer o lastro. No forno bota as camadas de pote primeiro pra poder botar essas peças miúdas – então se não tiver os potes ele não é enfiado nesse forno aí e mesmo no forninho também – porque tem que ter o pote (...) (moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

Durante mais de um século o pote foi a principal peça produzida no fundo das casas. Para as ceramistas mais experientes o pote é a primeira peça que deve se aprender a fazer ou ensinar a fazer, dado sua importância para o processo de produção das outras peças. Ele é o saber mais disseminado, como afirma Dona Neide de Jesus: *todo mundo sabe fazer pote, agora todo mundo não sabe fazer aguidal, bilha, moringa, panela, travessa só o pote que todo mundo sabe fazer*.

Para se produzir uma peça de cerâmica como o pote são utilizados alguns materiais. A *pedra de gesso* que serve para descansar o *barro* até ficar no ponto de argila; a *linha de nylon* que serve para cortar a argila e verificar se ela não contém bolhas de ar ou caroços que podem provocar fissuras e estragar as peças; a *areia*, colhida na própria comunidade, que é adicionada a argila para dar liga ou ponto de argila; o *ferrinho de cortar*, instru-

mento que pode ser feito de facas usadas ou pedaços de ferro e é utilizado para retirar o excesso de argila das peças; *cuiupéua*, principal instrumento utilizado pelas mulheres, é feito de *cuia*, de formato curvo, o que facilita no designer da peça e é produzido pelas próprias mulheres. Embora não tenha um formato padrão, mede aproximadamente 15cm x 5cm; a *Pedra* é utilizada para dar a primeira alisada e o primeiro brilho ou *bur-rir*; a *lixa*, usada nas peças prontas depois de secas para corrigir algumas imperfeições que ficam na superfície da peça e por último o *escovão* para dar brilho as peças.

Na fabricação é utilizado ainda o *charmote* que são os restos das cerâmicas que quebram no período da queima. As peças quebradas são socadas no pilão e depois peneiradas. Este pó é misturado à argila para dar consistência à massa. O *charmote*, em via de regra, é usado em peças que vão ao fogo, como travessas e painéis, pois o uso do *charmote* aumenta a resistência ao calor; o *taquipé*, que tem a mesma função do *charmote*, é retirado da casca de madeira típica da região. As mulheres retiram a casca da árvore nas matas, colocam para secar, depois queimam e usam as cinzas também na argila. Hoje o *charmote* é mais utilizado do que o *taquipé*, devido a preocupação das mulheres com a preservação do meio ambiente e com o máximo de aproveitamento da argila.

» FAZENDO UM POTE.

Para se fazer um pote ou qualquer outra peça, elas primeiro separam uma bola de argila, mistura com a areia, o *charmote* e o *taquipé* e vai misturando. Após a mistura começa a bater essa mistura em cima de uma estrutura de concreto denominada de bancada por cinco a dez minutos. No caso do pote, esse trabalho é feito em cima de uma tábua, sempre com o cuidado de estar passando a linha para verificar se dentro da bola de barro não se formaram bolhas de ar ou se restaram caroços que possam causar fissuras nas peças.

Com a argila no ponto elas fazem algumas *tiras* ou serpentinas; se postam agachadas ou *aboizadas*³⁵ e vão armando, ou seja, colocando tira em forma de círculo, uma sobre as outras, sempre *arrudiando* ou dando voltas sobre a peça com o auxílio da *cuiupéua* e do *ferinho de cortar* até chegar ao tamanho desejado. O pote, nessa etapa tem um formato fino e longo, muito parecido com um jarro e nesse momento é colocado em local pré-determinado e vão repetindo o processo até chegar a quantidade de peças que elas desejam fazer no dia. Quando elas chegam à quantidade desejada elas dispõem ou espalham os futuros potes e vão *plantar*, ou seja, fazer o acabamento como colar a *boca*, alisar e dá o bojo. Elas cuidadosamente vão arrumando e dando o formato ao pote, como explanado no excerto abaixo:

(...) Boto eles espalhados e vou rodar pra plantar o pote – bota boca, alisar direitinho da o bojo – porque ele magrinho pra da o bojo fazer a barriga é com a *cuiupéua* com uma mão do lado de fora e a outra do lado de

³⁵ Termo cunhando pela artesã Neide de Jesus

dentro, todo pressionando para ficar só de um jeito do lado de dentro. Aí depois raspa tudinho e quando tiver bom de passar a pedra a gente sabe já ta bom de burrir (...) (Neide de Jesus moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

Passado esse processo, a peça é colocada para secar. A próxima etapa é de acabamento que inclui a lixa e a pedra para *burrir* ou alisar e, por último, o uso do escovão para dar o brilho nas peças que retorna para a secagem. A peça está pronta para ser enfeitado ou queimado.

A parte de enfeitar é de responsabilidade das mulheres mais experientes. Elas vão arrumando as peças no forno a lenha³⁶, sempre seguindo uma ordem: primeiro são colocados os potes para fazer o lastro ou o forro e depois arrumam as outras peças. A queima dura 24 horas e são necessárias 72 horas para que as peças esfriem. A fala de Joti de Jesus, responsável pela queima da cerâmica, demonstra essa etapa:

(...) É preciso levar o fogo devagar porque se aperrear muito, tem os horários da gente levantar fogo (...) passa a noite esquentando ele o dia um bocadinho, vai alevantar fogo de 3 horas em diante pra queimar, aí vai aumentando o fogo aí a louça vai apurando até ela chegar no ponto de brochar fogo até ela sair nas bocas, aí sai labaredas pra todo lado – aqueles cacos que estão branco preto fica uma brasa (...) (morador da comunidade responsável pela queima das louças).

Entre as mulheres que fazem cerâmicas não há grande superstição com relação à feitura das mesmas. Elas **não** precisam fazer abstinência sexual ou coisa deste tipo como Pritachard (2004) mostra entre os Azande. Elas tomam algumas precauções como não pegar em barro quando estão no *seu período*³⁷, isso porque a frieza faria mal a elas. Este fato não interfere na eventual produção das peças, como quebra ou coisa parecida, o que mostraria alguma relação direta e provoca prejuízo. Entretanto, obedecem ao calendário lunar, não queimando as *louças* no período da lua cheia e de quarto minguante.

(...) Dia de lua não é bom dia, de quarto não é bom – quebra muito. A gente tem que saber quando é dia de lua quando é dia de quarto pra não assar senão o prejuízo é grande (...). (Neide de Jesus moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças. Entrevista realizada em julho de 2009).

³⁶ O forno é uma estrutura arredondada feito de tijolo com mais ou menos dois metros e meio de altura com um raio de quatro metros. Tem uma boca arredondada de aproximadamente 80 centímetros e um pequeno suspiro na parte superior que mede 20 centímetros. O forno fica localizado nas partes do fundo do centro

³⁷ Período significa que elas estão no seu período menstrual.

Fazer a queima nesse período provoca muitos prejuízos como a quebra de grande quantidade de peças. Elas estão sempre atentas para as fases da lua, como mostra a passagem a seguir:

(...) Às vezes tem ver também quando que é o dia de lua (...) no caso assim se a pessoa meteu ontem no forno pra fazer uma queima, e hoje for dia de lua pode ver que vai quebrar é muito. Não pode meter dia de lua, tem que ser dois dias depois de lua (...) eu acho porque a lua é muito forte, ai estraga muito, ai a gente tem que deixar passar o período da lua pra gente poder botar a louça no forno. Porque às vezes a gente tem que ter muita ciência porque se não a gente tem muito prejuízo (...). (Maria dos Santos moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009).

Apesar de as mulheres trabalharem de forma coletiva e terem um centro de produção, a produção é individual. Na hora da venda as peças são separadas e a renda é revertida para as respectivas donas das peças, mesmo quando a associação detém um contrato de produção. As peças são colocadas no forno todas juntas sem separação, depois de pronta, cada mulher reconhece as suas, mesmo que sejam o mesmo tipo de peça, como potes e panelas.

Elas não fazem uma peça igual à outra. Entre elas não há plágio, cópia ou coisa parecida. Isto pode ser constatado em virtude da facilidade que as mulheres possuem em reconhecer as suas e das outras companheiras, não só quando retiram do forno. Em qualquer lugar do mundo, onde elas colocaram os olhos em uma das peças, reconhecem e sabem quem a fez.

(...) Aonde chego eu reconheço, e sei quem fez - olha peça de todo mundo eu conheço. Se eu ir daqui para o rio de Janeiro eu sei se tiver uma peça de Luisa eu sei - hô essa peça e de Luisa - se tiver uma de Canuta eu digo - Essa peça é de Canuta gente não marca as peças no olhar que a gente olha a gente conhece é a gente conhece tudinho na hora de assar é misturado tudinho, vai pro forno tudo misturado ai quando sai a gente sabe! Por exemplo, se tem peça lá mais se tu não tiver na desenformação a gente sabe ó essa peça aqui é de fulano, esta de sicrano a gente separa tudinho (...). (Neide de Jesus moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

A passagem acima mostra bem a relação de intimidade existente entre as mulheres e sua criação. Mesmo em meio a um grupo que detém um saber coletivo ele não é homogêneo, cada uma tem o seu jeito próprio de fazer suas peças. Esse fazer tradicional que é de domínio coletivo tem muito da capacidade e do talento individual de cada mulher. Estas particularidades se refletem no modo particular de produzir sua arte. Não há uma peça igual à outra. A dinâmica dessas mulheres não obedece à dinâmica da fábrica e

muito menos de uma idéia de cadeia de produção que prima pela repetição do processo e da fabricação em série das peças.

A relação das mulheres com suas peças ultrapassam as fronteiras da comunidade. Elas parecem ter o controle de onde as peças estão. Quando se trata de uma peça que retrata alguém da comunidade esse controle parece mais rígido.

As mulheres também usam as peças rememorar o passado e homenagear algumas pessoas da comunidade retratando seu cotidiano com base principalmente na memória coletiva do grupo.

(...) Porque Neusa, mãe de Juvêncio e Bió né, João Barbosa tinha uma tribuna ali e Natividade, a mulher dele, gostava de mandar ela fazer louça. Eu me lembro de Juvêncio sentado, ela sentada lá pela tribuna fazendo louça e Juvêncio por debaixo do braço dela mamando e ela nuinha da cintura pra riba fazendo louça (..) Raimundinha aqui eu me lembro que ela vindo da roça buchuda com um pote na cabeça e um piqueno escanchado na cintura (Heloisa de Jesus, moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

As situações retratadas envolvem casos pitorescos ou pessoas muito queridas na comunidade, ou mesmo algumas pessoas que se destacam por sua liderança ou seu envolvimento nos ritos da comunidade, como as Caixeiras³⁸ de Santa Tereza, ou ainda se remetem àquelas que dominavam o saber da cerâmica e que permanecem na memória coletiva da comunidade.

A cerâmica de Itamatatuiua é feita com algo mais que argila. As mulheres colocam uma grande porção de amor, de carinho naquilo que produzem. Elas não vendem apenas cerâmicas, mas disseminam em suas peças a identidade de sua gente; é um elemento de resistência, de auto-afirmação e de fortalecimento da sua identidade, como demonstra a passagem a seguir;

(...) tinha eu fazendo louça com os meninos arredor da tabinha com um monte de tira essa foi pra São Paulo (...) Ah! a gente faz aquele que a gente se lembra. A gente vai se lembrando – Eu tenho duas que já vendi. A gente vai fazendo eles vão comprando (...) a gente só bota o nome – Neusa fazedera de cerâmica– (...) eu fiz Raimunda Preta partijando ai eu armei a boneca, ela aqui buchudona e a outra sacudindo aqui Raimunda Preta sacudindo o bucho da outra – a mulher levou pro Rio; Lá no Banco do Brasil tem Chica Pimenta em Alcântara que ver quando tu ir lá repara – tem nhá Andresa no SEBRAE em São Luis(...) (Maria de Lourdes, moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

³⁸ As caixeiras é a denominação dada às mulheres responsáveis por tocarem caixas nos rituais religiosos de Santa Tereza.

As *louças* para as mulheres de Itamatatiua significam muito mais que simples peças com mero interesse comercial. As peças levam uma forte dose de simbolismo, sentimento, paixão. É uma relação que está muito além do que conseguimos entender. Elas se preocupam com as peças, com o local para onde são comercializadas; elas têm orgulho de saber que sua arte está nos diferentes cantos do mundo, ocupando os diferentes espaços; elas, de certa forma, conseguem ter o controle de sua arte, visto que reconhecem em qualquer lugar do mundo suas peças, qualquer uma como se fossem peritas da sua própria arte, sabe se a peça saiu ou não de Itamatatiua e das mãos e cabeça de quem saiu, existe uma relação muito estreita de intimidade entre as peças e as mulheres que as produz.

» TRABALHO DE HOMEM

O que chamamos aqui de trabalho de homem serve especificamente para fazer distinção e chamar a atenção para a diferença que há do uso de um saber, o da feitura de cerâmica, na comunidade de Itamatatiua entre homens e mulheres. A diferença pode até passar despercebida. Aliás, via de regra, essa diferença passa despercebida à maioria das pessoas que conhecem o povoado de Itamatatiua, muitas nem chegam a perceber se há homens que dominam o saber da feitura de cerâmica na comunidade.

É como se fosse auto-evidente que este saber local seja de domínio coletivo de um grupo específico de mulheres e que elas o reproduzem socialmente dentro do grupo – as peças de cerâmica feitas pelas mulheres do povoado fazem tanto sucesso que forjou a idéia de cerâmica como sendo sinônimo de trabalho feminino. Mas não é bem assim. O saber coletivo sobre a feitura da cerâmica inclui também os homens que dominam o saber específico da feitura de cerâmica destinada a construção civil

O prestígio da cerâmica de construção de Itamatatiua feita de forma artesanal começa a ruir quando, a partir da década de 1990, a cerâmica industrializada passa a ter uma rentabilidade maior e preço mais acessível. Grande parte dos moradores prefere a cerâmica industrializada para construir suas casas

Atualmente, existe uma única olaria na comunidade de propriedade do senhor José Elias. Da mesma forma como ocorre na fabricação das *louças*, a reprodução social do saber se dá no seio das relações sociais, dentro da própria casa ou das relações de parentesco nos grupos familiares, de compadrio, ou na relação própria de trabalho. No caso do Sr. José Elias, ele começou auxiliando o pai e o saber foi repassado no cotidiano: *faz muito tempo (...) aprendi com papai eu faço desde da idade de dez anos eu comecei a lancear pra papai* (morador da comunidade que trabalha na feitura de cerâmica para a construção. Entrevista realizada em julho de 2009)

José Elias divide seu tempo entre a olaria e a roça. Na olaria se dedica a produção de telhas e tijolos sob encomenda que é vendido para povoados vizinhos. Mesmo com a dificuldade na comercialização, a produção na olaria não para, devido encomendas de moradores de povoados vizinhos. O oleiro divide suas tarefas na olaria com dois empregados que, juntos, produzem cerca de quinhentas telhas e duzentos e cinquenta tijolos por dia.

No caso da cerâmica para construção houve um desmembramento das olarias centrais que eram de controle da ordem religiosa para proliferação de pequenas olarias próxima as unidades familiares ou ao campo e obedece a outra dinâmica de trabalho.

A produção da cerâmica para construção possui pouca similitude com a produção de louça feita pelas mulheres. O que os aproxima é o processo de extração de argila no campo e o saber sobre o barro adequado.

(...) Eu já sei o barro quando é próprio mesmo pro material. Entretanto, as similitudes param por aí. O oleiro começa a aproveitar a partir da segunda camada enquanto as artesãs usam a quarta. A gente tira lá fora no campo, tira a camada de cima e o barro é o da segunda camada (...) pega no campo no carro de mão, bota na olaria, molha e pisa, deixa amolecer aí. (morador da comunidade que trabalha na feitura de cerâmica para construção. Entrevista realizada em julho de 2009).

O processo da preparação da argila por parte do oleiro parece menos elaborado do que da artesã. Tudo é feito artesanalmente. Ele traz o barro do campo no carro de mão, coloca em um buraco feito dentro da dependência da olaria, molha e em seguida pisa³⁹ e deixa descansando. O ponto para a feitura de telhas e tijolos é dado no pé, pisando e amassando o barro.

Para feitura de telha ele utiliza basicamente alguns instrumentos como a *tisna*⁴⁰, a *calha*⁴¹, a *grade*⁴², a *bancada* e o *riscador*⁴³. Primeiro o *riscador* coloca areia para evitar que a argila grude na bancada, coloca a grade depois a argila. Em seguida mergulha as mãos na *tisna* e alisa cuidadosamente passando as mãos sobre a argila até retirar todos os excessos e deixar bem lisa. Terminado esse processo o *lanceador* se aproxima com a *calha* e o *riscador* para separar a argila da grade e colocar sobre a *calha*. O *lanceador* leva cuidadosamente a telha e coloca no *lastro*⁴⁴ para secar.

³⁹ O ponto na argila, ou o processo de deixar a argila pronta para a feitura, tradicionalmente foi feito com os pés pisando até dar o ponto. Esse processo é utilizado na construção de casas de taipa. Era também utilizado na produção de louças pelas mulheres que abandonaram essa prática com a chegada do Centro que introduziu algumas técnicas, sendo uma delas a substituição da pisada pela peneira.

⁴⁰ A *tisna* é um tipo de tanque feito de bujão ou galão de plástico cortado ao meio usado como reservatório de água e fica do lado da bancada.

⁴¹ Instrumento côncavo feito todo em madeira que mede mais ou menos 50 centímetros de comprimento.

⁴² É um retângulo feito de madeira que tem no máximo dois centímetros de espessura e onde se coloca a argila.

⁴³ O *riscador* é um ferro pequeno e cortante usado para riscar ou descolar a argila das bordas da grade. Nas olarias quem utiliza o objeto também é chamado de *riscador*.

⁴⁴ Como é denominado o piso da olaria onde os homens colocam a telha e tijolo para secar antes de lavar ao forno para assar.

(...) Pra telha tem o lanceador. Um só risca – o lanceador toma conta da calha, o riscador toma conta da grade; o lanceador coloca no lastro e volta para receber do riscador (...). (morador da comunidade que trabalha na feitura de cerâmica para construção. Entrevista realizada em julho de 2009)

Para produzir o tijolo é usado uma *forma* feita de tábua com aproximadamente 7cm por 15cm, com dois furos no meio onde se coloca o *gafo* feito também de madeira. O processo de feitura do tijolo é bastante rápido: coloca-se areia para evitar que a argila grude na bancada, depois mergulha-se na *tisna* para manter a argila molhada, logo após coloca-se o *gafo* e vai dando o acabamento com as mãos, alisando até eliminar os excessos. Ao terminar esse procedimento leva-se a forma até o *lastro*, retira-se o *gafo* e puxa cuidadosamente a forma. O tijolo está pronto para secar.

No verão, o tijolo leva quatro dias para secar e no inverno, dez. Após a secagem, a cerâmica está no ponto de ir para a *caera*⁴⁵. O tempo que leva para assar é a metade do tempo gasto nas cerâmicas feitas pelas mulheres, doze horas. Nesse processo o tijolo tem função similar com a do pote, pois ele é usado para fazer o lastro da *caera*. As telhas só vão para o formo junto com os tijolos.

O oleiro não depende do calendário lunar para colocar a cerâmica para assar, com fazem as mulheres ceramistas. Não seguem nenhum ritual ou costumes, como o de abstinência sexual ou relação entre a quebra da cerâmica e outros acontecimentos.

A estrutura das olarias consiste em barracão feito de madeira e coberto de palha da palmeira de babaçu. Há uma relativa divisão do trabalho entre o *pisador de barro*, o *lanceador* e o *riscador*, no caso da produção de telhas, e do *pisador de barro*, o *fazedor de tijolos* e o *lanceador* na feitura dos tijolos. Sendo de controle privado individual ou de produção familiar, já aparecem algumas figuras ligadas ao trabalho mais formal⁴⁶ que extrapolam a esfera do círculo de relações familiares, como o contratado ou empregado, ou mesmo o ajudante, o que difere muito das relações de trabalho desenvolvida pelas mulheres para a feitura de cerâmica.

Portanto, o trabalho dos homens com a cerâmica resulta em outra dinâmica quando comparado ao trabalho das mulheres. No domínio de um saber coletivo há uma idéia tácita de divisão da produção das peças entre gêneros, com o domínio específico das mulheres sobre a produção denominada nos códigos lingüísticos locais de *louças* e peças decorativas e ao cargo dos homens ficou o domínio da produção de cerâmica de construção.

⁴⁵ A *caera* é um tipo de forno. Tem cerca de um metro e oitenta de altura, dois de comprimento e metro e meio de largura; é retangular com boca de 80 por 80 centímetro. A grande diferença dele para o outro forno, além do formato e do fato de não ter grelhas, está na cobertura. A *caera* é coberta com eira, um tipo celeiro suspenso usado para secar grãos, de cobertura móvel que era deslocada de acordo com as mudanças no tempo (sol e chuva) e mesmo noite e dia.

⁴⁶ A idéia de trabalho neste contexto deve ser relativizada, visto que essas relações de trabalho não são travadas no âmbito da legislação trabalhista brasileira e sim em acordos ou contratos que seguem uma dinâmica própria, sendo estabelecidos de comum acordo entre as duas partes.

Foi esta forma diferenciada de relacionamento entre homens e mulheres, na feitura de peças de cerâmicas, que nos guiou na construção e no desenvolvimento da idéia de diferença no domínio de um saber coletivo ou em uma especificidade na manipulação das técnicas e do estabelecimento de uma tradição, que opõe homens e mulheres na feitura das peças de cerâmica.

≈ A CERÂMICA NO ESPAÇO DOMÉSTICO

A comunidade de Itamatatuiua ao longo de sua história desenvolveu uma relação estreita com a cerâmica. As peças de cerâmicas estão presentes no espaço doméstico de todos os moradores da comunidade, em festividades, reuniões e rituais religiosos. Ou seja, está presente tanto nos espaços públicos, quanto privados.

No espaço doméstico facilmente pode-se perceber a presença das peças de cerâmica. As peças feitas pelas mulheres, via de regra, eram para suprir necessidades domésticas diárias e/ou decorar esses espaços. Em princípio, a maioria das peças era feita para atender as necessidades das casas das artesãs e das pessoas do povoado, isto explicaria a própria designação do nome *louças* dado às peças produzidas.

Visitando as casas do povoado fica mais fácil de entender essa relação da feitura das peças com as necessidades do uso. Não há uma só casa em Itamatatuiua que não tenha pelo menos uma peça de cerâmica. Existe uma ligação estreita entre os moradores da comunidade e as cerâmicas, visto que mesmo aquele que não detém o saber do fazer certamente detém o de uso.

Atualmente, as peças de cerâmicas vêm travando com os utensílios plásticos uma disputa no espaço doméstico que até duas décadas atrás era de domínio exclusivo da cerâmica, como lembra a artesã Neide de Jesus: *Agora depois desses práticos da água encanada ai é que ficou assim essa louca era uma fonte de renda*, (moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças. Entrevista realizada em julho de 2009)

Entretanto, com o avanço do plástico se propõe uma alternativa para as peças de cerâmicas no cotidiano dos moradores. As mulheres passam a dinamizar a produção com a diversificação das peças enfocando a produção de objetos decorativos como bonecas, porta objetos, dentre outros.

Pode-se perceber que a competitividade do plástico, ao contrário do que se poderia pensar, não vem acabar com a produção da cerâmica. O plástico acaba por aumentar a valorização das peças de cerâmica e o trabalho das mulheres. Essa valorização vem das relações sociais que o grupo desenvolveu com pessoas, grupos e organizações estranhas à maior parte da comunidade. Essa valorização externa não é sem razão, pois as mulheres começam agregar valores e fatores particulares às suas peças que colidem com o uso de objeto feito plásticos, bem como agregar valores ecológicos, sendo a matéria prima retirada de modo sustentável e com o cuidado de preservação do campo e da natureza. Quando uma peça de cerâmica quebra, ela pode ser reutilizada causando menos impacto ao meio ambiente, enquanto o plástico causa grandes danos ao meio ambiente, pelo tempo de decomposição.

As peças estão presentes também em outros espaços e com diferentes usos: jarros da igreja, decoração dos espaços de reuniões da comunidade. Na festa destinada à Santa, os potes, bilhas e aguidás são usados na hora do preparo do banho⁴⁷ de Santa Tereza; o aguidal é usado para temperar e guardar comida e bolos e os jarros para ornamentar a mesa. O aguidal também é muito usado nos ritos das casas de religião de matriz africana.

As mulheres, estrategicamente, usam a relação de gênero, ou seja, sua condição de mulher negra de comunidade quilombola que dominam um saber secular para agregar valor a suas peças, assim como suas histórias pessoais de luta e a história da comunidade.

Encontramos facilmente a cerâmica envolvida nos mais diferentes usos no espaço doméstico qual seja: os potes para guardar água ou busca no chora⁴⁸, aguidais para fazer juçara ou temperar comida, panelas, travessas ou jarros na decoração. Não há uma casa em Itamatatua que não ponha o olhar em uma peça de cerâmica.

≈ CERÂMICA E OS PROJETOS GOVERNAMENTAIS

Durante muito tempo o que ditou a produção dos tipos de peças cerâmicas foi mais uma questão de necessidade de uso doméstico ou pessoal das mulheres ceramistas ou das pessoas do povoado de Itamatatua e dos povoados vizinho do que uma questão puramente econômica com o objetivo de atender um mercado dentro da dinâmica do capitalismo.

A inserção da cerâmica de Itamatatua na dinâmica dos projetos governamentais ocorre por reivindicação das mulheres e é implantado pelo governo do Estado do Maranhão o Centro de Produção de Cerâmica de Itamatatua, entre 2004 e 2005, e o estabelecimento de relações com o SEBRAE. O Centro veio através da criação de um instrumento associativo criado pelas mulheres ceramista: a Associação de Mulheres de Itamatatua⁴⁹ que é a principal entidade responsável pela interlocução com as agências governamentais.

Com o centro de produção a feitura de cerâmica toma uma nova dinâmica, visto que toda produção que era feita nos fundos das casas passa agora a se concentrar em um único local. A construção do centro e a entrada em cena de agências governamentais⁵⁰ acaba por influenciar no processo de feitura na comunidade, assim como facilita a reprodução social ou transmissão do saber, visto que todas as mulheres que dominam a feitura estão agora reunidas em um único local, o que facilita o aprendizado principalmente para as mais novas.

As mudanças se deram principalmente no que se refere ao processo de preparação da argila com a introdução de alguns equipamentos para auxiliar o processo de preparação como o balde para colocar o barro de molho, a peneira com objetivo de passar o barro evi-

⁴⁷ O banho de Santa Tereza é preparado com essências naturais e são feitos em recipientes cerâmicos no período da festa em sua homenagem.

⁴⁸ É um pequeno poço de aproximadamente meio metro de profundidade, onde teria sido encontrada a imagem de Santa Tereza.

⁴⁹ Associação de Mulheres de Itamatatua tem no seu corpo de associados tanto mulheres como homens.

⁵⁰ O nosso trabalho não tem como objetivo fazer uma análise aprofundada do papel das agências ou mesmo analisar sua interferência de modo específico.

tando assim que a pequenos objetos que venham provocar danos às peças. Além do balde e da peneira foram introduzidos também alguns instrumento para melhorar o acabamento das peças, como a lixa e o escovão.

(...) Às vezes, eles dizem que o SEBRAE tá acabando com a cultura daqui, mas só que a gente vê também é que melhorou também as peças (...) de primeiro a gente ia buscar o barro no campo, vinha, só botava aí no canto, molhava, aí colocava areia no chão, botava o barro e ia pisar. Tudo era a pé e agora não tem mais um tratamento melhor porque agora sai raiz, sai pedra, tudo sai quando a gente passa na peneira (...). (Ângela de Jesus, moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

Mas a grande mudança percebida por mim foi no processo de comercialização das peças produzidas pelas mulheres nas principais feiras de artesanato do país.

(,,) A gente vende nas feiras que tem todo ano, quando não é em Brasília é no Rio: a feira da agricultura familiar. Com o SEBRAE só o que melhorou foi o acabamento porque de primeiro a gente não passava a lixa e o escovão era somente a pedra (...). (Ângela de Jesus, moradora da comunidade que trabalha na feitura de louças. Entrevista realizada em julho de 2009)

A inserção das mulheres nas feiras em algumas cidades do país trouxe uma nova dinâmica ao grupo, além de reanimar a feitura de louças na comunidade. Para além, motivou as mulheres do povoado a se organizarem e fortalecer suas identidades de “fazendeiras de louça quilombola do Itamatatua”.

(...) Ajudou a organização e a gente ficou reconhecida, a gente desenvolveu muito que, quando chegava uma gente, a gente tinha até medo de comparece – ajudou muito, mas agora eu não tenho mais vergonha assim de encarar eu tenho é muito..., ele tá aí conversando, eu também tô conversando. (Neide de Jesus moradora que trabalha na feitura de louça. Entrevista realizada em julho de 2009)

As relações entre as agências governamentais e o grupo de mulheres que usam o centro como espaço para a feitura de suas louças ainda está em construção, com todas as contradições e conflitos⁵¹ normais de uma relação de opostos ou de realidades distintas, visto que os

⁵¹ Usamos a definição de conflito na perspectiva trazida por Simmel (1983 p. 122) O conflito está assim destinado a resolver dualismo divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através de aniquilação de uma das partes conflitante.

projetos têm como objetivo inserir a produção das artesãs de Itamatatua em uma dinâmica de mercado com a produção em ritmo acelerado e um padrão das peças que visem atender o mercado de acordo com a dinâmica na qual as agências estão envolvidas.

O principal ponto de discordância ou conflito que pude perceber entre o grupo de mulheres e uma agência que atua na comunidade foi na insistência para uma padronização das peças por parte da agência e a pronta recusa por partes das mulheres.

A crítica por parte de agências com relação a uma eventual falta de padrão das peças revela que as mulheres possuem preocupações e interesses sobre a feitura das louças diferentes das agências. Estas atuam mais numa perspectiva de atender ao mercado, através de uma produção específica, padronizada e com finalidade puramente comercial, sem maiores preocupação em incorporar os elementos de representação do próprio grupo. Enquanto para o grupo, o que motiva a feitura das peças não é um mero comércio do exótico, mas sim remeter para idéia de reinvenção de um “passado”, de tradição, de identidade e resistências.

As louças são expressões da comunidade. Cada peça que vai para as feiras ou que é vendida tem uma história; leva consigo sentimentos. Quem faz a peça de cerâmica coloca uma forte carga simbólica que está fora do entendimento de quem não domina este saber. O significado de uma peça de louça só quem produziu é capaz de saber.

O que não se pode negar é a utilidade do centro e sua importância na reprodução social do saber e do fortalecimento da identidade. O contato das mulheres possibilitou a ampliação de mercado para as peças e das relações sociais das artesãs.

Artesãs que atualmente utilizam o centro como local de trabalho e local onde as peças são comercializadas:

Nomes	Como são conhecidas	Tempo que dedicam a feitura de louças	Feiras onde as peças são vendidas
Domingas de Jesus e Jesus	Dudu	Regularmente	Brasília São Paulo Belo Horizonte Recife Rio de Janeiro Fortaleza São Luis
Neide de Jesus	Neide	Regularmente	
Maria de Lourdes de Jesus	Pirixi ou Pixixi	Regularmente	
Heloisa Inês de Jesus	Luisa	Regularmente	
Nazaré de Jesus	Nazaré	Regularmente	
Maria dos Santos Costas	Maria dos Santos	Regularmente	
Canuta Sebastiana dos Santos	Canuta	Regularmente	
Cecília Carvalho de Jesus	SESI	Regularmente	

Ângela Cristina de Jesus	Anjinha	Regularmente	
Cleonise de Jesus	Cleonise	Regularmente	
Denise de Jesus de Jesus	Denise	Esporadicamente	
Eduarda Morais	Duca	Esporadicamente	
Carlíane Costa	Carlíane	Esporadicamente	
Ana Rita	Ana	Esporadicamente	

≈ ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Conforme explicitiei no início deste ensaio, a produção das *louças* se constitui em uma atividade que articula diferentes planos sociais das famílias de Itamatatiua, além de se constituir em possibilidade de interação com o exterior. Nesse sentido é possível entender diferentes aspectos da comunidade de Itamatatiua a partir de observações sobre essa técnica, que poderíamos chamar de tecnologia social, no sentido de articular os aspectos econômicos, sociais e rituais da comunidade (MARTINS: 2008).

Conforme explicitiei, há uma estreita relação entre o universo feminino e a feitura da cerâmica. Os próprios espaços sociais de feitura das peças são espaços femininos, como os *quintais*. As mulheres de Itamatatiua expressam a partir do saber da feitura de *louças*. As peças acabam se tornando também uma representação coletiva da visão de mundo de todo o grupo a partir de elementos próprios, que levam a uma identificação coletiva e que expressa a percepção dos seus mundos. Esse saber local nem sempre é considerado por agentes sociais de fora do povoado, o que pode gerar conflitos em relação à função social do trabalho com a cerâmica e do seu significado.

O sentido da produção orienta-se pelo uso doméstico e não necessariamente comercial. Isso não significa que as famílias não possam vender a produção. Entretanto, a orientação do que produzir e como produzir deve passar por esse saber, domínio das famílias, e não ser importado por exigências do mercado. A visão das famílias difere daquela das agências, de pessoas de fora, grupos ou órgãos que de certa forma insistem por uma padronização das peças de cerâmicas. As mulheres têm o domínio exclusivo do saber e da produção, o que não deixa de ser uma particularidade importante e que não deve ser desprezada ou modificada externamente. É o mercado que precisa se adequar a esse saber local.

Apesar de ser uma atividade ancestral ligada ao saber feminino, o símbolo identitário que a cerâmica representa é mais amplo, envolvendo um sentimento coletivo de pertencimento.

Quando se trata desse sentimento de pertença, pouco importa a comunidade quem individualmente domina a técnica, se homens ou mulheres, se uma determinada família em detrimento de outras. Importa o sentimento coletivo que leva a identificação de Itamatatiua

como terra da cerâmica, representada, inclusive, por um pote localizado na entrada da comunidade.

Para as pessoas de Itamatatiua o que está em jogo na feitura da *louça* é todo um sistema de significação que é traduzido a público a partir desses símbolos. Toda a comunidade tem uma relação com as peças, que perpassa os diferentes planos sociais.

Essa relação entre moradores de Itamatatiua e a feitura de *louça* foi sendo construída ao longo do tempo e se fortaleceu a ponto de permear toda a comunidade que tomou esse saber como parte da sua identidade. Em determinadas situações sociais e em diferentes contextos as pessoas do povoado se auto-identificam como sendo *do lugar* de onde se faz *louças* ou cerâmicas ou mesmo local onde se faz pote.

Para além, o que vai dar esse tom identitário são os usos das *louças* nos diferentes espaços sociais e atividades culturais ou religiosas do território. Atividades estas que são essenciais na construção da identidade coletiva da comunidade e na capacidade de resistência a antagonistas que intrusam o território e objetivam usurpá-lo.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Quilombos: sematologia face as novas identidades**. In: Projeto Vida de Negro, FRECHAL Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis: SMDDH/CCN-PVN, 1996. p. 11-19
- _____. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006
- _____. **Ideologia da Decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. Rio de Janeiro: Editora Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 316
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle das Impressões em uma aldeia do Himalaia. In **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, p 123-175.
- BOURDIEU, Pierre. (org.) **A Miséria do Mundo**, 5ª Edição Petrópolis: Vozes, 2003
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.
- _____. **O Saber Local: Novos ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- LAPLANTINE, François. **A descrição Etnográfica**: São Paulo: Terceira Margem 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e da Melanésia**, São Paulo, Editora Abril 1976
- MARTINS, Cynthia Carvalho. **Campo Intelectual e Gestão da Economia do Babaçu: estudos científicos às práticas tradicionais das quebradeiras de coco babaçu** (Tese apre-

sentada ao programa de pós-graduação em antropologia social da Universidade Federal Fluminense PPGAS – UFF, para obtenção de grau de doutora). Niterói: 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**, Cosac e Naify, São Paulo: 2003

PACHECO, (Dom)Felipe Conduru, **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luis: Departamento de Cultura do Estado do Maranhão, 1968.

PRADO, Regina de Paula Santos. **Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa**: São Luis: EDUFMA, 2007.292 p.

PRICHARD, Evans, E. E. **A noção de bruxaria como explicação de infortúnios**. In: **Bruxaria, oráculos e Magia: entre os Azandes**. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004

SÁ, Laís Mourão. **O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense**. São Luis: EDUFMA, 2007. 202p.

Simmel, G., **A natureza sociológica do conflito**, in Moraes Filho, Evaristo (org.), *Simmel*, SãoPaulo: Ática, 1983.

» FONTES ORAIS: RELAÇÃO DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

JESUS, Zuleide de Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em novembro de 2007

JESUS, Tereza de. Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em novembro de 2007

JESUS, Neide de Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

JESUS, Heloisa Inês de Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

JESUS, Maria de Lourdes Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

JESUS, Ângela Cristina de Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

COSTA, Maria dos Santos Moradora da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

JESUS, Jotí Morador da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

JESUS, José Elias Morador da comunidade de Itamatatitua. Entrevista concedida a Davi Pereira Junior em Julho de 2009

REFLEXÕES SOBRE OS QUILOMBOS E AS MOBILIZAÇÕES NO MARANHÃO

*Raimundo Maurício Matos Paixão*⁵²

No Maranhão, há comunidades quilombolas que têm suas origens vinculadas à flutuação dos preços do açúcar e do algodão no mercado externo, que ocorreu por volta da segunda metade do século XIX. Essas flutuações abalaram profundamente os mecanismos de repressão da força de trabalho escrava. Muitos proprietários endividados foram obrigados a vender seus escravos e abandonar suas terras. Tal situação possibilitou às famílias de escravos e ex-escravos se apropriarem de terras incultas e abandonadas, com preços declinantes (CCN/SMDDH: 1996, p. 26).

Em algumas situações essas comunidades, com sistema de uso comum da terra, constituem-se numa base fixa de uso coletivo considerado comum, essencial e inalienável, onde o convívio social é norteado por determinados princípios, onde os laços de consangüinidade e compadrio têm relevância com cumprimento de ritos recebidos dos antepassados. As formalidades não recaem necessariamente sobre os indivíduos, sendo que a família combina fortemente com os interesses coletivos e se põe acima de muitas exigências sociais. A utilização de práticas de endogamia e outros fatores que reforçam o parentesco, quer seja por consangüinidade, ou por afinidade, são responsáveis pela indivisibilidade do patrimônio dessas unidades sociais.

O controle do território é exercido de forma a combinar formas de apropriação privada e coletiva de meios de produção conjuntamente (Almeida apud CCN/SMDH: 2002, p. 40). O individualizado é o produto do trabalho sobre a terra, são os frutos da colheita, o resultado do trabalho na casa de farinha e as árvores frutíferas. Em algumas situações, a cada ano, costumeiramente, os trabalhadores rurais escolhem numa determinada localidade do terreno a área que será roçada. Somente após a partilha, a cada ciclo agrícola, de uma terra considerada de todos, é que certo grupo passa a trabalhar um pedaço como se fosse seu, para colher sua produção (Almeida apud CCN/SMDH: 2002, p. 40).

No Maranhão, a formação das comunidades quilombolas foi grandemente facilitada pela queda do preço do algodão, produzido pela economia escravista, no mercado internacional na segunda metade do século XVIII. Muitas fazendas faliram, os escravistas tiveram, muitas vezes, que estabelecer contratos informais com os descendentes de africanos escravizados no sentido de que estes continuassem a produzir em troca do acesso às terras, o que configurou certa autonomia destes. Em outras situações também ocorre a prestação de serviços guerreiros em troca de terras, assim como também a expulsão de ordens religiosas permitiu a autonomia no processo produtivo e constituição de coletividades referidas a um território por parte dos descendentes de africanos escravizados por essas ordens religiosas (cf. Almeida apud CCN/SMDDH: 1996, p. 26).

⁵² Especialista em "Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas". Orientação Aniceto Cantanhêde Filho.

No Maranhão, na segunda metade do século XVII (CCN/SMDH: 2002, p 104), começaram a chegar grandes carregamentos de negros escravizados. Segundo Astolfo Serra (apud CCN/SMDH: 2002, p 103), a Companhia do Comércio do Maranhão em 1682, assinou contrato propondo introduzir na Província dez mil escravos no prazo de vinte anos. Além do contrato foi feito um assento para a introdução na Província de escravizados africanos, a 160 mil réis. Segundo o mesmo autor, no ano de 1811 foram importados para o Maranhão oito mil africanos escravizados com grande mortalidade devido aos maus tratos. De 1812 a 1820, entraram pelos portos do Maranhão 36.356 africanos escravizados. A Província do Maranhão, por volta do ano de 1820, teria 160.000 habitantes sem contabilizar a população indígena.

O Coronel do Real Corpo de Engenheiros Bernadino Pereira do Lago (CCN/SMDH: 2002, p. 105), atesta no seu “Itinerário da Província do Maranhão” que, no ano de 1822, a população de Província era de 152.893 habitantes, dos quais 77.914 escravizados.

No Maranhão as comunidades quilombolas podem ser encontradas tanto nas áreas rurais como urbanas e se autoidentificam como comunidades negras rurais, terras de preto, quilombos, mocambos e outras designações. É um segmento marcado pela resistência, organização e, principalmente, pela luta em defesa de direitos relativos à terra, à liberdade, à cidadania e à igualdade.

Para os que vivem nas chamadas *terras de preto*, a territorialidade se constitui num forte fator de identidade (Almeida apud. CCN/SMDH: 2002, p 88). Ela envolve as relações com os recursos naturais e contribui para que os aspectos culturais se consolidem. Não pode ser, pois, reduzida à simples noção de “terra”.

A disputa pela posse do território provoca um reconhecimento consciente da importância que seus territórios possuem, inclusive pela preservação de seus próprios hábitos e costumes, muitos dos quais conferidos pelo sistema de relações sociais constituído nesse processo. Isso se torna perceptível nas relações de trabalho, seja na pesca, no extrativismo ou na agricultura, ou ainda na caça.

As relações com os recursos naturais existentes influenciam sobremaneira o modo de viver desses grupos, que extraem para fins de uso e de comércio os produtos básicos necessários para sua sobrevivência e comercializam parte da produção.

Nas chamadas *terras de preto*, pela permanência secular em suas áreas de moradia e cultivo, se opondo de uma forma mais permanente à atuação do poder estatal, foram sendo criadas maneiras peculiares de uso e manejo do solo, respeitando o meio ambiente, condição essencial para a sua reprodução física e social.

Note-se que num pólo contrário estão os grandes proprietários fundiários incentivadores do plantio de monoculturas, o que resulta na destruição das florestas e que geram o aceleração da lixiviação e erosão, danosos à natureza e ao próprio uso sustentado desses recursos.

Outro contraponto à lógica dominante de expansão do capitalismo no campo é o sentido dado à terra nos sistemas de uso comum, vivenciado pelas *terras de preto* nas quais fortes laços de parentesco, e a prática de apropriação privada combinada com o uso comum, coexis-

tem no mesmo território, ocasionando a indivisibilidade, inviabilizando, assim, a utilização desta terra como mercadoria (Almeida apud CCN/SMDH: 2002, p 40).

No Maranhão, as terras quilombolas são disputadas acirradamente por grandes fazendeiros, madeireiros, mineradores e grandes projetos de hidrelétrica, plantio de soja, eucalipto e base espacial. São constantes também, os conflitos entre quilombolas e os chamados *grileiros*, ou seja, aqueles que ocupam as terras ilegalmente. Aqui vale ressaltar que por vezes os documentos desses *grileiros* passam por acordos cartoriais.

No Maranhão, conforme o levantamento realizado pelo Projeto Vida de Negro, mapeou-se em torno de quinhentos e oitenta e cinco situações de territórios ocupados por negros (1988 a 2008) portadores de uma identidade étnica e organizados coletivamente, incorporando novos integrantes via casamentos e laços de afinidade construídos ao longo do tempo.

Os territórios conquistados precisam ser entendidos como espaços de construção coletiva, objetivando o fortalecimento, crescimento e resistência de luta, e não podem ser inseridos numa política afunilada pelas ficções jurídicas dos blocos do poder, vinculadas aos interesses dos latifundiários. A função social da propriedade só poderá ser atendida à medida em que não elimine os direitos desses grupos.

Não há igualmente dúvida de que o imenso patrimônio cultural afrobrasileiro encontra-se ameaçado pela omissão histórica e flagrante do Estado em resgatar uma dívida que está para além da mera proteção jurídica desses territórios.

O levantamento da situação das *terras de preto* ou *terras de quilombos*, em regiões localizadas do estado, é uma necessidade que se reflete de forma permanente nos trabalhos realizados por pesquisadores. O aprofundamento sistemático dos estudos sobre os territórios significa o acúmulo de dados que extrapolam o próprio âmbito das demandas do movimento negro, estendendo-se à esfera de atuação do poder público, demais instituições e demais entidades que trabalham ou pretendem trabalhar com este tipo de situação. A partir da regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, sobre os direitos dos quilombolas, diversos órgãos fundiários passam a tomar conhecimento das situações outrora relegadas a segundo plano.

Pesquisas sobre as *terras de preto* no Maranhão têm seu registro na década de 80. Essas pesquisas foram iniciadas pela militante e ex-presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) a pesquisadora Mundinha Araújo, que em 1983 elaborou o projeto “Comunidades Negras no Meio Rural Maranhense”. Destaque-se que a pesquisadora desenvolveu o projeto de forma voluntária (CCN/SMDH: 2003, p.1).

Em agosto de 1986 o CCN promoveu o I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, em São Luís, com o tema “O Negro e a Constituição Brasileira”, tendo a participação de 46 comunidades negras rurais, 11 Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTRs), 04 entidades do movimento negro de São Luís e 12 entidades do movimento social.

Para a articulação nos municípios maranhenses contaram com o envolvimento de vários militantes da entidade e contou com o apoio dos STTRs e Casas Paroquiais, sendo esta linha de ação, articulada com as entidades locais, uma estratégia até hoje utilizada pelo CCN.

O referido encontro teve como principal objetivo a discussão de propostas referentes aos direitos do povo negro do Maranhão e do Brasil, que foram encaminhadas a deputados constituintes tanto na esfera federal (a Assembléia Nacional Constituinte foi instalada em fevereiro de 1987) assim como também a deputados constituintes estaduais (1989). A principal reivindicação dos participantes foi a garantia de suas terras. A realização do encontro coincidiu com o período em que várias comunidades negras estavam sendo expulsas dos seus territórios seculares por supostos proprietários.

O Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), com o apoio do Movimento Negro Unificado (MNU), especialmente a Seção do Rio de Janeiro, da Associação Afrobrasileira do Rio de Janeiro, articularam-se e, na 1ª Convenção Nacional de Negro pela Constituinte em 1986, convocada pelo Movimento Negro Unificado (MNU), apresentaram a proposta de uma norma que garantisse os direitos territoriais dos quilombolas, encaminhada à Deputada Federal Benedita da Silva. Essa deputada apresentou a proposta ao Congresso Nacional, dando origem ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, em outubro de 1988.

Para a afirmação dos direitos territoriais foram estabelecidos encontros estaduais sistemáticos proporcionando articulações em diversos setores e segmentos em volta da luta política quilombola, desses estabeleceu-se: o II Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado em abril de 1988, em São Luís, com o tema: “A Falsa Abolição da Escravidão no Brasil”; o III Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado em outubro de 1989, em Bacabal-MA, com o tema: “O Negro e Educação na Zona Rural”; o IV Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado em abril de 1995, em São Luís, com o tema: “Os Quilombos Contemporâneos e a Luta pela Cidadania”; o V Encontro de Comunidades Negras Rurais: Quilombos e Terras de Preto no Maranhão, realizado em novembro de 1997, em São Luís/MA, com o tema: “Organização Negra Rural em Busca de Seus Direitos: Terra, Saúde, Educação e Organização”; o VI Encontro de Comunidades Negras Rurais, Quilombos e Terras de Preto no Maranhão, realizado em outubro de 2000, no Quilombo Frechal, município de Mirinzal-MA, com o tema: “Terra, Produção e Organização Política dos Quilombolas”; o VII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em outubro de 2003, na cidade de Codó, com o tema: “Terra, Gênero e Religiosidade Afro” e o VIII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Setembro de 2006, na cidade de Itapecuru-mirim/MA, com o tema: “Território, Gênero e Legislação Brasileira”.

Desses encontros de quilombos organizados no Maranhão cinco tiveram a participação em sua organização do CCN e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH). A partir do sexto encontro com o estabelecimento formal da organização quilombola, a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) passou a planejar os encontros com apoio das organizações que começaram o processo. Também com a realização do I e II Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizados em Brasília e Salvador, foi criada a Coordenação Nacional de Articulação de

Quilombos (CONAQ) em 2000. A Secretaria de Informações da CONAQ funcionou com a estrutura institucional e financeira do CCN e da SMDH, através do Projeto Vida de Negro (PVN), durante o período de junho de 1997 a fevereiro de 2002, em São Luís-MA.

Outro aspecto significativo diz respeito ao processo de luta política e organizativa que as comunidades negras rurais têm desenvolvido secularmente. Buscam a garantia da permanência em seus territórios, não possuindo ainda os títulos respectivos, apesar desse direito estar estabelecido na Constituição Federal de 1988. Lutam ainda pela ratificação desse direito contido no Plano de Ação elaborado por ocasião da Conferência Mundial Contra o Racismo, em DURBAN/África do Sul, que diz: “os Estados devem resolver os problemas da propriedade e das terras habitadas desde as épocas ancestrais por afrodescendentes, com a adaptação de seu respectivo ordenamento jurídico interno, e promover a utilização produtiva da terra e o desenvolvimento integral dessas comunidades, respeitando sua cultura e suas formas particulares de processos de decisão” e pela aplicação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre povos indígenas e tribais.

No Brasil, mais recentemente, um número expressivo de povoados com grande quantidade ou exclusivamente composto de trabalhadores rurais negros começou a despertar a atenção de setores expressivos da sociedade. Tal emergência tem suas origens fincadas na crescente organização dos trabalhadores do campo e na ascensão do Movimento Negro, enquanto movimento político catalisador de suas reivindicações, afirmadora de uma identidade étnica inserida no conjunto das lutas dos trabalhadores pela posse da terra.

As comunidades quilombolas passaram a ser objeto de estudos por pesquisadores, universidades e grupos organizados e apontaram o caminho dos seus legítimos interesses, irreduzíveis às suas manifestações culturais, não obstante seu importante papel como recriadores de laços de afinidades e preservadoras da história desses grupos.

Tal luta expressa essa imensa dívida do Estado brasileiro para com a população negra, que sofre opressão em função do baixo acesso às políticas públicas do estado nacional. O país, contudo, por ser a sociedade nacional por essência pluriétnica e, ao mesmo tempo, desigual, com a grande maioria do seu povo reduzido à pobreza e à miséria, deve investir em políticas que atendam aos interesses desses povos e comunidades.

Os quilombos, tratados comumente pelos órgãos oficiais sob a ótica de uma política fundiária que desconhece em profundidade tais situações, são considerados como formas atrasadas de agricultura, fatalisticamente fadadas à extinção.

A atuação prática no sentido da articulação entre os vários grupos, propiciando meios de organização que resultaram na ACONERUQ e CONAQ deverá ser acompanhada de um aprofundamento sistemático dos estudos sobre os territórios, assim como também a sistematização da documentação histórica coletada ao longo desses anos.

Presentemente se configura a necessidade de ações conjuntas e sistemáticas que facilitem a troca de informações, assim como também uma atualização das informações no campo da legislação brasileira. Para isso a perspectiva futura é realizar processo de formação política, contando agora com uma aproximação maior com relação às diversas situações que constituem o recorte étnico. Porém, o contato continuado com as comunidades quilombolas

através das situações sociais, através de seus representantes e lideranças, permite considerar a possibilidade de avanços significativos na afirmação dos direitos territoriais contidos na Carta Magna de 1988.

É preciso refletir e ampliar o debate com os órgãos governamentais sobre a violação dos direitos das comunidades quilombolas, pois envolve um direito secular fundamental dos povos tradicionais, em relação aos quais esses governos têm se preocupado muito pouco. Apesar dos vinte e dois anos do artigo 68 do ADCT, poucas comunidades forma tituladas, sem falar nas grandes ameaças de que a população quilombola vem enfrentando.

O número de terras de quilombos tituladas no país é muito pequeno em relação a demanda existente. São inúmeras as áreas quilombolas aguardando titulação. É um exemplo típico de como o governo brasileiro não tem se empenhado para a resolução dessa problemática, por não levar em consideração as reivindicações justas pelo reconhecimento dos direitos. Faz-se necessário o reconhecimento desses territórios de uso tradicional e coletivo, fundados em tradições culturais, com fortes processos de resistência e estruturas sociais que remetem a demandas pela implementação de políticas sociais assegurando a permanência em seus territórios.

A luta pela terra deve ganhar grande importância nas discussões no cenário nacional e internacional, com a retomada mais efervescente da discussão sobre reforma agrária, com maior capacidade de organização, planejamento e produção das comunidades quilombolas. Não devemos apoiar a inoperância operacional do estado brasileiro na não titulação dos territórios quilombolas e nem deixar de canalizar esforços quanto às outras dimensões dessa mesma luta. Essas dimensões devem abrir outros modelos de acesso à terra, exigindo uma ampla discussão sobre os possíveis modelos de regularização e titulação de terras quilombolas.

É possível romper com certas divisões temáticas, que não têm contribuído com o processo de regularização dos territórios quilombolas, algumas das quais suportam ações feitas por contrários à regularização dos territórios quilombolas, que tentam descaracterizar a legitimidade dos direitos destes.

Os quilombolas, que não param de se multiplicar, na afirmação de seus direitos e fortalecimento de sua identidade, aproveitando-se das lacunas abertas em nosso ordenamento jurídico, lutam não só por “pedaço de terra” ou pela reparação de erros do passado, mas também pela defesa de seus modos de vida e organização social presentes, suas formas religiosas, rituais e de utilização dos recursos naturais. São grupos que lutam politicamente por uma nova perspectiva de futuro, em que sejam considerados, dentro das próprias peculiaridades, como atores no momento de formulação e execução das políticas públicas, não só as relativas à terra ou ao crédito rural mas a todas aquelas que tendem a ampliar o alcance da cidadania.

Hoje o desafio é articular as lutas em prol da afirmação de direitos, mas entendendo, o direito às diferenças, direito a preservação da identidade dos grupos participantes do processo civilizatório nacional, dos afrodescendentes que vivem no território brasileiro desde o início do processo de formação da própria sociedade nacional, aos quais o Estado brasileiro

deve uma reparação eficiente, cujo começo passa pelo cumprimento da Constituição Federal/1988, na garantia dos direitos dos territórios das comunidades quilombolas do Brasil.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Os quilombos e as novas etnias, In: O'DWYER, Eliane C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV. 2002, p. 43-81.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B.. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: CCN/ SMDDH. **Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN. 1996. p. 11-19.
- CCN. **A Verdadeira historia do Brasil são outros quinhentos**. São Luís: CCN. 2000.
- CCN. **Articulação quilombola na III Conferência Mundial contra o Racismo**. São Luís: CCN. 2002.
- CCN. **Discriminação e desigualdade racial**. São Luís: CCN. 2003.
- CCN. **As Terras de preto ou terras de quilombo no Maranhão**. São Luís: CCN. 2003.
- CCN. **Garantia dos territórios quilombolas no Brasil**. São Luis: 2003.
- CCN. **A Luta das comunidades negras rurais quilombolas ou terras de preto no Maranhão**. São Luís: CCN. 2004.
- CCN. **PVN 20 anos: quilombos e terras de preto no Maranhão**. São Luís, 2008.
- CCN/SMDDH. **Frechal terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: CCN/SMDDH. 1996.
- CCN/SMDH. **Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros**. Coleção Negro Cosme. v. 2. São Luís: CCN/SMDH. 1998.
- CCN/SMDH. **Projeto Vida de Negro: 10 anos de luta pela regularização das terras de preto no Maranhão**. São Luís: CCN/SMDH. 1998.
- CCN/SMDH. **Relatório do Seminário Nacional sobre Procedimentos Administrativos de titulação de Terras de Quilombos do Brasil**. São Luis: CCN/SMDH. 1998.
- CCN/SMDH. **Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento**. Coleção Negro Cosme. v.3. São Luís: CCN/SMDH. 2002.
- CCN/SMDH. **Projeto Vida de Negro: 15 anos de luta pelo reconhecimento dos territórios quilombolas – uma propositura de direitos e ações junto às comunidades negras rurais quilombolas ou terras de preto no Maranhão**. Revista/Portifólio. Org. Raimundo Maurício Matos Paixão. São Luís: CCN/SMDH. 2003.
- CCN/SMDH. **Vida de Negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas**. Coleção Negro Cosme. v. 4. São Luís: CCN/SMDH. 2005.

- Governo federal não titulou terras quilombolas em 2008.** In: ocarete.org.br/2009/04/governo-federal-nao-titulou-terras-quilombolas-em-2008. Acessado em 31.07.2009.
- INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL. **Convenção 169 da OIT: os direitos fundamentais dos povos indígenas e tribais.** In: www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit. Acessado em 03.08.2009.
- MENDONÇA, Maria Luiza. **A atuação dos afro-brasileiros em Durban.** In. www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/4377. Acessado em 06.09.2009.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL/PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239-9/600. Parecer n.º 3.333/CF. Claudio Fonteles/Procurador Geral da República. Brasília: MPF/PGR. 2004.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL/6ª CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO – ÍNDIOS E MINORIAS. Grupo de Trabalho sobre Quilombos, Povos e Comunidades Tradicionais. **Parecer Contrário ao Projeto de Decreto Legislativo nº 44, de 2007, de autoria do Deputado Federal Valdir Colatto.** Piracicaba: MPF/PGR. set/2007.
- PEDROSA, Luis Antonio C. Dos quilombos no território nacional. In: CCN/SMDH. **Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros.** Coleção Negro Cosme. v. 2. São Luís: CCN/SMDH. 1998.

CAJAZAL: DE QUILOMBO A ASSENTAMENTO

Jorrimar Carvalho de Sousa⁵³

≈ INTRODUÇÃO

O presente artigo nasceu de forma preliminar, mas sistemática, a partir de uma experiência vivenciada no Programa de Assessoria Técnica, Social e Ambiental à Reforma Agrária (ATES)⁵⁴ na Associação Agroecológica Tijupá⁵⁵, na comunidade Cajazal, situada no projeto de assentamento do INCRA São João do Rosário, localizado no município de Rosário/MA.

A comunidade de Cajazal agrega em si características e configurações das *comunidades negras*⁵⁶ rurais quilombolas, presente no discurso de moradores e moradoras, apesar de sua transformação arbitrária em assentamento, levando-se em conta os diversos mecanismos que interferem na posse definitiva de suas áreas de ocupação secular. A denominação de *comunidades negras rurais* passa a ser atribuída a partir do mapeamento do Projeto Vida de Negro (PVN), elaborado e executado pelo CCN-MA/SMDH, no final da década de 1980. No âmbito das ações do PVN, desenvolvidas no trabalho de campo foi incorporada a classificação nativa *terras de preto*, autodenominação reconhecida nacionalmente que passa a ser acionada pelas comunidades.

O desafio aqui proposto é apresentar uma análise sociológica de representação e de classificação das categorias *quilombola*, *assentada* e *não-assentada* da reforma agrária, assumidas no processo de organização política do seu território, analisando e relatando minhas impressões, enquanto um “de fora”, formulando análises e conceitos sobre os “de dentro”, buscando uma maneira adequada de dialogar com os autores que contribuíram, enquanto aporte teórico, na construção deste trabalho.

A descrição etnográfica, proposta aqui, segue preceitos metodológicos, baseados na experiência, enquanto técnico de ATES, em uma comunidade que se autodefine como *comuni-*

⁵³ Sociólogo com especialização em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”. Orientação: Helciane de Fátima Abreu Araujo.

⁵⁴ A ATES é um programa do Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), executado pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), em parceria com instituições públicas, privadas, entidades de representação dos trabalhadores e trabalhadoras rurais e organizações não-governamentais (ONGs) que trabalham com a temática da reforma agrária. Ver Araujo (2010)

⁵⁵ A Associação Agroecológica Tijupá é uma entidade com caráter não governamental, portanto uma ONG sem fins lucrativos que, anteriormente, tinha parte do seu corpo técnico trabalhando na Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos (SMDH), mais especificamente no Projeto Tecnologias Alternativas (PTA), vinculado à Federação dos Órgãos Assistenciais e Educacionais de Base (FASE), cujo trabalho tinha dois eixos principais: um político, que tratava de fortalecer a organização e o poder de autonomia dos pequenos produtores rurais, assim como a luta pela reforma agrária; e outro tecnológico, promover a melhoria dos sistemas produtivos tradicionais da agricultura familiar, através do resgate e da difusão de tecnologias alternativas. A Tijupá foi criada a partir da desvinculação desta equipe da SMDH e sua institucionalização acontece em janeiro de 1990. O significado etimológico da palavra origem Tupi, usada para denominar uma cabana feita de madeira e palha, construída no meio da roça para guardar alimentos e instrumentos de trabalho.

⁵⁶ Comunidades Negras é uma terminologia utilizada pela militância do movimento negro para se referir àquelas situações sociais que no Maranhão são designadas como “terra de preto”. Para melhor esclarecimento ler a respeito: Terra de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. Coleção Negro Cosme. Vol. III. São Luís-MA.; SMDH/CCN-MA/PVN, 2002, p.42-44.

dade quilombola, transformada pelo INCRA em assentamento. Pretende-se refletir como essa nova classificação predefinida interfere na mobilização desse grupo e na reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como na descaracterização de suas práticas produtivas e organizativas.

As referidas práticas não se coadunam, necessariamente, com as características de um assentamento institucionalizado em procedimentos administrativos de agentes e agências, sejam ou não governamentais, que detêm conhecimento, técnico, econômico e político dotado de uma lógica própria no processo de seleção de inclusão e exclusão preestabelecida na constituição do assentamento.

Essas impressões resultaram do contato com a comunidade e seus moradores que, como já mencionamos, se autodenomina Comunidade quilombola e que hoje se encontra dentro de um assentamento. Essa terminologia assentamento refere-se a um “conjunto de famílias de trabalhadores rurais, vivendo e produzindo num determinado imóvel rural, desapropriado ou adquirido através do governo federal e/ou estadual” (MEDEIROS et. al.: 1994).

Apresento um esforço analítico, procurando compreender as classificações preestabelecidas, no processo de regularização fundiária das terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA: 2008) por comunidades que se autodefinem *quilombola*, e que se confrontam com outra atribuição externa, no caso *assentados da reforma agrária*. Esse processo tem contribuído para “desterritorialização” de Cajazal e/ou vem-se caracterizando num processo de “reterritorialização”⁵⁷ da mencionada *comunidade quilombola*.

Tentaremos desenvolver premissas teóricas e metodológicas da abordagem da antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1989), refletir sobre as transformações ocorridas com uma *comunidade quilombola*, na condição de assentamento, considerando a dinâmica assumida no processo de organização política social dos seus territórios, a partir dessas novas denominações de *assentados* e *não-assentados*, preestabelecidas pelo Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA).

≈ DESCRIÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA E DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

Os contatos preliminares com a comunidade influenciaram na definição do objeto propriamente dito, definido a partir de minhas experiências na comunidade. Diante da cartografia organizacional da comunidade Cajazal, a via como um espelho refletindo minha imagem, ou seja, me sentia parte dela, e isto tornaria ainda mais prazeroso realizar a pesquisa na mesma. Evocando Bachelard (1996), ilustro o fato de tê-la escolhido como objeto de estudo, o que significa dizer que nela estão minhas paixões.

Ao ser inserido na comunidade Cajazal, foco das minhas análises, fato relevante que devo de pronto destacar é que os moradores e moradoras de Cajazal são conhecidos em toda área do assentamento e nas áreas circunvizinhas, como *pretos do Cajazal*, o que corrobora

⁵⁷ Para fins analíticos utilizamos os termos desterritorialização e reterritorialização tratado por Ortiz (1994). O autor ressalta que “a existência de processos globais que transcendem os grupos, as classes sociais e as nações” (ORTIZ: 1994, p.7). Integramos esses termos no processo de transformação de uma área tradicionalmente ocupada em área de assentamento dentro de um universo simbólico específico à comunidade Cajazal que se autodefine como quilombola.

com a fundamentação que posteriormente desenvolverei aplicada pelos próprios moradores, quando justificam sua autodenominação, enquanto *comunidade quilombola*. Na pequena comunidade moram e trabalham dez unidades familiares com a mesma origem de parentesco.

Segundo O'Dwer o elemento étnico se faz presente na autodefinição de cada grupo por sua origem presumida (O'DWER: 2002, p. 27), como no caso das terras deixadas pelos seus ancestrais para criar filhos e netos, assim como relações de parentesco, compadrio e a presença de elementos da religiosidade africana e indígena, manifestam-se como símbolos identitários de reafirmação étnica. Com base no referido contexto, notamos uma rede de relações sociais presente nas narrativas sobre a forma de ocupação da comunidade, ao longo dos anos, definida por meio do uso, de maneira lenta e gradativa, do seu território.

O desempenho de atividades produtivas de forma coletiva baseada no trabalho familiar e a configuração do agrupamento de moradia circunscrevem a territorialidade específica, regida por normas consuetudinárias de trabalho e convivência social reconhecida e respeitada pelas famílias residentes nas áreas circunvizinhas. De forma que a autodefinição de Cajazal implica, por si só, a mobilização do grupo para a ação social e política da denominada *comunidade quilombola*. Nesse caso, prevaleceu mais eficazmente o fator étnico, levando-os a se insurgir contra o cadastramento de pessoas “de fora” na área da comunidade, reservando o registro oficial somente para as famílias que ali moravam e trabalhavam.

Essa disputa entre os “de dentro” e os “de fora”, que emergiu a partir das determinações normativas que disciplinaram o cadastramento das famílias no assentamento, interferiu, de forma determinante, na reconfiguração da realidade de Cajazal, como também na construção da estrutura de classificação das famílias, enquanto *assentados* e *não-assentados* da reforma agrária.

A identidade de *quilombola* emerge como um contraponto à violência simbólica imposta pelas formas de classificações propostas pela política de assentamento. A referência étnica presente na memória coletiva é uma constante, sendo “acionada pelo grupo para marcar sua diferença diante do outro” (ARAÚJO: 2000, p. 35) num processo de disputa pela posse da terra. A identidade histórica foi assumida e acionada tendo como ponto de referência os personagens históricos da vida da área em foco. Como aponta Carvalhal, a memória individual, construída a partir das referências e das lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a “um ponto de vista sobre a memória coletiva”. Olhar este que deve sempre ser analisado, considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios (HALBWACHS, Apud CARVALHAL: 2004, p.55).

Isso abre um leque de conflitos internos entre *assentados* e *não-assentados*, definidos por critérios expostos nos instrumentos de ação fundiária, sobretudo, aqueles de natureza cadastrais, conforme previsto no PNRA e na instrução normativa do INCRA que regulamenta o processo de implantação do projeto de assentamento. Os instrumentos adotados para a definição da capacidade dos assentamentos tornaram-se problema comum nas áreas de regularização fundiária, denominadas de “assentamentos”.

A situação aqui analisada retrata a realidade das *comunidades tradicionalmente ocupadas*, as quais estão num constante vir a ser, num processo permanente de transformação. Como num passo de mágica, se transformam em “assentamentos” e centenas de famílias são excluídas do processo de regularização de suas terras.

O primeiro contato com a comunidade se deu em meados de janeiro de 2005, o que permitiu minha inserção nas áreas de atuação da Tijupá, que compreende três Projetos de Assentamento (PA's) situados na região do Munim, hoje denominada de Território Munim/Lençóis⁵⁸. A partir do desenvolvimento de diversas ações nessas áreas, comecei a identificar as redes de relações presentes no processo de territorialização dos assentamentos São João do Rosário, Tingidor e Lagoa da Onça.

Ao ser inserido nesses assentamentos, o contato com o mesmo se configurou numa relação de desconstrução e reconstrução de laços dentro de um processo de disputa pela terra entre os autodenominados *quilombolas* e os denominados *assentados*. Entretanto, a partir de um contato mais próximo e diário com a comunidade e as realidades diversas do assentamento, pude vivenciar o cotidiano da mesma, enquanto campo de trabalho, observando seus afazeres diários e isto me fez recorrer a Bourdieu (2007: p. 30), quando fala dos campos de poder, das correlações de forças, do lugar de onde se fala.

Observando as correlações de forças presentes no assentamento, não estava claro como a equipe de ATES/Tijupá poderia resolver toda problemática surgida com o processo que se poderia chamar de “desterritorialização e reterritorialização”⁵⁹ na transformação da área em assentamento, a partir da regularização.

Essa transformação arbitrária em assentamento está respaldada na prerrogativa política que historicamente esteve associada à luta pela posse da terra. A maioria das áreas desapropriadas são terras tradicionalmente ocupadas, quando não, a desapropriação é realizada em áreas degradadas por grandes empreendimentos agropecuários e madeireiros constituídos em assentamento pelo INCRA. Isso impõe determinados padrões de organização da produção e de organização política, por meio do estímulo à criação de associações e de cooperativas, gerando internamente novas formas de diferenciação na implantação de créditos e assistência técnica, junto às famílias dos denominados *assentados* da reforma agrária.

Eram muitas as questões que deveriam ser entendidas e solucionadas num curto espaço de tempo. A comunidade tinha muitas dúvidas sobre o que iria acontecer com a mesma a partir de sua configuração em assentamento e com os benefícios da reforma agrária que teria acesso, principalmente com a presença da equipe de ATES, e se manifestava com questões como as seguintes: *As pessoas nasceram aqui e que não foram cadastradas no INCRA, elas vão ter que sair daqui? Vão morar aonde e como? As pessoas novas que chegaram com a criação do assentamento, nunca moraram aqui e foram cadastradas, o que a equipe vai fazer? Como vai ficar a situação dos quilombolas que não são assentados? Quem vai ter direito nas casas, no*

⁵⁸ Território Munim/Lençóis foi criado pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT) ligada à estrutura do MDA. Compreende a Mesorregião Norte Maranhense que abrange as microrregiões de Rosário e Lençóis Maranhenses formadas por 12 municípios que fazem parte dessa abordagem territorial definida pela SDT/MDA, com exceção de Santa Rita que ficou no Território de Itapecuru.

⁵⁹ A partir da conceituação de Ortiz (1994) poderia ser aplicado aqui a partir de uma abordagem territorial em que o indivíduo se insere no espacial, espiritual e profissionalmente num contexto, principalmente no familiar e agrária com o processo de regularização fundiárias de áreas tradicionalmente ocupadas.

fomento e no PRONAF? Os técnicos vão atender todos os moradores da área? Quem vai resolver o problema do Mesquita, que chegou aqui e cercou 15 hectares e proibiu a passagem das mulheres que vão quebrar coco? São os técnicos?

As referidas questões perpassaram pela intervenção do INCRA na área. A equipe de técnicos de ATES, primeiramente, elaborou um relatório sobre a conflituosa situação entre os denominados *quilombolas*, *assentados* e *não-assentados*, pois estava evidente a existência de um processo de desconstrução e reconstrução da representatividade. Face aos demais grupos e agentes externos, principalmente em situação de conflitos fundiários, a comunidade acionou sua identidade étnica, no caso, a de *pretos de Cajazal*.

Naquele momento das minhas intervenções, enquanto membro de uma equipe de ATES/Tijupá, foi possível revermos nossas *pré-noções* e as *auto-evidências* - procedendo, como orienta Bourdieu (2007: p. 35), quando nos sugere “pôr em causa de modo radical as próprias operações e os próprios instrumentos do pensamento científico”-. A partir de então, foi possível fazer uma leitura atual das realidades observadas. Propus-me a sair, conforme orienta Bachelard (1996: p. 57), da observação primeira, aquela percebida como colorida, fantasiada, apaixonante e que pode estar cristalizada pela inocência do olhar.

Com essa perspectiva, buscamos – eu e a equipe técnica - leituras relacionadas com as questões territoriais, de gênero, de etnia, da identidade e aspetos culturais, uma vez que as mesmas eram presentes nas atividades de ATES. Estava posto diante de nós questões do cotidiano dos trabalhadores e trabalhadoras rurais da comunidade de Cajazal que se auto-define como *quilombola* e dos trabalhos desenvolvidos pela equipe no assentamento, bem como as relações que os permeiam, as quais teríamos que tentar compreender.

≈ DESCRIÇÃO E ANÁLISE DO CAMPO DE TRABALHO

O debate em torno da regularização de *terras tradicionalmente ocupadas* que foram transformadas em assentamentos, bem como o debate sobre o termo *quilombola*, enquanto categoria de autodefinição ganhou visibilidade a partir da Constituição Brasileira de 1988. As comunidades *quilombolas* passam a ser circunscritas nas demandas de políticas desapropriatórias se justapondo com as categorias de *assentamentos* e *assentados* de origem datada e formuladas pelo Estado, sendo tratadas como objeto de intervenção versus sujeito de ações e demandas.

As constantes formulações normativas que regem o processo de criação de assentamentos têm sua origem nas ações intervencionistas do Estado, presentes em diferentes instâncias, principalmente no reconhecimento de conflitos agrários com ações desapropriatórias, estabelecendo uma nova “di-visão”, a partir da classificação *pré-construída* e de utilização de critérios de inclusão formal na definição de novas identidades de *assentados* e *não-assentados*. Como aponta Medeiros (Apud ESTERCI et. al.: 1992, p. 13) as próprias categorias “assentamento” e “assentados” têm origem datada e são reformuladas pelo Estado.

Tais reformulações não se coadunam com os interesses das famílias *assentadas*, nas implementações de políticas públicas. Em detrimento das práticas sociais e culturais das *terras*

tradicionalmente ocupadas que se autodefinem como *terras de preto, remanescentes quilombolas e comunidades negras rurais*, transformadas em assentamento de reforma agrária, tendem a tratar os agentes sociais como beneficiários e objeto de intervenção versus sujeitos de ações e de demandas, gerando internamente nesses espaços novas formas de diferenciação. Os agentes e agências governamentais interferem e constroem novas classificações atributivas, interferindo nas redes solidárias que permeiam as relações socioculturais num processo de disputa contínuo.

A política de desenvolvimento proposta e imposta pelo órgão oficial de regularização fundiária, sobretudo nas áreas tradicionalmente ocupadas, não é algo dado, é algo construído e naturalizado pelo agente oficial que interfere na forma organizativa da área em estudo, seja na manutenção ou na modificação de sua estrutura organizativa, ou impondo regras e normas sem discutir com as famílias inseridas no sistema de classificação cadastral da política de reforma agrária.

Há uma convergência para um “pensamento” que, a partir de então, acabaria com o sofrimento e superaria o “atraso” tecnológico da *roça do toco*, secularmente utilizado por famílias camponesas. Para alguns extensionistas⁶⁰ de formação nitidamente personalista e patrimonialista, que tem suas pré-noções calcadas em valores ideológicos forjados na academia, na vida urbana, sofrendo influência também do senso comum, essa experiência de campo torna-se um desafio.

A práxis, nessa “nova” realidade, deve ser/estar aberta a outros conhecimentos construídos materialmente e imaterialmente através das tradições, de valores culturais diversificados, onde o tempo/espço adquire outra dimensão. O olhar etnocêntrico com soluções tecnológicas prontas, geralmente se conflita com os valores das comunidades que têm uma lógica organizacional distinta, baseada em outra concepção de mundo. Com essa situação antagônica, muitas comunidades tornam-se vítimas dessa prática extensionista que impõe suas experiências repletas de significações e conhecimentos predefinidos acerca do modo de produção e comercialização no exercício de suas atividades, desconsiderando o sujeito principal desse processo de transformação, no caso, as famílias *quilombolas assentadas e não-assentadas*.

Esses “detentores do conhecimento”, em contato com os supostos “desprovidos de saber”, reproduzem e mascaram os efeitos da violência simbólica, promovida pelos ditos agentes especiais de transformação que, na sua atuação junto à comunidade, repassam conhecimento sem compreender o cotidiano e sem considerar a vivência, a dinâmica das comunidades,

⁶⁰ Ver BARTNIK, Fabiana Marques Pereira e SILVA, Itamar Mendes da. IN: *Avaliação da ação extensionista em Universidades Católica e Comunitária*. Avaliação, Campinas; Sorocaba, SP, v. 14, n. 2. p. 267-290, jul. 2009. O extensionista ao longo do seu surgimento de um caráter de imposição cultural, de atitude pouco favorável ao diálogo, concebido com o transmissor de conhecimento. Concebido como domesticador, persuasivo, representaria um momento de encontro entre pessoas que julgam saber muito, serem donos do conhecimento – no caso – o extensionista – com pessoas que nada sabem, ou seja, as populações com quem trabalha. Nesta perspectiva, há um equívoco gnosiológico da extensão quando a premissa “estender a” é utilizada, pois se há algo dinâmico na prática sugerida, este se reduz à mera ação de estender, o conteúdo se torna estático – não há mudança, não se dissemina o conhecimento – o sujeito principal no processo de transformação, torna-se um mero depositário de conteúdos. (Bartnik e Silva: 2009, p. 458).

ignorando as relações sociais e saberes produzidos no processo histórico-cultural de áreas tradicionalmente ocupadas em especial as de ascendência negra e indígena.

As experiências com assistência técnica pública, a partir dos anos 1990, refletem uma movimentação, no sentido de mudar essa concepção. O Programa de Apoio à Gestão das Organizações de Pequenos Produtores Rurais (CONTACAP) e, posteriormente, o Projeto Lumiar, propunha a execução dos serviços de assessoria técnico-administrativa, com base nos princípios agroecológico e ambiental, tanto na redefinição da agricultura familiar como nas formas de gestão com a participação popular. Esse processo coincidiu com as mudanças que o Estado brasileiro vinha passando, sob a influência do pensamento neoliberal que orienta no sentido da retirada do Estado de determinadas áreas.

Por outro lado, na última década do século XX, o Brasil passou por grandes transformações políticas e sociais com a derrubada de velhos paradigmas e com as novas tecnologias de produção agro-exportadora, sem levar em conta as particularidades da agricultura brasileira. Nesse cenário, surgiram os movimentos sociais em contraposição ao modelo existente, ou seja, a política extensionista, que tinha como base teórica e prática principal o desenvolvimento baseado na revolução verde.

Os novos sujeitos sociais, os *sem terra*, *assentados*, *quilombolas* apresentam sistemas de relações permeados por uma rede de solidariedade, vizinhança e reciprocidade, entrelaçada com o saber tradicional e tecnológico das famílias de *terras tradicionalmente ocupadas*. Ao longo das suas trajetórias, num intenso processo de construção de nova consciência identitária a partir da autodefinição, esses grupos apresentam diferentes formas de organizações representativas que influenciam e estabelecem “prioridades no interior das políticas públicas”. (MEDEIROS e ESTERCI: 1994, p.13)

A ATES surge como um instrumento de mudança desses paradigmas, com envolvimento dos sujeitos em questão em diferentes campos de disputa impulsionando um novo modelo de assistência técnica. Propõe ruptura com determinados paradigmas, e isso exige mudanças na estrutura burocrática, para atender às especificidades previstas em suas diretrizes⁶¹ e mudanças práticas de comportamentos, não apenas no âmbito do poder público, como também no âmbito dos grupos beneficiados.

A ATES promove a “adoção de um novo enfoque metodológico participativo e de processos educativos permanentes e continuados”⁶². Observa-se, com a construção de uma política pública gratuita de assistência técnica descentralizada, que a assistência ganha uma ressignificação conceitual com a denominação de assessoria, resultado da luta dos movimentos sociais por programas de assistência técnica voltados especificamente para a reforma agrária⁶³.

⁶¹ Ler a respeito a concepção do programa está exposto no Manual Operacional de ATES enquanto instrumento de orientação e apoio às atividades, ordenando os diferentes elementos envolvidos no contexto proposto pelo PNRA. Aprovado pela Norma de Execução do INCRA/DD/Nº 78, de 31 de outubro de 2008.

⁶² Palestra sobre o tema “A ASSISTÊNCIA TÉCNICA: de um serviço mercadológico à assessoria tecno-política”, proferida por Helciane Araujo, por ocasião do seminário Territorial do Vale do Itapecuru, organizado pelo INCRA e pelas organizações e a Cooperativa de Serviços, Pesquisa e Assessoria Técnica (COOSPAT) e PLANEJA, realizado em Itapecuru (MA), em 2009.

⁶³ A respeito, consultar o Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar (PNATER), que visa implantação

A aplicabilidade da política de ATEs nas comunidades quilombolas coexiste com uma rede de relações construída com base nos laços de parentesco, compadrio, vizinhança e outras tantas afinidades, e, principalmente, o vínculo que o indivíduo estabelece com a terra e com o outro. Todas as mencionadas relações estão entrelaçadas no próprio universo em que está inserida, ou seja, com a participação direta e permanente dos indivíduos que compõem sua realidade, a exemplo do que ocorre na comunidade Cajazal.

No contexto acima mencionado optei por fazer uso da descrição, inspirado nas contribuições de Geertz (1989) e nos seus apontamentos sobre a descrição densa, metodologia empregada em determinadas situações em que são produzidas, percebidas e interpretadas realidades delimitadas de atuação e pesquisa, considerando percepções e análises em um espaço de tempo, em circunstâncias específicas.

A metodologia desenvolvida visa compreender, através da observação direta, o que gerou um determinado fato social e qual sua importância para certo campo (social, cultural, econômico, religioso, étnico etc.). O etnógrafo não pode simplesmente ser confundido com um decifrador de uma determinada cultura, agindo como um crítico literário. Sendo que a “Etnografia é uma descrição densa” (GEERTZ: 1989, p. 20).

A metodologia, pela qual optamos, propicia uma descrição analítica sobre a comunidade de Cajazal. As percepções sobre o referido universo se constituíram em um exercício da troca sujeito-sujeito, em contrapartida ao método sujeito-objeto, correlacionando-o com outros universos sociais, mensurados a partir do contato direto com os sujeitos, envolvendo-os em um processo reflexivo no qual se destaca o sentimento de pertencimento territorial, étnico e cultural, segundo as bases antropológicas da conceituação do que faz o etnógrafo:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato - a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados - é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. [...] Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito-estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ: 1989, p. 20).

A partir desse marco conceitual metodológico, analisei a trajetória da comunidade Cajazal, no que concerne a sua construção identitária, tanto como comunidade quilombola, quanto na sua re-construção em assentamento. Esse exercício tem o propósito de compreender a re-

de um processo descentralizado de apoio às famílias dos(as) agricultores(as) assentados(as) em Projetos de Assentamento, tendo na metodologia de ATEs um caráter educativo, buscando promover apropriação coletiva de conhecimentos, a construção de processos de desenvolvimento sustentável.

alidade que permeia as relações sistêmicas entre fenômenos diversos, que fundamentalmente interagem com diferentes tipos de categorias, de forma que se possa formular proposições significativas, incorporando descobertas, hoje separadas em áreas estanques de estudo e atuação.

Trata-se de esboçar aquilo que Geertz conceitua como “história social da imaginação moral”, ou seja, o modo como a própria compreensão de nós e dos outros é influenciada pelo intercâmbio com as nossas formas culturais e com as interpretações que outros especialistas formulam a respeito de outras formas culturais (GEERTZ: 1989, p.17), ressaltando a diversidade dos processos que deram origem à formação da comunidade Cajazal e a complexidade das relações estabelecidas entre a denominada comunidade e os demais grupos sociais residentes no assentamento.

O exercício com a descrição me permitiu algumas reflexões sobre o impacto da regularização fundiária em áreas de *terras tradicionalmente ocupadas* denominadas pelo INCRA como assentamento e em que medida isso implica a emergência de novos sujeitos políticos e de direito com bases sociais históricas e étnicas, no que tange ao *processo de territorialização específica*⁶⁴

Na luta simbólica por seu reconhecimento, frente à necessidade de atender demandas de cunho fundiário, qual a influência da política de regularização fundiária na desestruturação da reprodução social e material desses grupos de ascendência negra e indígena, visto que a capacidade do assentamento e os critérios para o acesso ao cadastramento determinado pelo INCRA não levam em consideração os valores e os critérios, definidos pela população de sucessivas gerações que detinham o domínio de usufruto comum de seu território. São questões que não se esgotam neste exercício, mas que servem de pistas para estudos futuros.

Geertz (1989, p. 21) afirma que “a única defesa contra isso e contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades”. Desta forma, conduzir esse discurso para a nossa prática social que, travada em espaços públicos de diversidades culturais, apresenta um desafio ao desenvolvimento da práxis. É preciso ter um olhar relacional para analisar, interpretar e compreender diferentes eixos deste universo sociológico, analisar os conflitos sociais e decidir pelo melhor ângulo para se encontrar as melhores composições na formatação desse novo olhar.

Neste microcosmo sociológico, que me propus a interpretar, os sujeitos em foco passavam de uma comunidade de usufruto comum para uma situação cadastral individualizada. O arbitrário dominante destituiu o camponês negro de suas formas ancestrais de interação com os vínculos solidários e os relegou a outras formas de conhecimento dominante, onde sua forma organizacional é desprezada.

Para Bourdieu (1982: p. 34-35), “a ação pedagógica é que permite que o *arbitrário cultural* do dominante ou dominado se perpetue”. Com base no exposto, considero que a con-

⁶⁴ Ver Almeida (2008: p. 118-126) Os Processos de Territorialização. In: Terras de quilombo. Terras de indígenas, “babaçu livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª Ed. Manaus, PGSCA-UFAM, 2008 e Almeida (2006: p. 43 - 58) Processo de Territorialização das Comunidades Remanescente de Quilombo. In: Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara. Brasília, MMA, 2006

figuração da denominada comunidade em assentamento não condiz com sua realidade. Reproduce o arbitrário dominante, dando mais força ao grupo social que já detém poder e isso não ocorre de forma passiva, haja vista que os arbitrários se sustentam nas relações de força.

Assim, a relação no *campo* da disputa agrária se constituiu um jogo de relação de forças em que o arbitrário de poder do grupo social de mais força prevaleceu em detrimento do *arbitrário cultural* do grupo dominado reproduzindo a prática do sistema de implantação de reforma agrária do INCRA e demais instituições do Estado que atuam nesse setor, onde a constituição de saberes das *comunidades negras rurais* é suplantada por saberes produzidos em meios exteriores à sua vivência e prática social. O arbitrário cultural dominante da política agrícola e agrária ignora as relações sociais e saberes produzidos no processo histórico-cultural da comunidade, apontando para desconfiguração e posteriormente reconfiguração de seu território.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após sucessivas e sistemáticas ações de interação com a comunidade Cajazal, ao longo de dois anos como membro da equipe de ATE/Tijupá, foi possível observar situações variadas que a mim despertaram a idéia da descrição e da sistematização dos caminhos apontados pelos autodenominados *quilombola*.

Um desses caminhos é que o processo de regularização fundiária, quando não resulta de processos de intensos conflitos pela conquista da terra – caso do assentamento São João do Rosário – apresenta institucionalidades dispersas com interesses imediatistas e/ou se limita a adequar-se às direções apontadas e legitimadas pelo Estado. É este o caso em questão, já que o assentamento se configura mais como regularização fundiária do que como um assentamento propriamente dito.

Assentamento que se dá com o deslocamento de famílias para uma determinada área passa a ser entendido como o mesmo significado. No caso de Cajazal, as famílias já moravam lá por várias gerações, o que configura em uma regularização fundiária. A origem histórica da comunidade Cajazal, que se autodenomina *quilombola*, e está inserida na área de abrangência do assentamento condiz com a forma de usufruto da terra de forma coletiva, tendo origem na herança familiar que remonta a época da pós-escravatura e hoje está definida pelo mapa político-organizacional como área de reforma agrária.

Na situação analisada, a condição de *quilombola assentado* passa também a ser utilizada para enfatizar os elementos identitários de território em confrontação com outros assentados denominados de *não-negros* e/ou *brancos*. Com efeito, essas classificações enfatizam tanto a sua condição de sobrevivência material, quanto de padrões de sociabilidade e construção de identidades mais abrangentes ou densas politicamente no desenvolver das unidades domésticas da denominada comunidade negra rural *assentada*. Assim, tais comunidades circunscrevem, na estrutura social, grupos de trabalho denominado de *mutirão*.

Esses grupos de trabalho coletivo atuam nas tarefas sociais e produtivas, funcionam principalmente como interação social do grupo. Fora do *mutirão*, existem pequenos grupos formados por afinidades, relação de parentesco e compadrio. Esses pequenos grupos não interferem na estrutura social da comunidade.

A transformação das *terras tradicionalmente ocupadas* em assentamentos, instrumento utilizado pelo governo para viabilizar a reforma agrária e o “desenvolvimento” dos denominados assentamentos tem suas consequências. No caso analisado, a cartografia territorial montada a partir da inserção da comunidade de Cajazal na política de reforma agrária se contrapõe a essas questões específicas, nas quais se encontra as comunidades tradicionais de uso comum secular, podendo representar a destituição de universo simbólico.

A transformação da área em assentamento acentua o processo de desterritorialização e ao mesmo tempo a destituição de códigos que mantêm a sobrevivência de tais grupos. Tem como consequência imediata a extinção desses códigos baseados na solidariedade, reciprocidade e na utilização dos ecossistemas culturais e ambientais.

Por outro lado, as próprias categorias *assentamento* e *assentados* têm sua origem datada e formulada pelo Estado, sendo vistas como “beneficiárias” e objeto de intervenção, onde o próprio Estado impõe determinados padrões produtivos, organizativos e não como sujeitos de suas ações e demandas.

Esse cenário de “desenvolvimento” arbitrário ao mesmo tempo desarticula e transfigura as *comunidades negras rurais* no processo de territorialização. Estas transfigurações vão ao encontro dos interesses dos latifundiários, que acabam adquirindo com esse processo, alguns lotes de famílias assentadas. Contudo, é pertinente lembrar que esse processo tem ocasionado a expropriação de uma parcela significativa das *terras tradicionalmente ocupadas*.

Hobsbawm (2006: p.10) define a tradição como uma construção social do grupo no presente. Na medida em que uma comunidade quilombola reivindica a posse definitiva de seu território “com base em costumes de tempos imemoriais o que expressa não é o fato histórico”, mas o equilíbrio de forças na luta constante das *terras tradicionalmente ocupadas* contra os latifundiários pode-se fazer alusão de que as *comunidades negras rurais* são pensadas pelas políticas extensionistas numa visão primordialista, como algo naturalizado, pré-existente, atrasado precisando de desenvolvimento, uma vez que, nesta visão, as comunidades não possuem “tecnologia” e, portanto, em nada participaram na escolha dos elementos e métodos que fizeram parte da referida política de desenvolvimento, no sentido evolucionista na direção de tecnológica e da produtividade.

Almeida (2008: p.25) analisa “a relação entre o surgimento destes movimentos sociais e os processos de territorialização que lhes são correspondentes”. Dando ênfase às denominadas *terras tradicionalmente ocupadas* que expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações na utilização dos recursos naturais.

O confronto entre *terras tradicionalmente ocupadas* e a noção de propriedade de módulo fiscal da reforma agrária está presente na *comunidade negra rural* Cajazal, território do assentamento São João do Rosário, a partir do ordenamento espacial mediado pelo INCRA, no parcelamento da área, o que limitou o acesso e uso regular das reservas permanentes e legais na aplicação de mecanismo externo que implica a desestruturação da reprodução social e material dessa população descendente de escravos e indígenas, visto que a capacidade determinada pelo INCRA não leva em consideração saberes locais de sucessivas gerações que detinham o domínio de usufruto comum de seu território, sendo este destituído e transformado

em assentamento da reforma agrária, num acentuado processo de desterritorialização e ao mesmo tempo a destituição de códigos que mantêm a sobrevivência dos referidos grupos.

Assim, torna-se necessário repensar a desterritorialização constituída, a partir da implantação de assentamentos, não apenas no campo jurídico da regularização fundiária, mas, também, no campo político das relações sociais e sua contextualização territorial de campesinato de uso comum, historicamente constituído por bens materiais e imateriais das diferentes terras tradicionalmente ocupadas, historicamente reconhecidas pela mobilização de sua luta simbólica em defesa de seus territórios.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo. Terras de indígenas, “babaçu livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** 2ª Ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. **Memória, mediação e campesinato – estudo das representações de uma liderança sobre as formas de solidariedade, assumidas por camponeses na chamada Pré-Amazônia Maranhense.** São Luís: 2000. Dissertação (Mestre em Políticas Públicas) – UFMA.
- ASSENTAMENTOS RURAIS: **Uma Visão Multidisciplinar.** Organizadores: Leonildes Medeiro... et all. – São Paulo: Universidade Estadual de São Paulista, 1994. –n (Prisma)
- BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BERREMAN, D. Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia Himalaia. In: **-Desvendando máscara sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p. 123 - 175.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre & Passeron, Jean Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino.** Rio de Janeiro: 2ª Edição. Francisco Alves. 1982.
- CARVALHAL, Juliana Pinto. **Maurice Halbwachs e a questão da Memória.** <http://www.espacoacademico.com.br> / Acesso em 01 novembro de 2009.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.1989.
- HOBBSBAWM, Eric. Introdução: **A inversão das tradições.** Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1997.
- MEDEIROS, Leonilde Servolo. **Reforma agrária no Brasil: história e atualidade da luta pela terra.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003. 103p.
- ORTIZ Renato. **Mundialização e Cultura,** de São Paulo: Brasiliense, 1994.
- O'DOWYER, Eliane Cantarino. (Org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade..** Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002. 292p.

ZEMUISH OHAW – A FESTA DO MEL DOS TENETEHAR

João Damaceno Gonçalves Figueiredo Júnior ⁶⁵

≈ INTRODUÇÃO

Os *Tenetehara* conhecidos regionalmente como Guajajara, ocupam atualmente no Maranhão, 11 áreas indígenas localizadas na Pré Amazônia, nas regiões dos rios Mearim e Pindaré e seus afluentes: os rios Corda, Grajaú, Caru, Zutiwa e Buriticupu. Pertencente à família lingüística Tupi Guarani, a autodenominação *Tenetehara*, significa “nós somos o povo verdadeiro”. Atualmente, os Guajajara somam em torno de 20 mil pessoas.

Data de 1653 o primeiro contato feito pelos jesuítas através da catequese com os *Tenetehara* do Alto Pindaré, portanto mais de 300 anos de contato que perpassam os diversos períodos da história oficial. E em cada um desses períodos ocorreram muitas “perdas” para esse povo do ponto de vista étnico-cultural. Mas apesar desse longo, intermitente e sistemático contato, percebemos que a cultura *Tenetehara* possui um dinamismo próprio conferindo-lhe vigor e uma resistência que a impediu de um processo total de aculturação.

O ritual tem início de manhã com a saída para o mato de um grupo formado por homens, predominantemente. Após alguns instantes principia-se ao que eles chamam de “corrida do mel”, onde esse grupo que foi para o mato volta em marcha acelerada alvoroçando galhos de matos e fazendo muito barulho imitando abelhas quando se encontram. Assim acontece quando fazem a corrida, sempre que passam por alguém ou por alguma casa, cumprimentam-se com bastante alegria.

Todos estão enfeitados com seus adornos plumários, folhas de mato atadas ao corpo e pintados com urucum e jenipapo. Alguns usam saiotes e cocares de palha de palmeira de buriti. Após os grupos terem se encontrado todos continuam em marcha acelerada para o pátio da aldeia. Seguem-se alguns instantes de euforia e cantos e depois os cantores, à frente, conduzem os participantes para um salão no qual estão pendurados na cumeeira os litros de mel.

Todos dentro do salão, o mel é retirado da cumeeira para, em seguida, ser preparado pelos mais velhos. É retirada uma média de 10 litros de mel por dia e entregues ao senhor Vicente Hamúi⁶⁶ para preparar a “garapa”, adicionando muita água para que o mel não fique muito espesso, misturando-o até que fique completamente homogênea, uma espécie de hidromel.

Feito isto, têm-se início novamente os cantos e danças dentro do salão. A dança circular, sempre em sentido anti – horário, é acompanhada pelo som dos maracás. Muitas mulheres participam nesse momento, pois são elas que simbolicamente representam as abelhas e irão

⁶⁵ Cientista Social (UFMA). Artigo apresentado ao Curso de Especialização em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e Comunidades Tradicionais, Desenvolvimento Sustentável e Políticas Étnicas” da Universidade Estadual do Maranhão. Orientação: Rosa Elizabeth Acevedo Marin

⁶⁶ O cacique e cantor Vicente Hamúi possui muito prestígio em todas as aldeias da Araribóia, pois sempre que alguém se referia a ele, mesmo sem estar presente, as pessoas o faziam com muita deferência e respeito. Vicente é uma espécie de guardião dos rituais *tenetehara*, é um dos poucos que conhece os cantos e momentos da cerimônia do mel.

ser as principais protagonistas do ritual. Algumas delas enchem as cuias com o preparado do mel (hidromel) para acompanharem a dança e a cantoria.

A cada instante um homem é escolhido ou se oferece para cantar e ser batizado com o mel. Em seguida as mulheres agarram os homens pelas orelhas, cabelos nuca, ombros, beliscando fortemente como se fossem abelhas. Nesse momento algumas senhoras, que pode ser mãe, avó, tia ou esposa daqueles que estão sendo batizados, iniciam uma espécie de transe, gritando e alvoroçando os cabelos como se estivessem protegendo o seu parente das abelhas ou ainda, como se estivessem tentando tirar abelhas que ficam presas no cabelo, como acontece com o ataque de um tipo de abelha conhecido como “chupa suor”.

Esse rito de proteção protagonizado pelas mulheres mais velhas para com aquele “parente”, que está passando pelo sacrifício de tomar o mel, é um momento bastante cômico e teatralizado, quando isso acontece muitos participantes dirigem sua atenção para essa mulher durante esse desespero ritualizado.

Depois de algumas voltas no salão o cantor pára no centro e então as mulheres derramam o mel sobre a sua cabeça e logo em seguida oferecem-no para bebê-lo. Somente pode ser batizado com o mel quem sabe cantar ou é convidado e levado pelo braço por alguém que saiba. Geralmente, os mais velhos conduzem na cantoria, adolescentes e rapazes que ainda não passaram pelo ritual de iniciação masculina e, por isso, não cantam.

Às mulheres cabe uma participação significativa na cerimônia, pois são elas que irão ofertar o mel àquele que passou pelo sacrifício. São elas que ajudam na animação da festa, através do coro. O ato sacrificial, através de beliscões, puxões no cabelo e orelhas, pelo qual passa aquele que deseja tomar o mel é protagonizado pelas mulheres. Metaforicamente as mulheres cumprem o papel das abelhas que protegem o mel. O canto será o ardil utilizado pelos homens para obterem o mel. O sacrifício evidenciado através do martírio é finalmente recompensado com o oferecimento do mel pelas mulheres. Ao ofertá-lo elas recompensam simbolicamente àquele que passou pelo sofrimento. Fora desse sacrifício ritualizado, não há outra maneira de tomar o mel.

Com relação aos tabus acionados durante o ritual, dois foram mencionados pelos integrantes das aldeias. Um ficou bastante evidente quando o senhor Vicente reclamou a alguns indígenas de estarem embriagados por cachaça, pois, segundo ele, a única bebida permitida durante o ritual é o mel. Outra proibição comentada de forma bastante restrita foi em relação ao ato sexual que, segundo tais relatos, o sexo é proibido durante o ritual e a pena que paga quem o pratica é a queda do cabelo.

Em muitos depoimentos foi bastante recorrente a questão do cumprimento da cerimônia pela aldeia que se propõe em fazê-la, caso contrário recairá sobre o seu povo, uma série de malefícios tais como doenças, penúrias e até mesmo mortes. E se alguém disser que irá à Festa do Mel terá que fazer tudo para cumprir.

A decisão de uma aldeia em se comprometer para fazer a festa é bastante difícil, pois a empreitada requer um alto grau de coesão social e a alimentação dos convidados fica a expensas da aldeia anfitriã. Penso que o processo do relativo abandono deste ritual ocorreu devido à fragmentação social entre as famílias extensas. Desta forma, Festa da Menina Moça ou Festa

do Moqueado ficou sendo a mais realizada, pois este é um ritual que evidencia muito mais o status das famílias extensas.

A retomada da Festa do Mel pelos Tenetehara, na interpretação que faço, não foi um acontecimento fortuito, essa retomada está intrinsecamente ligada ao processo de afirmação identitária do grupo e ao movimento de proteção do território, devido à crescente intrusão e exploração de seus recursos naturais. Conforme podemos perceber em nota divulgada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI):

A situação na Terra Indígena Araribóia a cada dia se agrava mais e mais. É assustadora a atuação dos madeireiros na região. Segundo denúncia de Itamar Guajajara, nos últimos dias os madeireiros têm intensificado a ação. São cerca de 30 caminhões retirando diariamente madeira. São dois grandes focos de invasão: um, segundo Itamar Guajajara, por Amarante onde os invasores entram na terra indígena por uma fazenda chamada Rondominas, cerca de 10 km de Bom Jesus das Selvas. No outro foco, segundo a Equipe do Cimi em Grajaú, os madeireiros entram pelo município de Arame. (CIMI, 2005, p.1)

Um dos momentos mais tensos dessa situação de conflito entre madeireiros e indígenas, ocorreu em outubro de 2007, na aldeia Lagoa Quieta. Quando um grupo de homens armados, oriundos da cidade de Buriticupu, invadiu a referida aldeia, aterrorizando seus moradores, ameaçando-os matá-los, em represália ao fato de que dias anteriores, os indígenas teriam apreendido um caminhão que transportava madeiras dentro da área. Desse conflito resultou a morte de um indígena de 60 anos e uma mulher ficou ferida.

Outro fato importante, também ocorrido em outubro de 2007, um mês antes da realização da Festa do Mel, foi a deflagração de uma fiscalização ostensiva da FUNAI, na T.I. Araribóia, em parceria com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA e a Polícia Federal. Essa operação fazia parte do projeto de aviventação dos limites e ações de proteção e vigilância da referida terra indígena. Em sua justificativa o projeto descrevia a seguinte situação:

Dentre as ameaças à Terra Indígena destaca-se uma bem concreta, a exploração *ilegal* de madeira, a qual vem sendo desenvolvida há mais de 20 anos, com o consentimento e participação de algumas lideranças indígenas e, a existência em seu entorno de dezenas ou até mesmo mais de uma centena de propriedades rurais, muitas das quais estendem sua ocupação por sobre o limite da terra indígena. E complementa o quadro de pressão e de ameaças no entorno da terra indígena, a expansão de dezenas de povoados, de assentamentos do INCRA, de abertura de inúmeras estradas vicinais, acessos fáceis a penetração de caçadores e extratores de essências vegetais, como o jaborandi. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO: 2007, p.3)

Portanto, essa fiscalização, que teve o apoio também de organizações do movimento indígena, tinha como principal objetivo a desintrusão, principalmente dos madeireiros que exploram ilegalmente a reserva, muitas vezes, conforme descrição acima, com a aquiescência de algumas lideranças indígenas. O resultado, na época, foi a apreensão de vários caminhões carregados com madeira e aplicações de multas em proprietários de serrarias da região. E, por outro lado, houve ameaças de mortes pelos madeireiros a funcionários e chefes de postos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Imperatriz.

Certamente que essa situação de conflito, aliada ao caráter de agregação da cerimônia, no sentido de aglutinar e melhorar as relações entre as aldeias da T.I. Araribóia contribuiu significativamente para o ressurgimento do ritual com uma participação em massa dos Tenetehara.

Esse processo de reafirmação da identidade étnica foi perceptível na realização da cerimônia, tanto em 2007 na aldeia Araribóia, quanto em 2008 na aldeia Juçaral. Alguns depoimentos apontavam para a problemática do desmatamento indiscriminado pelo qual vem passando a terra indígena, quando várias lideranças das mais diversas aldeias questionavam o que será da Festa do Mel, com a destruição das matas e onde o mel iria ser coletado.

A situação pesquisada ajuda a relativizar a idéia do tradicional como algo amarrado à natureza, pois conforme ALMEIDA:

O significado de “tradicional” mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade (ALMEIDA: 2009, p.118-119).

O fortalecimento dessa identidade coletiva baseia-se em novas formas de relação política que vem tomando força no cenário nacional, sobressaindo-se a atuação das chamadas “populações tradicionais”

≈ REIVENÇÃO DA TRADIÇÃO EM UM RITO TENETEHARA

Neste capítulo, procuro fazer algumas reflexões sobre o processo de “reinvenção da tradição”, pois segundo HOBBSAWN & RANGER (1984) muitas tradições tidas como antigas, na verdade são bem recentes, quando não inventadas.

Utilizando o conceito de tradição inventada, este autor abrange tanto “as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo” (HOBBSAWN & RANGER: 1984, p.19).

Quanto à Festa do Mel, o seu surgimento não está circunscrito em um tempo ou espaço definido, segundo Chicão Guajajara, da Aldeia Lagoa Quieta:

A Festa surgiu há muito tempo, desde o tempo que começou a gente também, os mais velhos. É do tempo que as caças falavam, de muito tempo. A

gente só alcançou a conversa, só a notícia. Os mais velhos cantavam. Os mais velhos foram se acabando e aí continuou para os mais novos (Chicão Guajajara, aldeia Lagoa Quieta: 2007).

Percebe-se, com este relato, que o tempo do surgimento da cerimônia é imemorial e mítico. Remetendo até mesmo aos primórdios do aparecimento dos *Tenetehara*.

HOBSBAWN & RANGER (1984: p.19) continuam a explicitar o conceito de tradição inventada, como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado”.

A tradição não é costume, são categorias que devem ser diferenciadas. O que caracteriza a tradição, inclusive as inventadas é que estas são invariáveis. O passado a que estas tradições se referem impõe regras e práticas fixas como a repetição. Porém o “costume” não é invariável, ele pode ser modificado com o tempo.

O processo exato da criação dos rituais e complexos simbólicos ainda não foi devidamente esclarecido. O que se presume é que esse complexo se apresente de forma mais evidente quando uma tradição tenha sido inventada por uma única pessoa.

No caso da Festa do Mel, foi um caçador *tenetehara*, conforme o relato mítico, que tendo “aprendido” a cerimônia com os homens-onças e, em seguida, ensina a toda a aldeia. Aqui fica explícito que a “invenção” dessa tradição tem uma origem mágica. Com efeito, localizar temporal e espacialmente a origem dessa “tradição”, é uma tarefa que dificilmente os *tenetehara* irão realizar.

Portanto, conforme HOBSBAWN & RANGER (1984: p.12), é mais fácil indicar com exatidão a origem de cerimônias oficialmente instituídas do que descobrir os primórdios de tradições que tenham sido em parte inventadas, em parte elaborada informalmente por grupos fechados, onde dificilmente se terá registros documentais.

Sobre as “tradições inventadas” HOBSBAWN & RANGER (1984) conclui que elas podem ser classificadas em três categorias:

- a)- aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais;
- b)- aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade e c)- aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de idéias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

Sendo uma tradição dos indígenas *tenetehara* é possível pensar a Festa do Mel como uma tradição reinventada, pois uma vez que ela há algum tempo vinha deixando de ser realizada por esse grupo, a sua retomada caracteriza um processo de reinvenção. Os fatores que influenciaram o retorno de sua realização possibilitam-nos compreender esta cerimônia dentre aquelas classificadas por HOBSBAWN & RANGER (1984) que instituem e simbolizam a coesão social.

Essa característica de estabelecer a coesão social ocorre na medida em que há um trabalho coletivo e integrado entre as aldeias e, por mais conflitos que ocorra entre os seus membros, durante a realização cerimonial, estes são diluídos. Todos os caciques (*tuxauas*) reúnem-se nesse momento de celebração, dançam, cantam e praticam a comensalidade do mel conjuntamente. Ao final regozijam-se e despedem-se em um clima de cumplicidade.

Portanto, considerando a *zemuishi ohaw* como uma reinvenção da tradição, isto fica evidenciado através da iniciativa que os jovens indígenas (professores e lideranças) tiveram de solicitar aos mais velhos, Vicente (aldeia Araribóia), Chicão (aldeia Lagoa Comprida) e Abraão (aldeia Juçaral) para ensinarem a cerimônia, conforme o depoimento abaixo.

Ficamos mais de um mês ensaiando, aprendendo com os mais velhos. Eles estão nos incentivando para levar essa cantoria em frente, pois já estava acabando, extinta e nós pedimos aos idosos que nos ensinassem. Porque, se não formos nós mesmos, quem vai lutar por nós? Por isso estamos com mais alegria e força. (Fredson Rauki, aldeia Juçaral – 2007).

Um dos aspectos mais recorrentes nos depoimentos dos jovens *tenetehara* foi sobre a importância de terem aprendido os cantos rituais com os mais velhos, sendo essa aprendizagem uma demanda que partiu dos próprios jovens, principalmente os da aldeia Juçaral. Sobre isso, Chicão fala:

Há muito tempo que não tinha(a festa), tava esquecido dele (do mel), quase tava acabando. Por isso que a turma pediu ao Vicente prá fazer a Festa do Mel. Eu não queria fazer, mas pediram, porque ele sozinho não podia fazer, só de dez pessoas prá frente. (relato em 2007)

Segundo HOBBSAWN & RANGER, “as tradições inventadas, ao contrário dos costumes evoluídos inconscientemente, só poderiam ser levados a sério se levados ao pé da letra” (1984: 244). Na cerimônia do Mel, há uma preocupação dos anciãos em realizar o ritual com os detalhes “como era” feito em tempos pretéritos.

A invenção da tradição, para este estudioso, tem como objetivo a afirmação ou o aumento do controle em determinadas situações, como por exemplo, foi o caso das ex colônias africanas onde “os mais velhos tendiam a recorrer à tradição com o fim de defenderem seu domínio dos meios de produção rurais contra a ameaça dos jovens” (HOBBSAWN & RANGER: 1984, p.261).

No caso das colônias africanas, estudadas por HOBBSAWN & RANGER (1984), a situação entre os velhos e os jovens gerou muita tensão, porque os jovens migrantes ao regressarem para as suas comunidades se depararam com uma sociedade sob forte controle dos anciãos, em contrapartida, os velhos sentiram-se ameaçados com as habilidades e a renda adquirida pelos migrantes. Nesse sentido, os mais velhos acionaram os direitos consuetudinários sobre o controle das terras e das mulheres. Enfim, para Ranger, esse controle gerencial, dá-se em função do conhecimento “tradicional” que os mais velhos têm o monopólio.

Estabelecendo um diálogo com estes autores, percebo que assim como no caso das sociedades africanas, estudadas sob o foco das “tradições inventadas”, os *tenetehara*, ao ‘resgatarem’ a Festa do Mel, o fazem através do “conhecimento tradicional” que os anciãos são depositários. A tradição, no caso *tenetehara*, é plenamente reconhecida, tem aceitação tácita, sendo até mesmo evocada pelos anciãos através da solicitação e aquiescência dos jovens.

Essa importância, relegada aos mais velhos, aos *tamuís*, é percebida durante todo o processo ritual. Pois estes ficam sob o foco constante dos jovens e, ao final do ritual, incentivados pelo prestígio, os anciãos protagonizam longos discursos onde a tônica será a responsabilidade com a continuidade da festa, da tradição.

≈ ANÁLISE DO PROCESSO RITUAL DA FESTA DO MEL

Para efeito de análise, Gennep (1960) decompõe os ritos de passagens em três categorias, que são os ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, muito embora este autor nos advirta que tais categorias não são igualmente encontradas em um mesmo cerimonial. Portanto, cerimônia como funeral, é um rito de separação (pré liminar); noivado, gravidez e iniciação são ritos de margem (liminares); casamento, um rito de agregação (pós liminar).

Os ritos preliminares são os ritos de separação do mundo anterior, ritos liminares, são executados durante o estágio da margem e os pós liminares são os ritos de agregação ao novo mundo. (GENNEP: 1960, p.37)

Ainda segundo esse mesmo autor uma mesma cerimônia pode ser acompanhada por muitos ritos, tais como: ritos de fecundação, de proteção, de previsão, de defesa, de purificação. No caso da Festa do Mel, percebo que esta comporta ritos de purificação, pois além de tomar o mel, as pessoas têm suas cabeças molhadas com o líquido.

Os rituais, segundo Van Gennep são fenômenos carregados de significados e atuam com mecanismos recorrentes temporal e espacialmente, sendo o principal a realização de uma espécie de costura entre posições e domínios, pois a sociedade é concebida pelo autor como uma totalidade dividida internamente. (GENNEP: 1960, p.16).

Como foi possível perceber, na cerimônia do mel, os papéis, posições e domínios são bem demarcados, definidos e hierarquizados. O chamado dono da festa é aquele que detém o conhecimento dos momentos ritualísticos, dos tabus acionados durante o período da festa, dos cânticos, do preparo do mel e todas as outras pessoas o tratam com deferência.

Os cantores mais jovens que aprenderam as músicas com os mais velhos também ocupam posição importante no ritual, pois através deles e tão somente é que os participantes de modo geral irão ter acesso ao batismo com o mel.

A relação de dádiva é estabelecida pelo ato de dar e receber. O fato do mel não ser comprado e sim doado à aldeia anfitriã por outras aldeias, indica uma situação de dádiva que a cerimônia permite. O que possibilita, com efeito, relações amistosas e coesão social entre as aldeias. No caso foi o que aconteceu entre as aldeias Juçaral e Araribóia com histórico de rivalidades, segundo informações de alguns indígenas.

Para Van Gennep, o “rito de comer e beber conjuntamente é claramente um rito de agregação, de união propriamente material. (...) A união assim formada pode ser definitiva. Mas na maioria das vezes dura apenas o tempo da digestão” (GENNEP: 1960, p. 43). No caso dos tenetehara, o ato de beber o mel em conjunto, exemplo de comensalidade, revela um rito de agregação.

Outro aspecto observado no processo de agregação foi no encerramento da cerimônia. Ao fim das cantorias, tanto na aldeia Araribóia, quanto na aldeia Juçaral, os participantes ficaram durante um bom tempo da tarde em um clima de confraternização, abraçaram-se, choraram, fumaram conjuntamente cigarros enrolados com *tauari*⁶⁷, sentaram-se em círculos e durante várias horas, conversaram em sua língua materna. Nesses círculos a primazia da atenção é para os mais velhos. Os jovens voltaram suas atenções para eles por horas a fio.

A aceitação do “outro”, do “estrangeiro” é também descrita em GENNEP (1960) como um ato ritualizado e a sua aceitação ou não dentro de um grupo dependerá de muitas circunstâncias. Há sociedades em que este contato e a aproximação dão-se através de trocas de sangue, como é o caso de diversos povos africanos. Em outras sociedades, a simples pronúncia de uma palavra ou uma saudação, tem como resultado criar uma união, mesmo que por pouco tempo. Percebi que essa aceitação do outro entre os *tenetehara* pode ser facilitada com algumas saudações usadas por eles em tupi - guarani, como por exemplo, *catu*, que equivale a um tudo bem? Entre os rituais de agregação, distinguem-se aqueles:

que têm alcance individual e unem uma à outra ou duas pessoas, como por exemplo, oferecer ao outro alguma coisa para beber ou comer (comunhão); envolverem-se no mesmo vestuário; sentarem-se no mesmo assento (...) comerem uma mesma iguaria ou em um mesmo prato; beberem um mesmo líquido ou no mesmo recipiente” (GENNEP: 1960, p. 115).

Conforme o autor, estes são classificados como ritos de união. Já os ritos de agregação têm alcance coletivo, seja ligando um ou outro indivíduo a um novo grupo ou unindo dois ou vários grupos.

Voltando a atenção para o conjunto cerimonial da Festa do Mel, percebemos que ela contém momentos tanto de ritos de liminaridade, quanto de agregação. Embora as pessoas se unam através de situações, como por exemplo, beber o mesmo líquido, oferecer ao outro o mel para beber, oferecer o braço para quem não sabe cantar, tenha um alcance individual, somente até nesse ponto a cerimônia tem esse aspecto.

O que me leva a compreender a *zemuishi ohaw* como um ritual que possui uma fase de agregação são as ações de cunho coletivo que ocorrem durante toda a cerimônia, como por exemplo, as cantorias e danças coletivas, as corridas cerimoniais, a comensalidade e democratização do mel, a retirada do mel na mata, a doação deste à aldeia anfitriã e o compromisso de to-

⁶⁷ O *tauari* é feito com a entrecasca de uma árvore homônima, transformado em folhas bem finas que são depois usadas para fazer cigarros com tabaco.

dos em beberem todo o mel, para então decretarem o final da cerimônia. No entanto, não seria incongruência afirmar que a cerimônia agrega simultaneamente ritos individuais e coletivos.

Esse aspecto e alcance coletivo são evidenciados pelo próprio caráter democrático que tem a Festa do Mel, a participação é aberta a todos, não é uma cerimônia do tipo fechada ou secreta. A própria estrutura da casa cerimonial, um grande barracão coberto de palhas sem paredes, como foi o caso da festa na aldeia Juçaral, propicia o livre acesso a todos os participantes e convidados.

O ato das mulheres aplicarem beliscões na nuca, no pescoço, puxarem os cabelos e orelhas daquele que vai ser batizado com o mel constitui, dentro do ritual, um ato de flagelação. Segundo Gennep (1960), a flagelação é um rito de agregação e pode ser interpretado de várias maneiras. Enquanto rito pode ter ação sexual, pois conforme a psicologia essas regiões do corpo apresentam-se como zonas erógenas. Notei que nos momentos da flagelação dos homens, as mulheres divertiam-se muito. Um dos cantores chegou a comentar que durante a Festa do Mel, as esposas não poderiam ficar com ciúmes ao verem muitas mulheres jovens tocando, beliscando, puxando os cabelos e orelhas de seus maridos, pois aquele era um momento de festa, de brincadeira, de “vadiagem”. No entanto, em relação ao aspecto do afloramento da sensualidade durante a flagelação, é algo que precisaria uma observação e reflexão mais aprofundada.

Com sua primeira edição publicada na segunda década do século XX, *Os Ritos de Passagem*, de Arnold Van Gennep, tornou-se uma obra seminal no estudo dos ritos enquanto fenômenos a serem compreendidos como possuidores de relativa autonomia de outros domínios do mundo social e não apenas como apêndice das ações consideradas mágico-religiosas.

Tendo como parâmetro a teoria de Gennep e, ampliando a sua perspectiva, Victor Turner (1974) considera que a primeira fase do rito, a separação, compreende o afastamento do indivíduo de uma posição fixa dentro da estrutura social. A fase limiar (margem) é intermediária, nela o sujeito ritual, o transitante, é um sujeito ambíguo praticamente desprovido de atribuições do passado ou do futuro. Na terceira fase, de agregação, a passagem é consumada, onde o indivíduo ou o coletivo encontra-se num estado de relativa estabilidade.

Ao atingir essa última fase o sujeito passa a ter direitos e obrigações diante dos membros de seu grupo e espera-se que seu comportamento seja de acordo com as normas, costumes e padrões éticos compatíveis com sua posição social. (TURNER: 1974, p. 116)

Com efeito, é sobre o estágio de liminaridade e sobre os atributos e características das pessoas liminares que Turner dedicará seus estudos. É a ambigüidade, própria desses sujeitos, que chamará a atenção desse autor. Tendo em vista que entidades liminares situam-se em uma zona intermediária, suas atribuições, que escapam às redes de classificações, são ambíguas e indeterminadas “a liminaridade é freqüentemente comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.” (TURNER: 1974, p. 117)

Dessa forma é que, geralmente nos rituais de iniciação os neófitos apresentam-se desprovidos de tudo, demonstrando que essas entidades liminares, não possuem status, signos, roupas, objetos ou qualquer outro elemento que indique posição social dentro de uma classe, grupo ou sistema de parentesco.

A *zemuishi ohaw*, conforme afirmo anteriormente agrega elementos tanto da fase liminar, quanto da fase de agregação, conforme exposto anteriormente. Tentarei, aqui em diante, situar o momento do ritual em sua fase de liminaridade. Muito embora, no caso do ritual em questão, não há, como acontece em muitos ritos de passagem, a reclusão dos sujeitos liminares em um ambiente que simbolicamente representa o útero, a sepultura, como acontece na Festa da Menina Moça, também dos tenetehara, na qual a iniciante é colocada em uma tocaia ou prisão.

De acordo com Turner (1974) “o que existe de interessante com relação aos fenômenos liminares (...) é que eles oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem”. Em outras palavras, os sujeitos liminares apresentam um comportamento de passividade e humildade, obedecendo a terceiros e acatando as regras de forma tácita. Segundo esse autor:

é como se houvesse dois modelos principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico (...) separando os homens de acordo com a noção de mais ou de menos (TURNER: 1974, p.118).

O segundo modelo é o que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como uma *communitas* não estruturada ou superficialmente estruturada, uma comunidade ou mesmo comunhão de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade dos anciãos rituais.

Portanto, os ritos de passagem imprimem mudanças no indivíduo e na estrutura social, pois, segundo os conceitos de liminaridade e *communitas* de Turner, essa passagem é como se fosse um renascimento. A mudança de status do indivíduo ocorre com o seu distanciamento da estrutura social e tal qual uma morte simbólica, ele deixa de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Então passa por um processo liminar onde, desprovido de status, é colocado em um estado de igualdade e humildade. E, finalmente, volta a ser integrado à estrutura social, ocupando agora uma nova posição.

Com certa freqüência os Tenetehara são descritos como uma sociedade indígena com a ausência de um poder centralizado, na qual as relações de poder fragmentam-se devido à relativa autonomia das famílias extensas.

Através do casamento dessas “filhas”, o chefe da família extensa aglutina homens que irão trabalhar para seu grupo familiar, pois como a residência é matrilocal, os recém casados irão morar e trabalhar para a família da mulher.

Portanto, quanto maior e mais coesa for determinada família ela terá forte influência nas decisões dentro da aldeia. Talvez seja por isso que freqüentemente acontecem cisões nas aldeias Tenetehara, onde grupos de famílias acabam criando outras aldeias por sentirem-se desfavorecidos dentro de suas aldeias de origem. Na T.I. Araribóia, tal fenômeno não ocorre diferente conforme comprova o número de aldeias que surgiram nos últimos 20 anos.

Na Festa do Mel, percebo que a fase liminar em que os sujeitos rituais posicionam-se em uma situação que Turner (1974) denomina de *communitas*, onde as pessoas se encon-

tram em “comunhão” ou em comunidade de indivíduos que compartilham certa igualdade, submetendo-se coletivamente à autoridade dos anciãos rituais.

Essa autoridade ritual na Festa do Mel ficou claramente identificada naqueles que detinham todo o conhecimento da cerimônia, Vicente Ramu Guajajara, cacique e cantor da aldeia Araribóia e o cacique da aldeia Lagoa Comprida, Francisco Paulino Guajajara o Chicão.

Participantes de todas as outras aldeias, caciques, chefes de famílias, professores, lideranças, jovens e agentes de saúde estiveram submetidos ao conhecimento tradicional dos velhos cantores. Contudo, a liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar embaixo. São eles, os anciãos, que conduzirão todas as etapas do processo ritual, a primazia da oralidade será deles, pois “nas sociedades tribais, a fala não é apenas comunicação, mas poder e sabedoria. A sabedoria transmitida na liminaridade sagrada não consiste somente num aglomerado de palavras e de sentenças; tem valor ontológico” (TURNER: 1974, p.138).

O estado de liminaridade ou de margem na Festa do Mel, conforme interpreto tem seu momento durante o processo ritual, pois os participantes, as inúmeras aldeias, esquecem suas diferenças, desavenças e conflitos para celebrarem comunitariamente todo o período cerimonial.

Em pesquisa realizada por Wagley & Galvão juntamente com outros pesquisadores do Museu Nacional em 1942 e 1943 com os Tenetehara do rio Pindaré, apresentam uma descrição das transformações que ocorriam na cultura Tenetehara, na primeira metade do século XIX. Conforme exemplificam havia uma semelhança desse povo com os sertanejos, no que se refere ao vestuário. Identificaram ainda o abandono das marcas tribais de tatuagem a sua inserção no mercado através da economia extrativista..

A primeira impressão que tivemos dos Tenetehara foi desencorajadora. Não esperávamos encontrar ‘indígenas puros’ nem era esse nosso objetivo, porém essa gente que nós encontramos no Posto Indígena não nos parecia absolutamente indígenas (WAGLEY & GALVÃO: 1955, p.15).

É indiscutível a contribuição desse estudo dos referido antropólogos para a etnografia sobre Tenetehara, mas a questão central que esse estudo traz à tona é em relação ao processo de mudança cultural, especificamente dos processos de assimilação e aculturação, debate superado contemporaneamente. Chamando a atenção para o seguinte pensamento:

O Tenetehara, a despeito das modificações que sua cultura sofreu em direção ao que se poderia chamar de “abrasileiramento”, é ainda um índio tribal cuja sociedade nativa mantém-se individualizada, separada da brasileira, por características como a linguagem e tradições próprias. Se o processo não vier a sofrer interrupções ou reorientações (...) a distância cultural diminuirá a ponto de permitir a transformação desses indígenas em caboclos (WAGLEY & GALVÃO: 1955, p.12).

Em outra passagem do livro de Wagley & Galvão (1955), há uma referência sobre um episódio, ocorrido em uma aldeia, onde os pesquisadores pretendiam gravar as músicas da Festa do Mel e, mesmo com a promessa de pagamento, os Tenetehara se recusaram prontamente em cantar “à toa”, pois como não era o período apropriado, não havia mel e eles não correriam o risco de ofender os sobrenaturais, conhecidos por eles como *karowara*. Um episódio parecido também ocorreu nas duas cerimônias que presenciei, tanto na aldeia Aribóia, quanto na aldeia Juçaral, os mais velhos recusaram-se a falar sobre o ritual, antes que este chegasse ao final.

A narrativa mitológica que deu origem à Festa do Mel tem como protagonista dois irmãos que iam caçar aves (araras) para conseguirem penas para adornos de cabeça (cocar). O irmão mais imprudente é morto pelas onças, tendo o seu corpo sido levado para baixo da terra (subterrâneo), em um formigueiro. O irmão mais velho vai procurá-lo e encontra a aldeia das onças e acaba se envolvendo com a filha do assassino de seu irmão, a ponto de esquecer-se dele. O sobrevivente assiste a Festa do Mel realizada pelas onças, sente saudades de sua esposa na aldeia e ao retornar leva consigo o aprendizado da Festa do Mel e ensina a todos na aldeia.

A história de *Aruwê* tem momentos de conflitos, de tragédia, de hostilidade, amizade e aprendizagem. Este caçador se vê imerso em diversas situações com as onças, ora apresentando-se como inimigas mortais (assassinam o irmão), ora como aliadas (através do casamento com a filha do assassino de seu irmão) e, por fim, como seres através dos quais os Tenetehara irão obter o aprendizado sobre a Festa do Mel. De fato, esta narrativa aponta para diversos caminhos interpretativos, no entanto penso ser necessária, como forma de melhor compreender o significado da Festa do Mel, atualizar esta narrativa a partir de entrevistas com os indígenas que conhecem esse mito.

Segundo LÉVI - STRAUSS (2005: p.13) as metáforas relacionadas ao mel estão entre as mais antigas de nossa língua e de outras, conforme exemplifica nesta passagem

Os hinos védicos associam freqüentemente o leite e o mel, os quais, segundo a bíblia, fluirão pela Terra Prometida. Mais doce que o mel são as palavras do Senhor – O mel era a oferenda excelência que os babilônios faziam aos deuses, pois estes exigiam um alimento que não tivesse sido tocado pelo fogo.

Em sua obra “O Cru e o Cozido” esse autor, de forma bem peculiar, faz relação entre o mel e o tabaco como sendo pares que servem para demonstrar idéias antitéticas. Tais idéias são demonstradas na própria forma de consumir esses dois produtos

a maneira mais comum de consumir o tabaco situa, à diferença do mel, não aquém, mas além da cozinha. Não é absorvido Cru, como mel, ou exposto previamente ao fogo para cozer, como se faz com a carne. Ele é incinerado, para que se passa aspirar sua fumaça. (LÉVI – STRAUSS: 2005, p.14)

No mito, vimos que é através do uso do cigarro feito com o tauari que o Tenetehara transforma-se em uma formiga quando encontra o local de onde as onças saíam, um pequeno buraco de formigueiro, um mundo subterrâneo. Utilizando seus poderes de pajé, adentra o formigueiro e maravilha-se com o mundo que descobre. À semelhança de muitos outros povos o uso do tabaco é o que permite as transformações humanas em seres sobrenaturais, aliás, nas pajelanças indígenas este é o elemento imprescindível para o estabelecimento do contato com os espíritos, para a realização de curas, benzimentos, retiradas de objetos estranhos no corpo.

No relato mítico, assim como no ritual dos Tenetehara, o mel faz uma passagem de um produto natural para um produto de valor cultural. Nesse aspecto, o mel, enquanto produto extraído da natureza adquire um caráter sagrado no momento em que os Tenetehara aprendem com os sobrenaturais como utilizá-lo ritualmente. Conforme explicita LÉVI-STRAUSS (2005, p.35), sobre as diversas formas de consumo do mel:

A das araras, que é natural, já que elas se contentam em comer as flores (de certo modo completamente cruas), enquanto os jaguares (onças) são, portanto, os “donos do mel”, que as araras consomem igualmente (e que os homens, sem dúvida, também consomem, embora de modo ainda não ritual, naquele tempo).

Ainda segundo esse autor, um dos objetivos do mito é explicar a origem dos adornos de penas (cocares) e o mel vai ser o meio utilizado. No enredo, realmente, há um momento em que o irmão do caçador desejou confeccionar um cocar (*akangatar*) com penas de araras vermelhas, solicitando, então que *Aruwê* lhe revelasse o local da *tocaia*⁶⁸. Entretanto, esta é mais uma das possibilidades que se abrem à interpretação do ritual. O que percebi em relação ao uso de adornos corporais, utilizados na cerimônia, foi a predominância da utilização de folhas de mato, principalmente durante a “corrida do mel”, cujo significado não pude, a princípio, identificar.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados, ora apresentados sobre o cerimonial da Festa do Mel dos Tenetehara, são frutos de um trabalho inicial, que pretendo dar continuidade de forma mais sistemática aliado a um minucioso trabalho de campo. A Festa do Mel constitui-se um momento ímpar para análises de processos sociais, tais como: identidade étnica, processos de territorialidade, ritos de passagem (liminidade e agregação), afirmação identitária, enfim, diversos sistemas de representações coletivas desse grupo étnico.

E, na contramão do que se escreveu ou se postulou a respeito do processo de decadência e assimilação dos Tenetehara, a emergência de seus ritos e a coesão social estabelecida por

⁶⁸ Tocaia ou espera é a designação de uma estratégia de caçada utilizada pelos indígenas que consiste em construir um pequeno esconderijo de palha no meio da mata, onde o caçador fica à espreita de suas presas tendo o cuidado de não ser notado. Técnica que exige muita paciência e resistência para ficar durante horas em total silêncio, mesmo sofrendo intempéries e sendo incomodado por pernilongos e outros insetos.

eles, contradiz as visões negativas sobre este povo indígena. Observando-se com mais cuidado, percebe-se que é no conflito que as identidades étnicas afloram e são fortalecidas.

A Festa do Mel demonstra uma capacidade de aglutinação de diversas aldeias e lideranças pertencentes a um povo indígena ao qual se atribui possuir uma sociedade com extrema fragmentação de poder. A partir de um ponto de vista preliminar posso afirmar que a referida cerimônia, constitui-se um locus privilegiado para a compreensão de rituais, pois conforme TURNER (2005: p. 157) “ritos de passagens existem em todas as sociedades, mas tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de pequena escala, relativamente estáveis e cíclicas”.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008, 2ª. Edição.
- ASSOCIAÇÃO CARLO UBBIALI. **Os Índios do Maranhão**. São Luis: Instituto EKOS, 2004.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – www.cimi.org.br. **Terra Indígena Araribóia: o processo de destruição continua avançando. Regional do Maranhão: 2005**.
- FIGUEIREDO, João Damasceno G. **A Festa do Mel, dos Tenetehara – Aldeia Juçaral**. Relatório de Pesquisa. São Luís: SECMA, 2008. mimeo.
- _____. **Relatório de viagem às aldeias dos Tenetehara, Gavião, Krikati e Ramkokamkra Canela**. Projeto: Enriquecimento e Ampliação de Acervo Museológico. Maranhão: SECMA, 2006. mimeo.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Plano de Trabalho de Acompanhamento da Aventura de Limites e Ações de Vigilância na Terra Indígena Araribóia**. Administração Executiva Regional de Imperatriz, 2007.
- GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1960.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). **A Invenção das Tradições**. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas – Mitológicas 2** – São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. **Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu**. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói –RJ: EDUFF, 2005.
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara, uma Cultura em Transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955 2ª edição.

P ARTE II – RELIGIOSIDADE E TERRITORIALIDADE

“Os trabalhos de pesquisa são importantes porque ninguém sabia que aqui o Bairro Novo era dentro da Enseada e foi assim, no debate que nós vimos que aqui, esse lugar não existia nem no mapa, só existia para nós e mesmo assim era um existir que parece que nem nosso era porque não estava no mapa e tinha dono, isso que não entendia, se para eles nós não existia.... Então hoje estamos é na luta pela nossa área, nossa reserva da Enseada da Mata”

*Maria Nice Machado Aires,
quebradeira de coco e quilombola de Panalva*

QUEM COME MANGA NÃO PODE TOMAR LEITE: NARRATIVAS SOBRE A TERRITORIALIDADE EM TRAMAÚBA – CAJARI (MA).

Dorival dos Santos⁶⁹

≈ INTRODUÇÃO

A expressão que aparece como título desse trabalho, “*Quem come manga não pode tomar leite*”, revela com precisão a representação mítica relativa à territorialidade, feita pelas famílias quilombolas no território de Tramaúba, do qual faz parte o quilombo Camaputua. O que estou denominando de território de Tramaúba engloba 24 comunidades quilombolas⁷⁰ que mantêm, entre si, relações sociais e se organizam com o objetivo de receberem a titulação.

O principal informante dessa pesquisa, Ednaldo Padilha, liderança desse território, exerce influência perante a comunidade e está articulado externamente com entidades de representações quilombolas como: o Centro de Cultura Negra (CCN), Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ), Cáritas Brasileiras, Comissão Pastoral da Terra (CPT), Comunidade Eclesial de Base (CEB) e Sindicato dos Funcionários Públicos de Cajari/Penalva. Suas reivindicações, pelo reconhecimento do território estão asseguradas com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que assegura: “*Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”.

Além de se constituir em uma liderança política, possui forte relação com a religiosidade de matriz africana, sendo também, conforme apresentarei, no corpo do artigo, uma liderança religiosa. Aliás, os dois planos, o político e o religioso aparecem interligados na atuação do meu informante e na sua representação sobre os direitos da comunidade ao reconhecimento de sua territorialidade. Ednaldo Padilha, conhecido como *Cabeça*, ao narrar a história do Território Tramaúba, revela-se uma liderança, cuja fala ao mesmo tempo é individual e coletiva. Ele domina os relatos sobre a origem das terras, as narrativas míticas e é um profundo conhecedor do ecossistema local.

O território de Tramaúba foi desmembrado da antiga fazenda onde funcionava o Engenho Cadoz, uma das maiores e mais conhecidas fazendas da baixada maranhense. Na narrativa de Cabeça, acerca dos proprietários dos engenhos Cadoz e Tramaúba, é evidenciado um antagonismo entre os referidos donos dos engenhos, isso porque segundo o informante, o dono do engenho Cadoz, cujo nome não foi possível identificar nas narrativas, era uma

⁶⁹ Geógrafo, especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”, pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/GESEA. Orientação: Cynthia Carvalho Martins

⁷⁰ Denomino de comunidade quilombolas aquelas que se encontram inseridas no território quilombola de Tramaúba, são elas: Camaputua; Trezedela; Vila Benedito Leite; Floresta; Itaquiperana; Piabas; Carneiros; São Miguel da Passagem; São Miguel dos Correias; São José; Tadeia; Olho D’água; Bacuri; Bacurizinho; Capoeira; Vamos Ver; Baiano; Enche Barriga; Cambucar; Murilândia; Ladeira; Tucum; Alegre I; Alegre II; Tramaúba.

pessoa boa, enquanto o Zé Viveiros, que comprou Tramaúba, era considerado como muito malvado para os escravos.

Atualmente as famílias do Território de Tramaúba lutam pela titulação definitiva e, por isso, sofrem muitas ameaças, inclusive de morte, daí recorrem freqüentemente à expressão “*quem come manga não pode tomar leite*”, para explicar a continuidade no presente do engano e do embuste sofrido em outros tempos, nos tempos do *engenho*. Essa expressão diz respeito à situação de constrangimento que as famílias estão submetidas durante anos seqüenciados, que vão desde o período que trabalhavam nas fazendas monocultoras, no século XIX, até o momento presente, quando, continuam se deparando com fazendeiros que lhes usurpam os recursos naturais, principalmente a terra, através de cercas elétricas, que cercam os campos naturais, privatizam os recursos e ameaçam as famílias, prendendo-as e sujeitando-as às humilhações mais variadas.

Pretendo, com esse trabalho, refletir sobre as representações expressas nas narrativas do informante em relação à territorialidade. Pretendo, também, abordar as narrativas míticas relacionadas à territorialidade e às expectativas de direito, a partir de entrevistas e de conversas informais que tive ao longo dos meses de novembro de 2008 a novembro de 2009, com Ednaldo Padilha, *Cabeça*, assim como, de um trabalho de campo que realizei para feitura de um fascículo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

Edinaldo Padilha ou “Cabeça”, como é conhecido e como será chamado neste trabalho, tem 37 anos, casado, e tem seis filhos. Sua ligação com a *mãe Pruquera*⁷¹, além de familiar, é religiosa. Segundo o informante, a primeira questão e inquietação que teve, foi saber quem de fato era *Pruquera*. Durante as entrevistas, percebi que Cabeça, se constitui em uma liderança política e, ao mesmo tempo religiosa, e que esses planos são complementares. Ou seja, o entrevistado é um líder político que concilia o plano privado com o público e está inserido em diferentes planos de luta, do mundo material e espiritual, traduzidos pela reivindicação do seu território como quilombola e também pela recuperação da memória dos seus antepassados, uma memória explicada pela herança de capacidades relacionadas ao plano espiritual.

≈ ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA: A ENTREVISTA COM UMA LIDERANÇA COMO FORMA DE ACESSO À REPRESENTAÇÃO DE UMA COLETIVIDADE

As entrevistas que realizei com Ednaldo Padilha, *Cabeça*, assim como as leituras antropológicas que fiz durante o Curso de Especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão” permitiram-me atentar para esse universo mítico como uma dimensão a ser considerada, quando se fala em territorialidades específicas, tais como, as terras tradicionalmente ocupadas, que segundo Almeida (2008, p. 25). “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. Não estou falando da terra, como recurso natural e sim na territorialidade composta por elementos nem sempre tangíveis.

⁷¹ Escrava que fugira do engenho Tramaúba e fundara o quilombo Mangueira e seria quem iniciara a luta pela terra.

As leituras propiciadas durante o curso me despertaram para o trabalho de campo, dentre elas a de Berreman (1975) que ressalta ser fundamental o contato com o grupo que pretende estudar e as informações prévias sobre inúmeros problemas práticos de sua especialidade. Segundo esse autor, “o futuro pesquisador de campo, em qualquer disciplina, deve muitas vezes basear-se no anedotário ocasional de seus predecessores, ou em prefácios de etnografias” (BERREMAN: 1975, p. 123);

A primeira viagem que fiz a Camaputiua ocorreu no período de estiagem ou *verão*, como é conhecido localmente, entre os dias 29 e 30 de novembro de 2008, no âmbito do PNC-SA, com a finalidade de construir um fascículo sobre o Território Quilombola de Tramaúba. Nesse período, percebi como o universo mítico relaciona-se à territorialidade.

Entretanto, para finalizar o fascículo precisaríamos retornar durante o período chuvoso ou *inverno*, como é denominado pelos moradores locais. Esta necessidade se deu em função da baixada maranhense apresentar características peculiares entre os períodos de estiagem e o chuvoso. Estas particularidades ocorrem não só nos aspectos naturais, em função dos campos que no período de estiagem encontram-se completamente secos e as vegetações escassas, enquanto no período chuvoso, estes se tornam inundados e a vegetação abundante; mas também nas formas de conflitos, como relata o entrevistado:

[...] no verão tem o crime já do meio ambiente.... e também a questão da privatização que o campo ... impedimento da retirada do sustento da família, ... do pescado, até mesmo de botar suas pequenas lavouras nos campos e também seus pequenos animais, suas pequenas criações... O búfalo no verão, além dele consumir o pasto duas vezes mais que o gado bovino, ele também devasta muito... o búfalo ele persegue tanto no *verão*, quanto no *inverno*, ...ele comete o crime tanto na fase de seca, quanto na fase de cheia, ... a questão das cercas é como já falei no verão a privatização e no inverno o risco de virar ou de furar as embarcações. ...no período de cheia eles retiram o arame, mas não retiram as estacas (...)
(PADILHA, julho de 2009).

Para a elaboração deste trabalho foi necessário uma fundamentação teórica, encontrada em trabalhos acadêmicos como o de Araujo (2000), no qual a autora interpretou as representações do líder camponês Manoel da Conceição sobre sua trajetória de vida. Minha proposta de estudo não é apresentar uma história de vida, e sim, fazer uso dessa técnica de investigação para realizar uma análise das narrativas do entrevistado sobre a territorialidade que defende como quilombola, sobre sua representação do passado e verificar em que medida recorre a esse passado para explicar o presente.

A representação que o entrevistado elabora do passado justifica a expectativa de direito em relação ao reconhecimento da territorialidade. Até mesmo porque ao falar sobre o passado, os limites geográficos se estendem para além de Camaputiua e inclusive de Tramaúba, remontando ao quilombo de Cadoz. São várias divisões territoriais resultante da fazenda Cadoz. Estas divisões originaram outros engenhos, como o engenho das Flores e o de Tramaúba,

o que não significa uma divisão das relações sociais, pelo contrário, tais relações permanecem na contemporaneidade através das atividades desenvolvidas pelas comunidades inseridas nos territórios.

≈ AS NARRATIVAS MÍTICAS COMO ELEMENTOS DE CONTROLE TERRITORIAL E USO DOS RECURSOS NATURAIS

Nos depoimentos recolhidos durante a pesquisa pude perceber que além da prática do sistema de uso comum, onde as comunidades utilizam-se dos recursos naturais de forma acordada possibilitando o acesso de todos, há um controle do uso de tais recursos naturais feito por seres míticos, que monitoram, dia e noites, esses espaços.

Neste tópico relatarei minimamente como essas narrativas míticas orientam as práticas das famílias e como a própria memória que o informante detém de sua família não exclui os saberes relacionados a esses seres míticos. Há, ainda, uma forma de resistência face aos conflitos que incorporam esse plano simbólico no campo de disputa. As representações míticas giram em torno da discussão “o que é real” e “o que é imaginário”, assim aparecem nas representações do entrevistado. Entretanto, devo ir além dessa dicotomia, pois, segundo Bourdieu (1989), “é preciso incluir no real a representação do real”.

Nesta dicotomia entre real e imaginário pude identificar que a figura da *mãe Pruquera*, cujo nome, segundo Cabeça, era *Pruquera Viveiros*, é uma das mais cultuadas no território quilombola. O território de Tramaúba originou-se do desmembramento das terras pertencentes à fazenda Cadoz, através da compra de uma área feita por Zé Viveiros junto ao dono do Cadoz, como afirma o entrevistado

(...) o Zé Viveiros comprou do dono de Cadois uma parte, que corresponde a todo esse delimitado pelo Igarapé do Baiano, aqui pelo Igarapé do Inferno, via Cachorrinho, pelo lago Cajari, rio Maracu, passa na Trizidela e aí ele comprou essa parte e formou seu engenho (...) (PADILHA, julho, 2009)

É dessa negociação que resulta a criação do Engenho Tramaúba, para onde é trazida a então escrava *Pruquera Viveiros* que, posteriormente, foge para a localidade denominada Mangueira, onde funda um quilombo com o mesmo nome. Sua história ocorre entre os universos “mítico”⁷² e “real”⁷³, onde os limites da percepção sobre a origem e o ser, inquietaram até o próprio entrevistado que se intitula descendente da ex-escrava.

O informante narra a cadeia familiar, a partir de *Mãe Pruquera*, passando por quatro gerações até chegar aos dias atuais. Nesta narrativa percebi que a configuração das gerações que se sucedem é tão complexa, ao ponto de confundir até o próprio informante. Mas, organi-

⁷² Algo que não é palpável, não é visto ou percebido

⁷³ Algo que pode ser visto, ouvido e tocado por qualquer pessoa

zando as informações, foi possível perceber que meu entrevistado pertence à quarta geração depois de *Pruquera*. Ele seria tetraneto da mesma. O entrevistado possui em sua memória uma genealogia de sua família que remete a mãe *Pruquera*, escrava que herdou o sobrenome Viveiros do antigo dono da fazenda. Segue o depoimento:

(...) Então ali ela permaneceu por muito tempo com sua filha, Maria Viveiros que, depois, casou com Alexandre Viveiros e tiveram dois filhos: a Maria Viveiros com o Alexandre Viveiros, que foram: Maria José e Durico, sendo que Maria José, ela veio, foi uma das primeiras moradores daqui de Camaputiua ela foi criando o segundo quilombo, que teve lá que foi a Mãe Pruquera que criou, aí vindo pra cá pra Camaputiua foi a Maria José e casou com o Filicissimo, Filicissimo dos Santos, também que vinha de uma.... de pessoal de escravo também, que vem de Tramaúba, aí casaram e tiveram 10 filhos, a Maria José, inclusive o filho mais velho, ele deve ter nascido em torno de 1903, já aqui no Camaputiua, porque o Filipe dos Santos, seria o terceiro filho e ele nasceu em 1905, ali onde a gente marcou um ponto, ali que era o cantador de tambor, cantador de tambor de crioula, era patrão de bumba boi, bastante falado aqui na baixada, turma de Felipe dos Santos, onde ia era o *arrastão*, era aquela história todinha e o meu avô era irmão de Felipe dos Santos, já é o caçula, que era o Antuninho dos Santos (bisneto da Pruquera, filho de Maria José), aí o Antuninho dos Santos teve, foram 4 filhos, sendo que o meu pai era o filho mais velho, de Antuninho dos Santos mais de Desireê que era neta de Perciliana, e ele chegou a falecer com 22 anos, o filho mais velho dele tava com 5 anos, quando ele faleceu, o quarto filho tava com dois anos, e tem o quinto filho que é o meu irmão que mora em Penalva que era recém nascido, com 40 dias de nascido. Aí quem criou ele foi a minha tia Maria Antônia, aí eu, meu irmão que é deficiente o mais velho, e Anunciação fomos criados por nosso avô, pelo Antuninho dos Santos e Desireê (...) (PADILHA: julho de 2009).

A história da constituição e reprodução da família remete ao domínio de saberes relacionados à ancestralidade e às formas de resistências. As narrativas do informante sobre a chegada da escrava ao território, assim como seu contato com a história de *Pruquera*, revelam uma articulação entre os fatos que representam a resistência do passado e a luta do presente. Os descendentes da ex-escrava também são acionados, como importantes para a comunidade, estes são parte da cultura, como cantadores de bumba boi e tambor de crioula. O entrevistado inicialmente não sabia se *Pruquera* era uma pessoa ou uma coisa, comparava a história de *Pruquera* à história de *Zumbi*, o que só foi esclarecido após indagar seus avós.

(...) Mas aí depois eu tomei assim como inquietação do nome *Pruquera* e comecei a indagar quem *era Pruquera*? Se era gente ou se era alguma coisa que tinha esse nome de Pruquera, e aí meu avô, minha avó disse -

não, é gente. É gente? é, e de onde vem? Provavelmente deve ter vindo da África, diretamente a Alcântara, de Alcântara a Cadoz, e de Cadoz veio a Tramaúba (...) (PADILHA, julho, 2009).

O que fica claro é que antes das indagações de Cabeça o nome *Pruquera* era pronunciado, mas, poucos sabiam de sua representatividade histórica, a qual só foi reconhecida quando passou a ser acionada como elemento cultural e de resistência, na reivindicação do território como quilombola. Apesar de, a princípio parecer algo distante se tratarmos de temporalidade, as conversas informais com meu entrevistado me fizeram perceber que a morte de *Pruquera* foi cercada de mistérios, assim como sua própria história.

Segundo o informante, ela encontrava-se muito velha, com, aproximadamente, 150 anos e teria sumido de casa e, posteriormente, encontrada agonizando em um local considerado sagrado para ela, falecendo logo em seguida. Este acontecimento teria ocorrido há menos de um século. Esta afirmação se dá em função de um de seus contemporâneos, o Sr. *Gentil*, quilombola da comunidade de São Miguel da Passagem, hoje com mais de 80 anos, afirmar que tinha aproximadamente 14 anos, quando ocorreu a morte de *Pruquera*, inclusive revela o local, onde ela teria sido sepultada, que seria no cemitério da comunidade de São José, próximo a Camaputua.

Um fato importante que revela a interação entre a história de *Pruquera* e a miticidade é o local de seu esconderijo, pois ela escolheu justamente um espaço que era de difícil acesso, protegido por elementos naturais e sobrenaturais. A localidade denominada *Mangueira*, onde *Pruquera* fundara o *Quilombo Mangueira*, segundo o entrevistado, tem um *mistério* que recebeu o nome de *Roncador*⁷⁴, pois, é uma área, onde animais e pessoas não podiam entrar, sob pena de sumirem, nem fazer barulho nas proximidades, já que, se isso ocorresse, aconteciam esturros, a terra tremia. Essa teria sido a razão pela qual *Pruquera* escolheu aquele local; como forma de se proteger de seus perseguidores, ou seja, utiliza-se dos *mistérios* como forma de proteção.

(...) Porque que ela se aproximou dali? Porque ali tem um certo mistério. Que aquele mistério se deu o nome de *Roncador*, aí, porque que ela se aproximou dali? Ela se aproximou porque tinha essa historia ali, ali é um *mirim*⁷⁵, que animal não entrava ali, que pessoas, pra passar ali tinha que cassar jeito de como passar, porque se caísse ali poderia sumir (...) (PADILHA: julho de 2009).

Apesar do pouco tempo de permanência em campo, foi possível observar que as relações com as *encanturias*, com o sobrenatural, visto que *Pruquera* também era Mãe de Santo,

⁷⁴ Segundo o informante, é um encantado que aparece em forma de um pequeno Jacaré, nem todas as pessoas estão autorizadas a vê-lo.

⁷⁵ É um local sagrado, onde objetos, animais ou pessoas que permanecessem por um tempo prolongado será sugado pela terra.

com seus encantados, os quais ela protegia com *preces*⁷⁶ e *pontos*⁷⁷, tais relações se assemelham com as práticas atuais de *Cabeça*, no que concerne à sua ligação com a religião de matriz africana e com a natureza.

Assim como *Pruquera* protegia a área, que era *sagrada* para ela, não só com *preces*, para seus *encantados*, mas também contra a degradação dos elementos naturais, *Cabeça* também trabalha com essa noção de proteção ao ambiente natural, pois, para ele, esses ambientes possuem outros donos que não são pessoas, e sim, os *caboclos*, *orixás*, *currupiras*, *fites* e outros, como é possível constatar na narrativa que segue:

(...) cultivava o dono dali, aquele orixá, aquela *encanturia*, aquele encantado, ela cultivava, fazendo *preces*, *pontos*, como se dá o nome na religiosidade de matriz africana, pra aquele senhor, pra aquele dono dali, daquela área (...) (PADILHA: julho de 2008).

As semelhanças de atuação entre *Pruquera* e *Cabeça* são perceptíveis quando, por exemplo, o entrevistado revela que trabalha com a conscientização dos jovens pela proteção ao ambiente, para que não se perca essas lendas, pois a proteção desses encantados depende da proteção da natureza, isso torna evidente a estreita relação entre religiosidade e natureza. Essa proteção já era um campo de trabalho de *Pruquera*. Aqui se percebe um estreitamento entre o natural, o real e o mítico, considerando que, nas representações do informante, percebe-se que ora a comunidade protege o ambiente natural e, assim, mantém a existência dos elementos míticos; ora os elementos míticos, representados pelos encantados, regulam e protegem o mesmo ambiente natural, essencial para a manutenção da comunidade.

(...) e eu tenho também trabalhado bastante a conscientização dos nossos jovens, das nossas crianças, o respeito pelas *encanturias*, pelas nossas lendas, nossos *antepassados*, respeitar os *Fites*, *Currupiras*, aquelas coisas que a gente sabe que é ligada a religiosidade de matriz africana, inclusive eu trabalho com a proteção da área de ambiente, protegendo aqui algumas linhas de *caboclos*, fortalecendo e já digo pras crianças que aqui tem um macaco, ele anda sozinho, ele vem aqui em casa, pra que eles não mexam com o macaco. O que eles vêem aqui, pra eles não mexerem, isso aqui tem dono, isso aqui é *área de caboclo*⁷⁸, então não pode ser mexido, então a gente já trabalha o respeito, pelas entidades, pelos *invisíveis*, pelas *encanturias* dos nossos antepassados (...) (PADILHA: julho de 2009).

⁷⁶ Na religiosidade de matriz africana, a prece é semelhante à da igreja católica, pode ser um pai nosso, uma Ave Maria ou Salve Rainha, tem como objetivo fortalecer os encantados e afastar as coisas ruins. É a atividade principal do terreiro.

⁷⁷ É uma vela, onde é feito uma prece e oferecida ao encantado desejado.

⁷⁸ São áreas protegidas por determinados encantados

Aqui não está em jogo a idéia de propriedade privada e sim uma representação da territorialidade de propriedade dos seres encantados. Assim, os elementos míticos aparecem como protetores do ambiente natural, delimitando territórios e regulando a utilização dos elementos utilizados pela comunidade. Estes encantados aparecem em uma organização definindo funções, espaços e responsabilidades específicas no território.

Com base nas narrativas do meu informante, constato a representação feita de alguns desses encantados e suas funções como agente da territorialidade. O *caboclo*, é uma representação que remete aos antepassados indígenas, seriam índios que após a morte transformaram-se em entidades, ou seja, encantados; tem como função proteger as matas e os animais, sobretudo, durante o dia. Um exemplo de *caboclo* é o *curupira*, ou como chama meu informante, *surrupira*, que teria sido um *menino índio* que *sumira* e transformara-se em *encantado*, aparece sempre em forma de menino e sempre andara montado em um porco, porém, aquele porco escolhido pelo *curupira*, para andar montado, não engorda e dificilmente o dono utiliza-se dele.

(...) o *surrupira* é um *caboco*, como diz a história que é um menino... que é um *caboco*, um indígena, que se tornou um *invisível*, ele sumiu e começou... ele faz as suas *marmotas* e quem serve de transporte pra ele sempre é porco, por exemplo: porco caititu, porco mesmo de casa, e aquele que ele separa pra ele, dificilmente a gente pega, são mais protetor dos animais, também (...) (PADILHA: novembro de 2009).

Outra encantaria é o *fite*, que é semelhante ao *curupira* e está ligado aos antepassados. Os *fites* teriam relação com os denominados pretos velhos, que teriam sido antepassados negros que, também após a passagem pela vida, transformaram-se em entidades, entretanto, o *fite* é responsável por proteger as matas, essencialmente as matas de espinho, essa proteção dá-se fundamentalmente durante a noite. É conhecido como *brincalhão*, pois gosta de testar a coragem das pessoas, através de suas *marmotas*, ao aparecer em forma de *visagem*⁷⁹.

Há, também, a crença de que existem pessoas que são acompanhadas pelo *fite*, estas seriam pessoas bastante corajosas para viajar principalmente durante a noite, porém, essas pessoas dificilmente passam o horário das 18 horas em casa, precisam sempre sair nesse horário. Estas pessoas teriam avisos quando vão sair de casa, por exemplo: se o *fite* assoviar para frente da pessoa e a pessoa continuar a viagem, algo de ruim acontecerá com ela; se o *fite* assoviar para trás da pessoa, ele pode continuar a viagem que nada acontecerá de mau.

(...) O *fite* ele gosta mais de tá com suas brincadeiras mais durante a noite, ele... ele... é um *invisível* *brincalhão*... ele gosta muito de brincar com

⁷⁹ É quando um encantado se transforma em um objeto, animal ou algo visível e aparece para as pessoas, nem sempre é para fazer o mal, as vezes é somente para testar a coragem da pessoa, ou seja, brincar.

criança e ele sempre aparece em visão de criança, tanto o *fite* como o *surrupira*, são *cabocos* bom de remédio, mas também eles são muito punidores, são *cabocos* de linha pesada, punidores mesmo. (...) (PADILHA: novembro de 2009)

As mães d'águas também são encantados, estão ligadas diretamente às águas, ao mar, aos rios e, também, às matas. Estão sempre presentes nos espaços que têm alguma relação com água, como os olhos d'águas, áreas de influência da maré e estão normalmente em forma de algum animal. Exemplos destes encantados é o que podemos constatar em Camaputíua, representado por *Roncador* e *Zé do Agudui*⁸⁰.

(...) as mães d'águas são essa que tão ligadas diretamente com o mar, com o mato tem várias denominações, de mãe d'água, a mãe d'água é mesmo como se dá o nome de todos os orixás, que é considerado mãe dos orixás é a Emanjá, ela na nossa religiosidade, ela é a mãe aparecida, ele é a mãe de Deus e ele predomina as água (...) (PADILHA: novembro de 2009)

Percebi que as encantarias estão ligadas diretamente aos elementos da natureza, o que me remete acreditar ser este o fundamento principal da comunidade em proteger a natureza, sob pena de desaparecer tais encantarias. Há personagens do passado escravista que são acionadas pelo entrevistado como de resistência sobrenatural, como é o caso narrado de *Fugamgo*⁸¹, que tinha o poder de *quebrar corrente*.

(...) eu até comecei pesquisar, entrevistar minha vó, onde o *Fugamgo, ele era um preto que corrente não segurava ele, aqui no engenho tramauba*, inclusive o Fugango ele morreu aqui em Camaputíua, ele prendia o Fugango e ele simplesmente conseguia se libertar, ninguém pode manter um Fugango Preso, ele pedia simplesmente pra banhar e quando iam lá ele já tinha *ido em borá*, se o feitor ia dale nele quem panhava era o dono dele lá que apanhava, então são poderes, eles tinha que *amedrontar o negro* pra que ele não se apoderasse do poder que ele tinha, que era dado a ele, ou que é dado a ele pra ele não se libertar (...) (PADILHA: julho de 2008).
grifo meu

Essas crenças estão presentes, personificadas na figura de *Cabeça*. Como foi possível constatar em conversas informais na comunidade. Há a crença de que *Cabeça* se utiliza de poderes sobrenaturais para driblar seus perseguidores. Estes elementos, representados no contexto histórico pelo informante, emergem em forma de tradição, como algo que houve no

⁸⁰ É um pequeno Jacaré que se encontra em um espaço de influência de maré, em Camaputíua.

⁸¹ Escravo que, segundo *Cabeça*, possuía poderes sobrenaturais

passado e que precisa ser preservado, como um dos elementos que fundamentam a reivindicação pela titulação do território quilombola.

A comunidade apóia-se em sua história, especialmente na história de seus antepassados, para definir seu pertencimento ao grupo. A história é relatada pelos próprios agentes locais e é repleta de informações que perpassaram na cadeia familiar ao longo do tempo. Em muitos casos, percebi fatos descontínuos, porém o que não implica inviabilidade dos acontecimentos, pois, como afirma Foucault (1968, p. 85), a descontinuidade “é, enfim, um conceito que o trabalho não cessa de especificar: ela não é mais esse vazio puro e uniforme que separa por uma só e mesma lacuna duas figuras positivas; ela assume uma forma e uma função diferente conforme o domínio e o nível nos quais é assinalada”. Essa noção de descontinuidade está presente no discurso do entrevistado. Ele não ordena de forma linear sua fala, ao contrário, “fala do passado a partir do presente”.

Não busco leis e sim explicações das expressões sociais dos sujeitos. Geertz (1989: p.14) fala da cultura como uma teia de significados que o homem mesmo teceu. Assim, os significados que nosso informante atribui a poderes sobrenaturais e a relação desses poderes com uma resistência à dominação foi construída coletivamente e compartilhada coletivamente. Concorro então com a consideração de Geertz, citando Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu e assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise.

É neste contexto que se encontra o Quilombo de Camaputiua, o qual nas últimas duas décadas reivindica a titulação do Território Quilombola de Tramaúba. Esta realidade, comum a tantos outros territórios quilombolas brasileiros, revela também o surgimento de lideranças locais, que se destacam dos demais membros da comunidade.

≈ A LIDERANÇA DE EDNALDO PADILHA:

OS DIFERENTES PERTENCIMENTOS POLÍTICOS E RELIGIOSOS

A representação da territorialidade de Tramaúba feita pelo entrevistado constitui-se, inicialmente, na noção de coletividade, a qual foi alterada pela chegada dos latifundiários que passaram a se apresentar como donos da terra, gerando os primeiros conflitos com os quilombolas. O ambiente de disputa pela terra despertou o espírito de liderança que existia em Cabeça. Essa representação não está circunscrita a um espaço geográfico definido. Assim como Manoel da Conceição que rompe os laços familiares e lança-se a novas relações, como afirma Araujo (2011), ao enfatizar que um estudo de história de vida não representa um estudo da biografia,

[...] mas um estudo dos atos e das representações de um indivíduo que, em determinado momento de sua trajetória, é obrigado a romper com os laços de família e é lançado a novas relações de solidariedade que resulta por lhe conferir a procuração de delegado autorizado a falar em nome de um projeto coletivo (ARAUJO: 2010, p. 15).

Em busca de seu fortalecimento como líder comunitário e de conhecimentos necessários para sua atuação, Cabeça passou a desenvolver trabalhos comunitários, também fora de Camaputiua. Aos 23 anos passou a fazer parte da Comunidade Eclesial de Base - CEB de Cajari, junto à Igreja Católica.

(...) Eu tinha ingressado na CEB em 1995, eu tava na CEB tava como coordenador paroquial da CEB de Cajari e comecei a ter essa formação crítica, formação comunitária, social e a gente começou a acordar diante da situação (...) (PADILHA: julho de 2009).

A partir do ano de 2000, o informante relata o acirramento dos conflitos, causado pela presença de pessoas, denominadas pela comunidade, de *intrusos*⁸².

(...) Quando foi em 2000, depois de uma longa briga por causa daquele arame que tem naquele campo que a gente não quis deixar botar, que aí o Zé Francisco apareceu como dono de Camaputiua, então nós perdemos a força pra brigar judicialmente, porque nós távamos brigando com posseiros, o Zé Francisco chegou dizendo que era do nosso lado, que ele era o dono da terra e ele tinha como resolver o problema nosso, e foi simplesmente uma colher de sopa dentro de um balde de água pra dominar as pessoas (...) (PADILHA: julho de 2009).

No campo de disputa pela posse da terra, descrito por *Cabeça*, foi possível perceber que quanto mais acirrado ficava o conflito, maior era a liderança do informante, ele se constitui em delegado, no sentido atribuído por Bourdieu (2004: p. 188), quando uma pessoa dá poder a outra pessoa, ou seja, quando há transferência de poder, pela qual um mandante autoriza um mandatário a assinar, em seu lugar, a agir em seu lugar, a falar em seu lugar.

A partir de determinado momento da disputa pela terra, não é só Cabeça que se esforça para tomar frente da situação, mas a própria comunidade, principalmente seus familiares o elegem e delegam poder para que ele seja o representante oficial. Neste contexto, constato que Cabeça exerce um estilo de liderança que converge para o estilo proposto por Hunter (2004) que classifica de liderança aquele agente que tem “a habilidade de influenciar pessoas para trabalharem entusiasticamente visando atingir os objetivos identificados como sendo para o bem comum” (HUNTER: 2004, p. 25).

Durante a entrevista onde relata os conflitos que vivenciou, o informante faz afirmações contundentes. Apesar de seu papel de líder, o entrevistado sempre faz referência à luta como sendo da comunidade, ainda que inicialmente alguns membros não tenham aderido ao movimento, por medo ou por falta de prática em movimentos sociais.

⁸² É uma denominação dada pelos líderes comunitários regionais para as pessoas que não são originalmente filhos da comunidade, estabeleceram-se na mesma, mas não têm ligação com antigos moradores.

Cabeça demonstra estar sempre preocupado em buscar fundamentação para seus argumentos e sua atuação como liderança, assim, se prepara através de cursos de formação fora da comunidade. Estes conhecimentos são fundamentais para fortalecer as articulações com as instituições, com outros líderes e com a comunidade, “a gente foi saindo pras formações, fazendo os cursos de formação e fomos fazendo as pessoas entenderem” (PADILHA, julho de 2009).

Os fatos ocorridos em Camaputiua ajudaram Cabeça em sua ascensão como líder comunitário. Os conflitos foram notícia em todo Estado, chegando ao conhecimento de várias autoridades, entre elas, autoridades políticas, que logo trataram de conhecer o ocorrido. A consequência foi a aproximação entre a liderança quilombola e alguns políticos, essencialmente do Partido dos Trabalhadores (PT). O que resultou na filiação a este partido.

A entrevista revela que, em meio ao conflito, Cabeça não só cumpria seu papel de líder mobilizador, como fica caracterizado em sua expressão *fazer povo*, que significa *mobilizar o povo*, como conseguia sair ileso dos atos de violência. Apesar de ter havido três momentos diferentes de prisões, em datas distintas e, por motivos também diversos, ele jamais foi preso por seus oponentes, pois sempre conseguia driblá-los, se esconder e, assim, continuar cumprindo seu papel de liderança, como descreve a seguir:

P – quanto às prisões, como foi que se deram?

R – [...] nós tivemos uma prisão tipo seqüestro, na primeira que foi preso duas pessoas de Cajari, que os parentes nem sabiam onde essas pessoas tavam, que foi um senhor de Negão e outro conhecido como Zé Sequinho, Zé Seco, que é até um ferreiro lá de Cajari, acusados de ter matado *duas búfalos* ou uma *Búfalo* numa roça. Eles foram pegos, tipo seqüestrados e trazidos pra Penalva, e eles mandaram uma intimação pra Zé Raimundo Araújo dos Santos (*tio de Cabeça*) e pra Ivan, pra ele aparecer lá na delegacia, simplesmente prenderam, aí essas pessoas ficaram presas, isso sem ninguém saber (...) *Aí mobilizou a comunidade aí* como a comunidade tava indo pra lá aí eles souberam aí eles soltaram. Depois nós tivemos outra prisão, que foi..., dessa vez fomos 4, foram cinco pessoas detidas, na verdade eles disseram que iam só deter a gente pra conversar, e acabaram fazendo prisão...Depois com as ameaças do Evilásio, Evilásio Costa, *muito faladão*, que queimou casa, expulsou uma comunidade inteira de Viana, ele também aparece depois como dono de Camaputiua e ameaçando a comunidade, ameaçou de *expulsar a comunidade*, depois ele marcou uma data, parece que era 14 de setembro ou 17 de setembro, não lembro ano agora... que ele voltaria e acabou que no dia que ele marcou de voltar, um senhor de *Agemiro, um tio meu*, apareceu com os *testículos cortados*, na estrada quem vai pra Penalva, e quem socorreu ele foi um dono de fazenda de Búfalo, que vinha do lado de Jacaré, ... aí rapa, lógico foi no dia que ele marcou de vim, aí o pessoal se revoltaram foram pro campo, mataram mais de *70 búfalos*, outros molestados, revoltados

e a maioria desses búfalos eram de Antônio Cutrim, pai de Raimundo Cutrim, ai ele mandou pra vim prisões, ai foi que Sebastião Cabral (*delegado*) veio, a *minha esposa tava com 20 dias de resguardo...*, Raimundo Cutrim, o Secretário de segurança, na época também, ele mandou prender, polícia muita, invadiram a casa ali de um rapaz que foi embora, pegou um constrangimento, foi embora daqui de Camaputua, ai depois vieram pra cá, eu vi a hora que o carro da polícia vinha, e eu logo suspeitei, fiquei ali observando, como eles não me encontraram, prenderam ali meu tio, e *“eu sei fazendo povo aqui”*, ai certo que eles prenderam cinco pessoas e depois foi eu e o Ivan, nós fomos nos entregar pra ser presos, ai nós fomos presos, sete pessoas em Penalva (PADILHA, julho de 2009)

A capacidade de se livrar dos seus perseguidores me fez levantar alguns questionamentos: como seria possível alguém que exerce papel de líder de uma comunidade em conflito e que, conseqüentemente, deve ser a pessoa mais visada e mais procurada por seus algozes, conseguir evadir-se dos locais sempre que havia os atos de prisão? Como manter-se imperceptível diante dessas situações? Estas perguntas podem ser respondidas a partir das narrativas do entrevistado.

Durante a entrevista, Cabeça não menciona os artifícios que utiliza para realizar tal proeza. Mas em conversas informais com alguns membros da comunidade é possível constatar que há quem acredite que o líder comunitário detenha a capacidade de tornar-se invisível diante de seus oponentes, o que tornaria impossível a captura do mesmo.

O que pude constatar é que se trata de uma pessoa bastante inteligente que apesar de suas limitações escolares, possui um raciocínio rápido, uma riqueza de vocabulário impressionante e um vasto conhecimento prático de movimento social, além de conhecer com detalhe o território, cuja titulação reivindica. Pude constatar durante uma pesquisa de campo que fizemos para a produção de um fascículo sobre o território quilombola de Tramaúba, pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, que o informante conhece detalhadamente cada igarapé, ilha, trilha, lago ou lagoa, baixas e demais elementos naturais ali presentes.

Diante disto, acredito que alguém com tanto conhecimento do ambiente natural onde vive é capaz de desaparecer diante dos olhos de quem não o conhece. Pode ser que o conhecimento profundo do ecossistema leve o informante a um desaparecimento simbólico. Porém é importante enfatizar que os termos *invisível*, *desaparecer*, *sumir*, ou seja, termos que representam invisibilidade são constantemente acionados pelo informante, da mesma forma que a narrativa também revela que os encantados foram pessoas que após seu desaparecimento, transformaram-se em entidades, isto me leva a outros questionamentos: Como Pruquera teria se transformando em um encantado? Cabeça se transformará em encantado?

Apesar da trégua aparente dos conflitos que resultaram em violência física, Cabeça demonstra preocupação, inclusive em relação a sua própria vida, já que, segundo ele, constantemente é alvo de ameaças e juramentos de morte, porém sua mensagem é de incentivo aos demais membros da comunidade, para que continuem trabalhando pela titulação da terra.

Para Cabeça, os resultados de tanta luta não são apenas negativos, pelo contrário, existem conquistas que só foram possíveis porque a comunidade se manteve firme em busca de seu objetivo.

(...) Eu, uma coisa assim que eu comecei a trabalhar com o povo e dizendo: olha eu sou ameaçado de morte, eu sou um morto vivo, mas se eu *tombar*, não parem de lutar, continuem porque a terra é nossa, não parem a luta porque Cabeça morreu, não, continuem a luta. Então passei essa energia positiva aos nossos companheiros, saber que a gente tem que lutar pelos direitos da gente, e ta aí hoje a gente...(...) (PADILHA: julho de 2009).

A ampliação do campo de relações do informante com novos elementos da sociedade transcendeu a militância em movimentos sociais, chegando ao âmbito político partidário. Na política, Cabeça, em 1997, fundou a Comissão Municipal do PT, partido do qual está atualmente afastado.

P – Quanto à política, como você ingressou?

R – Olha eu, em 1997, aqui neste Camaputiua, eu não lembro bem o dia, mas parece que 17 de setembro desse mesmo ano, a gente conseguiu fundar o Partido dos Trabalhadores, conseguiu trazer o Partido dos Trabalhadores, o PT foi fundado aqui em Camaputiua por mim como presidente (...) (PADILHA: julho de 2009).

Apesar do insucesso nos pleitos que participou, Cabeça assumiu cargo de confiança da última administração, exercendo a função de Coordenador Municipal de Igualdade Racial. Ao ser argüido sobre a experiência em um cargo público, Cabeça analisa como satisfatória, pois pode aprender alguns segredos administrativos, lamentou a não reeleição do Prefeito para que pudesse continuar no cargo como Coordenador. Quanto às suas realizações como administrador, foram praticamente insignificantes. O entrevistado lamenta a falta de condição de trabalho, as dificuldades do município e cita algumas poucas “obras” que conseguiu realizar.

É importante destacar o entrelaçamento da participação de Cabeça, em diferentes campos de atuação, que abrangem além dos que já foram mencionados, o campo da religiosidade de matriz africana. Neste campo de atuação, o informante revela ser defensor e atuante, inclusive é responsável por um terreiro que está localizado no povoado denominado *Tadéia*, inserido no território de Tramaúba. O informante acredita que a religiosidade é uma forma de fortalecer a luta pela titulação, a exemplo da escrava *Pruquera* que conseguiu a liberdade através dos orixás e das encantarias.

(...) olha hoje eu digo assim eu trabalho muito bem a defesa, hoje eu defendendo mesmo, com unhas e dentes como se diz, a religiosidade de matriz

africana até porque é uma coisa que vem dentro da gente, que vem da África, é coisa que já vem, já nasceu com a gente e é uma coisa que tá ligada com a liberdade, com a libertação, quando você vê eu iniciar a história de mãe *Pruquera*, por que ela conseguiu a libertação? Ela conseguiu a partir do orixás, a partir de uma encantaria (...) (PADILHA, julho de 2009).

Segundo o entrevistado, ser de religiosidade de matriz africana é uma grande responsabilidade com ele e com as outras pessoas, conforme o depoimento a seguir:

(...) É uma responsabilidade muito grande com a gente e com as outras pessoas, porque você consegue a *ter aviso*⁸³, você consegue a ter visões sobre as outras pessoas, pode tá ajudando tanto a prevenir quanto a curar de situações, então eu defendo e me assumo como religioso afro (...) (PADILHA: julho de 2009)

Apesar de ser responsável por um terreiro e desenvolver vários trabalhos, assistências no âmbito de sua religiosidade, o entrevistado ainda não é iniciado, pois, segundo ele, não há pessoas nas proximidades preparadas para *baixarem suas correntes*⁸⁴, pois estas são muito fortes, além de levar um tempo específico de preparação. (...) *eu ainda sou pagã, ainda não to preparado pra receber as minhas entidades, tenho que passar por todo um processo* (...) (PADILHA: julho de 2009).

É possível perceber que a religiosidade presente em todas as horas na vida do entrevistado, numa relação tão próxima que às vezes me encontrava fazendo parte dela. Ao perguntar sobre a relação da religião com a residência dele, fui informado que embaixo da casa há um olho d'água⁸⁵ que jorra água todos os dias, porém, há dois dias ele não jorrava, exatamente o tempo da minha estada na casa

≈ TERRITÓRIO DE TRAMAÚBA E A CONSTRUÇÃO ENQUANTO QUILOMBO

O Quilombo de Camaputuiua pertence ao território quilombola de Tramaúba, no município de Cajari – Maranhão. É composto por 24 comunidades. Neste território ocorrem vários conflitos sociais, envolvendo quilombolas e latifundiários. Os primeiros relatos do entrevistado sobre a posse da terra convergem para uma organização territorial coletiva, entre os próprios moradores, separada por linhas imaginárias, tendo como ponto de referência alguns elementos geográficos ou da natureza. Na visão do informante o que prevalecia era a coletividade, com respeito aos ditos chefes de família que, normalmente, eram quem respon-

⁸³ Ser informado pelas entidades de um fato que ainda vai acontecer

⁸⁴ É uma forma de receber as entidades e dá início definitivo às atividades do terreiro. É uma forma de iniciação.

⁸⁵ É um manancial, uma fonte de água.

diam por determinadas áreas e eram quem autorizavam ou não as atividades dentro de sua área, quando era requerida por moradores de uma área diferente.

A noção de coletividade ou uso comum da terra, mencionada pelo entrevistado, remete à análise feita pelo antropólogo Almeida (2008: p.144), sobre o sistema de uso comum da terra que se origina com a desagregação e decadência das *plantations*: “Os sistemas de uso comum podem ser lidos, neste sentido, como fenômenos fundados historicamente no processo de desagregação e decadência de *plantations* algodoeiros e de cana-de-açúcar”.

Entretanto, percebi que o entrevistado acrescenta elementos importantes sobre o sistema de uso comum que, apesar de ser coletivo, possuía regras a serem cumpridas e o território era dividido em áreas, controladas por determinadas pessoas ou famílias, que respondiam por suas respectivas áreas, o que não inviabilizava o uso de todos, mas necessitava do consentimento dos responsáveis, quando o interessado não pertencia àquela área. Era uma espécie de uso disciplinado, segue o relato:

(...) A ilha do Camaputiuva, ela era dividida, limites de nome, cada nome um limite na área, então que o pessoal de Santos, de Antuninho do Santos, de Filicissimo, ficavam do.. das bambuzeiras da Elvira pra cá quem comandava era o pessoal de Filicissimo, e de uma Simaumeira que tinha aqui, palmeira torta, baixo do anananzaua, pra cá continuava sendo da Elvira, pra próximo do cemitério seria do pessoal de Miliano, família de Miliano que comandava pra lá, e do Miliano, lá do cemitério até no baixo do cajueiro era o pessoal de Benedito Furtado, do Cajueiro a o simaumeira e ao baixo do anananzaua, era o pessoal de Camilha, e do cajueiro pra ponta do marajá já seria o pessoal do Chico velho, que era o pessoal dos baixinhos e Ponta das Cutias era o pessoal de Calango, que era o pessoal de Zé Maria Calango, Tomais Calango que dominavam. Então que tinha essa divisão, não se tinha rumo, não se tinha cerca, *o uso era comum*, se uma pessoa daqui precisasse tirar uma madeira do lado de lá, ele ia pedir pra aquele que era responsável por aquela área, tinha todo um respeito. A criação sempre foi uma criação junta, os animais, tudo junto, um reparava o animal do outro, ninguém causava mal a outro, tudo era um respeito assim muito grande (...) (PADILHA: julho de 2009)

Com a chegada dos latifundiários, as famílias passaram a conviver com a ameaça de perder as terras onde moravam, o que resultou no surgimento dos conflitos e, conseqüentemente, na articulação dos quilombolas para reivindicar a titulação, para isso passaram a acionar elementos de autodefinição.

Fica evidente que a luta dos quilombolas pela titulação faz com que sua atuação esteja em vários campos, assim meu informante ocupa posições acionando múltiplas identidades, formando um verdadeiro entrelaçamento de ações em proveito da titulação. Naquilo que para Geertz (1989), o homem está atado a uma teia e significações e os padrões de significa-

dos são transmitidos historicamente, incorporados em símbolos e materializados em comportamentos.

Minha proposta nesse estudo foi realizar uma “interpretação da interpretação” (GE-ERTZ: 1989), do meu entrevistado, aproximando meu trabalho de uma descrição densa. Procurei recuperar as histórias de *Pruquera*, de acordo com a interpretação de *Cabeça*, para demonstrar como essa narrativa justifica o direito ao reconhecimento dessa territorialidade específica. Martins (2009) considera que a busca pelo reconhecimento das categorias que se autodefinem faz emergir novas personagens:

Nesses espaços de representação, de negociação e interlocução pública emergem personagens antes ocultos na cena pública e que passam a reivindicar o direito de serem reconhecidos como sujeitos capazes de interlocução pública. O acionamento da categoria *quilombola* como de autodefinição está diretamente vinculado a elementos da territorialidade (MARTINS: 2009).

Atualmente o processo de titulação do território encontra-se na Superintendência do INCRA. Camaputiua está reconhecida como comunidade de remanescente de quilombo desde 2006. Além desse processo, a comunidade já entrou também com o pedido de Resex, denominada Resex Camaputiua/Santa Severa.

≈ QUEM COME MANGA NÃO PODE TOMAR LEITE:

A PERSISTÊNCIA DOS CONFLITOS EM CAMAPUTIUA

A expressão “quem come manga não pode tomar leite” é vista pelas famílias como mais uma, entre tantas formas de opressão aos povos que foram submetidos a sistemas desumanos de trabalho. Entretanto, como na sociedade contemporânea, onde quem detém o capital explora e tenta apresentar-se como bondoso, assim acontecia com os escravos que, depois de passarem dias e noites trabalhando e apanhando, sem se alimentarem, só restava recorrer ao que havia de abundante e que estava a seu alcance, as mangas.

Diante desta situação, segundo Padilha (2009), para não conceder leite como alimento, o dono dos escravos mandava que seus subordinados oferecessem leite, mas, somente para aqueles escravos que não tivessem comido manga, pois os que tivessem consumido a fruta, não poderiam tomar o leite, porque a mistura do *leite com a manga* causaria a morte. Como todos comiam manga, o fazendeiro levava o leite para casa. Ao oferecer o leite, o designado senhor saía com o prestígio de ser uma pessoa boa para os seus escravos. Daí cria-se o mito de que leite com manga faz mal.

(...) os donos de engenhos, donos de escravos, eles não queriam dar leite para os escravos, então eles custavam dar o leite, então a única solução que tinha era o negro comer manga, então eles diziam: “negro que comeu

manga não vai tomar leite” então eles levavam o leite e perguntava: “*quem comeu manga?*” Todo mundo comeu manga, ah então vou levar o leite de volta”. Porque quem come manga não pode tomar leite, porque morre, somente pra não dar o leite pro negro, a gente sabe que um suco de manga com leite é uma das melhores coisas, mas como era uma questão que era pra não dar, pra dizer que o cara era bonzinho que levava o leite pros escravos, mas como é que o cara ia ficar, trabalhava a noite toda, apanhando, sem comer nada, aí esperar até 11 horas pra ele ganhar uma cuia de leite, é claro que ele tinha que se socorrer do que tinha que era da manga, e então eles aproveitavam uma situação, pra dizer: vocês não podem comer leite porque comeram manga, é muito simples dizer isso (...) (PADILHA: julho de 2009).

Esta é uma forma que o fazendeiro recorria ao mito como forma de opressão e dominação. Para o entrevistado, assim é a religião onde seus conhecimentos são úteis para a sociedade, porque são eles que nas horas de doença prescrevem os primeiros remédios, atendem aos doentes a qualquer hora do dia ou da noite, mesmo assim são discriminados por serem de matriz africana, essa manifestação dá-se de várias formas, entre elas, por meio da Igreja Católica que, na representação do entrevistado, compactuou com a *escravidão (...) a religiosidade católica que na época da escravidão ela serviu mesmo foi pra escravizar nosso povo...a questão da religiosidade ela sempre foi cultivada, e sempre será cultivada como coisa ruim (...) (PADILHA: julho de 2009).*

Desta forma, para o informante, a religiosidade sempre continua sendo discriminada por ser de origem negra (...) *não uma pessoa tá fazendo magia negra, ou então um trabalho na linha negra, eu to começando a quebrar esse mito, essa questão de magia negra, de corrente negra, não sei o que... é corrente negativa (...) (PADILHA: julho de 2009).*

O entrevistado transpõe esse embuste que os escravos foram vítimas para o momento atual, para representar a dificuldade de acesso à terra, apesar da garantia constitucional de direito ao mesmo. Tal situação é transposta ainda para a representação que o informante faz da dominação que estão sujeitos quando se trata das suas crenças e práticas, em especial aquelas de origem africana, como o tambor de mina, a crença nos encantados, considerados *coisas do mal*, somente para garantir a dominação e a submissão. A dominação do dono de engenho, assim como do fazendeiro contemporâneo, passa pela imposição de uma suposta verdade com o intuito de enganar e levar a uma representação de si como positiva e que passa a ter estatuto de verdade em função da autoridade daquele que diz.

Os conflitos persistem em Camaputíua há vários anos e se acirraram a partir de 1997, quando a comunidade se organizou através da Associação de Moradores do Quilombo Rural da Ilha de Camaputíua Cajari-MA, para reivindicar a titulação do território, o que resultou em prisões e tortura de quilombolas, quando estes resolveram impedir algumas atividades dos latifundiários. Os conflitos envolvendo quilombolas e latifundiários decorrem principalmente em função da cultura bubalina e, mais recentemente, o fenômeno das cercas, inclusive

cercas eletrificadas que estão presentes em praticamente todos os campos da baixada maranhense, impedindo entre outras atividades a própria locomoção das pessoas.

Portanto, os elementos de dominação continuam presentes na sociedade contemporânea, mesmo que moldados e mascarados pela força do corporativismo e da mídia que, mesmo silenciosamente, são perceptíveis nas entrelinhas dos programas jornalísticos ou não.

Essa alusão a amedrontar o negro, para que ele não possa utilizar seus poderes, pode ser interpretada na forma das relações sociais presentes, onde a discriminação é uma forma de não permitir que o negro ocupe determinados espaços sociais.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Posso afirmar que esta pesquisa me surpreendeu e me fez ter outro olhar para uma realidade que imaginara conhecer. Pois a relação pesquisador e agente pesquisado é tão diferente que me senti alheio a mim mesmo. Porém, foi possível compreender como se reproduzem as relações sociais que nos remetem a um Brasil colônia. O racismo que se manifesta, através da negação dos direitos e respeito às peculiaridades de cada grupo, aflora-se na recusa das culturas, crenças e direitos principalmente das comunidades tradicionais.

As narrativas do meu informante revelaram que, apesar de tantas formas de pressão vividas pelos quilombolas, estes continuam buscando seu objetivo que é a titulação do território. Para tanto, acionam os elementos que compõem o universo mítico, assim como a cultura e a ancestralidade.

A luta dos quilombolas de Camaputíua, sob a liderança de Padilha, mantém-se pela estratégia de buscar nas múltiplas relações o fortalecimento das reivindicações e, assim, o enfrentamento é algo sempre possível naquele território, em função das constantes ameaças que os quilombolas sofrem.

Neste ambiente de estratégias, não foram os fatos históricos que levaram a comunidade a reivindicar a titulação da terra, mas a necessidade de titular a mesma que fez com que os quilombolas acionassem elementos como a mãe *Pruquera* para legitimar suas reivindicações pelo direito a posse da terra. Assim como o resgate do orgulho de suas crenças, culturas, mitos, encantarias e a ligação com a religiosidade de matriz africana.

A análise das representações do meu informante, principalmente no campo mítico, demonstra que a territorialidade possui dois pertencimentos, um institucional e outro mítico. No campo institucional, encontra-se a comunidade lutando pela titulação definitiva do território, assegurada pela Constituição Federal. No campo mítico, encontram-se os elementos de encantarias, formados, por *caboclos*, *mãe d'águas*, *fites*, *curupiras*, entre outros, os quais estão diretamente ligados à natureza e à ancestralidade. Neste ponto, percebe-se que, tanto as comunidades, quanto os encanados, necessitam do espaço natural que se encontra em disputa, para sua manutenção.

Assim, o território é uma dicotomia entre o institucional e o mítico, onde a comunidade, partindo da constitucionalidade do território, aciona os elementos sobrenaturais, como forma de reivindicação da afirmação de sua identidade.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Breu de. **Terras de quilombos, terras indígenas, babaçuais livre, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª edição. Manaus: PGCSA-UFAM, 2008.
- ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu. **Memória, mediação e campesinato - estudo das representações de uma liderança sobre as formas de solidariedade, assumidas por camponeses na pré Amazônia Maranhense**. Manaus: Edições UEA, 2010.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1998.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e Controle de impressões em uma aldeia Himalaia. In_: **Desvendando Máscaras Sociais**, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, p. 123-175.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**: trad. Fernando Tomaz, Rio de Janeiro: Ed Defel. 1989.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: edições Loyola, 2006.
- GERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HUNTER, James C. **O monge e o Executivo**. Rio de Janeiro: sextane, 2004.
- MARTINS, Cynthia Carvalho. **A Construção da noção de Direitos à Territorialidade no quilombo de Formoso, Penalva (Ma)**, texto apresentado na Reunião Brasileira de Antropologia (ABA) 2009.

» ENTREVISTAS:

- PADILHA, Edinaldo. Entrevista realizada por Dorival Santos. Julho de 2009
- _____. Entrevista realizada por Dorival Santos. Outubro de 2009
- _____. Entrevista realizada por Dorival Santos. Novembro de 2009

A POLÍTICA DE ERRADICAÇÃO DO TRABALHO INFANTIL NO CONTEXTO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS: O DILEMA IMPOSTO ÀS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU.

Ana Carolina Magalhães Mendes⁸⁶

≈ INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda o tema *Trabalho Infantil*⁸⁷ no contexto das comunidades tradicionais, especificamente no ambiente das famílias de quebradeiras de coco babaçu. O interesse pelo tema se deu pelo meu envolvimento, desde 2004, enquanto assessora do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), movimento que tem assumido, como um desafio, a discussão sobre o *trabalho infantil* na realidade das famílias das extrativistas do babaçu.

Para fins deste artigo adoto o termo *trabalho infantil* consoante a definição legal, quando referido a esse trabalho executado através de relação de trabalho empregado-patrão em economia de mercado capitalista. Para diferenciar o trabalho executado por crianças através de relações sociais em economias de comunidades tradicionais e no âmbito de unidades familiares, utilizarei a expressão “participação da criança em atividades produtivas”.

Estudar um tema diretamente ligado ao trabalho que desenvolvo, na condição de assessora, me oportunizou acompanhar de perto a discussão e entender melhor o posicionamento do MIQCB sobre a questão. Por outro lado, a familiaridade dificultou a observação, a partir de uma posição mais distanciada, enquanto pesquisadora. Não se trata de fazer, neste artigo, uma defesa do ponto de vista das mulheres, mães, avós, idosas e crianças sobre o que se está chamando *trabalho infantil*. Mas espero contribuir, de alguma forma, com a reflexão sobre a problemática que ora afeta a vida das famílias das quebradeiras de coco babaçu.

Interessada em verificar como o tema *trabalho infantil* tornou-se de interesse público, argumento que estamos diante de um relevante tema de pesquisa acadêmica e, mais, de um significativo problema social. Ao trabalhá-lo considerarei a argumentação de Remi Lenoir de que “tratando-se de um problema social o objeto de pesquisa do sociólogo consiste antes de tudo em analisar o processo pelo qual se constrói e se institucionaliza, o que em determinado momento do tempo é construído como tal” (LENOIR: 1996, p. 73).

A leitura me remete à lembrança de que esse debate sobre *trabalho infantil* é datado e construído. Ainda, segundo Lenoir, o que é percebido como “problemas sociais” varia segundo épocas, regiões, segmentos sociais e pode desaparecer como tal (LENOIR: 1993, p. 63). Fazendo uso dos meus conhecimentos empíricos lembro que essa questão da participação da

⁸⁶ Socióloga, Especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”. Orientação: Helciane de Fátima Abreu Araujo.

⁸⁷ O tema Trabalho Infantil trata aqui da discussão que vem de fora para dentro das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco, embora que a preocupação das famílias com o direito das suas crianças à escola, ao lazer e outras formas saudáveis de viver seja antiga, inclusive de não permitir que as mesmas se envolvam em relações de assalariamento.

criança nas atividades produtivas, quer do mundo rural quer do mundo urbano, nem sempre foi considerado ou visto como um problema. A autora Silva (2002) ressalta que

a economia estava assentada na agricultura pastoril, a criança era incorporada à lida da terra, participando do processo de integração do trabalho como valor útil de manutenção da existência humana, sem exploração e sem que isso fosse danoso e prejudicial ao seu desenvolvimento (SILVA: 2002, p.153).

Trabalho com a possibilidade de que no contexto das quebradeiras de coco babaçu, essa questão ganha significado de problema nas relações desses grupos com as políticas públicas, com agências de financiamento e em acordos comerciais com empresas. A partir da observação em campo e de diálogos mantidos com quebradeiras de coco e trabalhadores rurais em seus diversos espaços de atuação, percebe-se que essas comunidades, até um tempo atrás, não viam a presença da criança em suas atividades produtivas como sendo um “trabalho”.

Nas comunidades tradicionais, nessa construção da nova geração de membros da comunidade, ‘o serviço de menino’ tem um papel fundamental, porque é através dele que também se constrói a diferença que a distingue como comunidade tradicional. É através dessa relação entre gerações, que envolve esse chamado ‘serviço de menino’, que se transmite o conhecimento sobre o modo diferente de viver, que é a marca da vida da comunidade tradicional (PORRO: 2009, p.12).

É a chegada da política pública que faz com que elas comecem a adotar o termo, porém não necessariamente com a mesma significação dessas políticas. O objetivo principal deste estudo é refletir sobre como as atuais leis de proteção à infância impactam a reprodução social⁸⁸ de comunidades tradicionais. A pesquisa realizada buscou reunir elementos para as análises dos possíveis impactos desestruturantes que tais leis podem provocar na teia de relações sociais, econômicas e simbólicas que envolvem a reprodução das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu.

Desejo que esse artigo, elaborado na condição de trabalho conclusivo do Curso de Especialização das Interpretações do Maranhão: Povos e Comunidades tradicionais, desenvolvimento Sustentável e políticas étnicas, seja capaz de transmitir o sentimento vigilante do ponto de vista epistemológico que compreende o objeto de estudo não como algo isolado e nem “de pensar o mundo social de maneira realista ou, para dizer como Cassirer, *substancialista*: é preciso pensar *relacionalmente*” (BOURDIEU: 2000, p.27-28).

⁸⁸ Neste artigo, tomo emprestado o conceito da autora Noemi Myasaka Porro, onde reprodução social no contexto das quebradeiras de coco babaçu indica as complexas relações sociais necessárias para a reprodução das comunidades tradicionais.

A teoria que orienta a realização da pesquisa e elaboração deste artigo é a que Clifford Geertz desenvolve em *A Interpretação das Culturas*, compreendendo o trabalho a ser feito como uma etnografia, tentando identificar a multiplicidade de concepções estruturais e complexas, buscando perceber se e como sobrepõem ou se amarram umas as outras, no exercício de apreender para apresentar em um texto construído a partir de outras construções socialmente vividas (GEERTZ: 1989).

Como descrevo no item “A posição de quem pesquisa”, não é possível negar minhas relações com o tema e, principalmente, com os grupos tradicionais com os quais decidi estudar. Todavia assumo que não consegui realizar uma etnografia densa e detalhada no sentido de Geertz, pois meu tempo de campo, na condição de observadora, necessitaria ser maior para um acompanhamento direto nas comunidades. Contudo, a experiência de nove anos, trabalhando com os grupos sociais em questão, permitiu-me lançar mão de entrevistas e anotações de campo, realizadas em outras situações, assim como a presença em diversos espaços, onde as lideranças do MIQCB tratavam do tema, possibilitou ouvir criticamente – visão acentuada após ingresso no curso de especialização - os discursos, tanto das lideranças do Movimento, quanto de quem representava os setores oficiais e empresariais. Além de que meu trabalho profissional possibilitou muita vivência em espaços da vida cotidiana nas comunidades, nas residências e nos locais de produção das famílias.

Pretendo discutir, à luz da teoria, as regras internas e externas às comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, as atividades realizadas por suas crianças e jovens em situação de manutenção da tradição do trabalho sem patrão ou do denominado por elas “trabalho livre”, em que a terra, para a agricultura e para o extrativismo do babaçu, é elemento principal da autonomia social e econômica de tais grupos.

Para tal, trabalhei no levantamento secundário da legislação – Convenções Internacionais e Leis Nacionais – que trata sobre a proteção da criança e do adolescente e também da que reconhece a existência de povos e comunidades que têm modos de vida diferenciados da sociedade global⁸⁹, mas que, ao mesmo tempo, convivem com esta. Confrontei a legislação com a percepção sobre a realidade de tais grupos sociais, buscando o método comparativo para apoiar as análises.

A partir do trabalho de campo e do estudo bibliográfico busquei realizar o exercício proposto por Clifford Geertz ao tratar sobre uma antropologia interpretativa. A “interpretação de primeira mão” a ser realizada a partir da observação direta do fazer deles, comportamentos e narrativas daqueles que autoriza a aproximação com a sua experiência de vida, onde a antropóloga construirá interpretativamente e descritivamente as teias de significados num dado espaço e tempo. Seja interpretando a pessoa que informa sobre ou a bibliografia

⁸⁹ Utilizo o termo sociedade global referindo-me ao sistema cultural das sociedades ocidentais que se impõe, enquanto cultura nacional, hegemônica e homogênea, a exemplo, o sistema jurídico, o sistema escolar, mas somos sabedores de que há no seio destas mesmas sociedades uma tensão entre o local e o global (HALL: 2005, p. 49; 76), por exemplo, modos não capitalistas de produção sobrevivem, como é o caso do “trabalho livre” que persiste na cultura das comunidades tradicionais.

levantada a cerca de, realizar-se-á interpretação da interpretação, o texto etnográfico será um discurso de segunda, terceira ordem da pesquisadora que encontra seu campo na vida social dos sujeitos pesquisados e na bibliografia especializada (GEERTZ: 1989, p. 13-41).

Trabalhou-se com a observação direta de situações diversas em que se encontravam os sujeitos da pesquisa, produzindo a interpretação de quem pesquisa sobre a interpretação do pesquisado e a análise teórica sobre as questões da pesquisa, a partir da interpretação de outras interpretações dadas pelos autores utilizados neste texto.

≈ REFERENCIAL TEÓRICO E QUESTÕES DA PESQUISA

Este artigo trás a discussão de temas já conhecidos, mas que no momento atual passam por redefinições conceituais, de parâmetros e re-significação, como é o caso das categorias *tradição*, *comunidades* e *povos tradicionais*, *trabalho infantil*. Segundo Almeida (2006) o termo *tradicional* passa a ser interpretado como ligado a fatos do presente e às reivindicações dos movimentos sociais, que entram no debate propondo alterações nos instrumentos jurídicos, que padronizam e generalizam a legislação sobre trabalho infantil, desconsiderando modos de vida tradicionais. Adotarei, para efeito deste estudo, a interpretação que reconhece as quebradeiras de coco babaçu como pertencentes à condição de povos e comunidades tradicionais.

Outro conceito a ser questionado, à luz da literatura, é o termo *trabalho* aplicado às condições de modos de vida específicos, pois trabalho, na economia praticada por comunidades tradicionais, emerge de relações sociais diferenciadas e de formas diferenciadas de se relacionar com os meios de produção e com o meio ambiente⁹⁰.

As comunidades tradicionais estabelecem formas próprias de relação com a natureza, de maneira a manejá-la e conservá-la, indicando características da própria definição de culturas tradicionais. As crenças, mitos, símbolos e representações também estão imbricados no modo de vida dessas comunidades e na sua relação e maneira de usufruir e conservar os recursos naturais (DIEGUES: 2001), logo não se pode negar a existência de outras formas de trabalho que diferem daquela mediada pelo capital e por relações patronais.

Foi necessário, portanto, problematizar o conceito de *trabalho*. Seguindo a discussão proposta por Almeida (2006) e Diegues (2001), pode-se interpretar que não se aplica às comunidades tradicionais o conceito de *trabalho* da sociedade capitalista envolvente. Karl Marx em “A Ideologia Alemã” (2002) identifica a divisão do trabalho capitalista, que expropria o trabalhador dos meios de produção e o impede de se reconhecer no produto do próprio trabalho. Depara-se com um tipo de economia e de definição de *trabalho* contrária àquela de *trabalho livre* na perspectiva das comunidades tradicionais.

Chegou-se à condição de poder questionar se o conceito de *trabalho* subentendido nas leis que definem o que é *trabalho infantil* privilegia formas de trabalho sob patronato e exclui o fato de que o chamado *trabalho livre* ou *trabalho sem patrão na terra sem dono*, no

⁹⁰ Seminário dos Povos Tradicionais do IV Fórum Social Pan-Amazônico, em janeiro de 2005. (ACEVEDO. 2006).

babaçu livre, emerge na interface entre produção e consumo, talvez pelo fato de que a família em comunidades tradicionais assemelha-se às situações estudadas por Wolf (1976, p. 28) em sociedades camponesas, sendo, ao mesmo tempo, uma unidade de produção e de consumo, o que explica sua lógica econômica não capitalista.

Na lógica do *trabalho livre* acrescenta-se a existência de condições para o estabelecimento de relações de solidariedade, como trata Figueiredo (2005, p.55): “Esses grupos mantêm regras de reciprocidades e complementaridade de renda, que dependem das atividades realizadas por cada membro da unidade familiar”.

A partir da confrontação entre o que representa os aspectos da legislação e aqueles oriundos da teia de significados tecida pelos próprios membros das comunidades tradicionais (WEBER: 1989, p.15) sobre como pensam o ser criança e o ser jovem⁹¹, emergiu a pergunta: Podem ser consideradas como *trabalho infantil*, nos mesmos termos da lei, as atividades que crianças e jovens menores de 18 anos realizam nas suas respectivas unidades familiares de produção? Ainda, qual e como se constrói o conceito de criança e jovem nas unidades familiares em comunidades tradicionais de *quebradeiras de coco babaçu*?

Para pensar sobre tais questões, recorri ao caminho traçado pela antropóloga Andrade (1993) para descrever as várias etapas do trabalho familiar em que o/a membro da família, desde sua infância até sua vida adulta, vai aprendendo a cultura do pai e da mãe, assim como de todo o grupo social, pela brincadeira, observação, realizando man

Tem pai que leva só para ficar no rancho, pra ficar perto. Faz um rancho pra deixar as crianças, leva a comida, ou faz lá e bota pra comer com aquela criançada.... As crianças fica no rancho e você fica trabalhando... De lá de onde você tá, fica dizendo: ‘Aquieta menino!’ Muitas vezes ele entra na roça arrancando um matinho, botando a perder o próprio legume [o arroz], né? E ele fica nessa vida, o menino. Tá vendo aquele serviço dos pais e continua na mesma profissão e aí vai se dedicando. Com pouca, já sabe diferenciar melancia de um pé de mato e aí vai começando a se desenvolver para a agricultura e aprende a entender o que é que o pai ‘ta querendo da terra (ANDRADE: 1993, p.38).

Tal caminho me fez refletir sobre a necessidade de etnografar, no contexto atual, as etapas do trabalho familiar na perspectiva de compreender e fazer compreender como nessas unidades familiares se forma a *quebradeira de coco babaçu*, o *trabalhador rural*, o *camponês livre*.

≈ DEFINIÇÕES DADAS PELAS LEIS

Apresentarei aqui alguns instrumentos jurídicos de proteção à criança e adolescente. Na revisão dessa literatura, verifiquei que em alguns artigos, tais instrumentos proíbem e

⁹¹ Tomo como referencial a legislação que considera trabalho infantil para aqueles menores de 18 anos.

regulamendam o *trabalho infantil*, contudo não reconhecem as diferenças e contextos em que às crianças estão socialmente e culturalmente inseridas.

Após a primeira Guerra Mundial, com o advento da industrialização, as mulheres e as crianças são inseridas no mercado de trabalho, nas fábricas e indústrias como mão-de-obra barata, submetidas a longas horas de trabalho. A partir daí uma série de reuniões internacionais aconteceu, dando origem à Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1919. Com isso, o *trabalho infantil* passa a ser de interesse de organismos internacionais que passam a orientar, através de Convenções Internacionais, os países membros na constituição de regras nacionais para a proteção da criança e do adolescente e também para a proteção de sua cultura.

O Brasil é signatário das Convenções 138, 182 e 169 da OIT. A Convenção, 138 no seu Art. 1º, determina que todo membro, para o qual vigore a presente Convenção, compromete-se a seguir uma política nacional que assegure a abolição efetiva do trabalho de crianças e eleve, progressivamente, a idade mínima de admissão ao emprego ou ao trabalho a um nível que torne possível aos menores o seu desenvolvimento físico e mental mais completo.

No Art. 2º, Parágrafo 1º, determina que todo membro, que ratifique a referida Convenção, deve especificar, em uma declaração anexa à sua ratificação, “a idade mínima de admissão ao emprego ou ao trabalho em seu território e nos meios de transporte registrados em seu território”. Com exceção do disposto nos artigos 4º e 8º da Convenção, nenhuma pessoa, com idade menor à idade declarada, deverá ser admitida ao emprego ou trabalhar em qualquer ocupação. No mesmo Art. 2º, Parágrafo 3º, a idade mínima fixada em cumprimento do disposto no Parágrafo 1º do presente artigo, não deverá ser inferior à idade em que cessa a obrigação escolar, ou em todo caso, a quinze anos.

O Art. 3º, parágrafo 1º, a idade mínima de admissão a todo tipo de emprego ou trabalho, que, por sua natureza ou condições em que se realize, possa ser perigoso para a saúde, segurança ou moralidade dos menores, não deverá ser inferior a 18 anos.

A Convenção 182, em seu Artigo 3º, sobre proibição das piores formas de trabalho infantil e ação imediata para sua eliminação, compreende: a) todas as formas de escravidão ou práticas análogas à escravidão, como venda e tráfico de crianças, sujeição por dívida e servidão, trabalho forçado ou compulsório, inclusive recrutamento forçado ou compulsório de crianças para serem utilizadas em conflitos armados (...); d) trabalhos que, por sua natureza ou pelas circunstâncias em que são executados, são susceptíveis de prejudicar a saúde, a segurança e a moral da criança.

Em seu Artigo 6º, determina que todo país-membro elaborará e desenvolverá programas de ação para eliminar, com prioridade, as piores formas de trabalho infantil. Esses programas de ação deverão ser elaborados e implementados em consulta com as relevantes instituições governamentais e organizações de empregadores e de trabalhadores, levando em consideração, conforme o caso, opiniões de outros grupos interessados. Em seu artigo 2º, esclarece o que está sendo chamado criança: “Para os efeitos desta Convenção, o termo criança aplicar-se-á a toda pessoa menor de 18 anos”.

No Brasil o decreto nº 6.481, que regulamenta a Convenção 182, em seu artigo 2º parágrafo 1º, inciso I: “Na hipótese de ser o emprego ou trabalho, a partir da idade de 16 anos, autorizado pelo Ministério do Trabalho e Emprego, após consulta “as organizações de empregadores e de trabalhadores interessadas, desde que fiquem plenamente garantidas a saúde, a segurança e moral dos adolescentes. A constituição da lista das piores formas de trabalhos Infantil (TIP), no Brasil, envolve descrição dos trabalhos e prováveis riscos ocupacionais, entendidos pelas instituições oficiais que coordenam o tema, como sendo aplicáveis às condições das quebradeiras de coco babaçu. Exemplificando:

Serviços coletivos:

Com utilização de instrumentos ou ferramentas perfurocortantes, sem proteção adequada capaz de controlar o risco; com levantamento, transporte, carga ou descarga manual de pesos, quando realizados raramente, superiores a 20 quilos, para o gênero masculino e superiores a 15 quilos para o gênero feminino; e superiores a 11 quilos para o gênero masculino e superiores a 7 quilos para o gênero feminino, quando realizadas frequentemente. Ao ar livre, sem proteção adequada contra exposição à radiação solar, chuva, frio. (PORRO: 2009, p.16)”

Serviços domésticos:

Esforços físicos intensos; isolamento; abuso físico, psicológico e sexual; longas jornadas de trabalho; trabalho noturno; calor. Exposição ao fogo, posições antiergonômicas e movimentos repetitivos; tracionamento da coluna vertebral; sobrecarga muscular e queda de nível. (PORRO: 2009, p.17)

Em julho de 2007, em audiência em Brasília, entre o MIQCB e a OIT, os representantes da OIT esclareceram sobre as leis existentes de proteção à criança e ao adolescente, explicitando sempre a necessidade e importância das Leis. Por outro lado, as quebradeiras de coco babaçu, reconhecendo a importância destas Leis, quando falavam sobre a sua realidade deixavam claro a distância entre as Leis e suas comunidades. Houve um rico debate sobre o *trabalho infantil*. Onde de um lado o olhar da OIT, enfocando a importância das leis, decretos e convenções em torno do tema.

um adolescente aos 14 anos, ele pode entrar no trabalho, na condição de aprendiz, ou seja, para aprender, mas, para que ele possa aprender, tem algumas condições e essas condições de segurança e proteção do adolescente não é considerada... Então não é só pegar o meu filho e lá no meu local de trabalho porque eu estou ensinando, não é só isso. A condição de aprendiz tem outros critérios que a lei exige para qualquer pessoa, para qualquer organização (representante da OIT).

Do outro lado, filhas, mães, avós, mulheres quebradeiras de coco babaçu, tentando reconhecer sua situação perante a legislação. Para essas mulheres, as leis teriam que ser elaboradas levando em consideração o seu modo de viver e como suas famílias se organizam para a sua reprodução.

(...) as leis são muito boas... mas que elas deveriam ser feitas baseadas na realidade de cada comunidade, de cada local e que fosse colocada as propostas também dos pais... um pouco da realidade de lá (...) (quebradeira de coco babaçu em reunião na OIT)

Ainda no âmbito da legislação, identifico outro conjunto de dispositivos jurídicos que reconhecem a existência de modos de produção diferenciados e o direito de povos e comunidades, que os realizam, de mantê-los. Na Convenção 169 de reconhecimento oficial de “sociedades organizadas com identidade própria” está posta a discussão sobre povos e comunidades tradicionais. Em seu artigo 2º diz que: “Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade (Convenção 169 da OIT. TOMEI et alli: 1999, p.29 apud ALMEIDA, 2006, p. 39).

Essa ação deverá incluir medidas que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições e as suas instituições; Diz ainda em seu Artigo 5º: “deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosas e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente”.

Ainda na Convenção 169, no Artigo 23, Parágrafo 1º, o artesanato, as indústrias rurais e comunitárias e as atividades tradicionais e relacionadas com a economia de subsistência dos povos interessados, tais como a caça, a pesca com armadilhas e a colheita, deverão ser reconhecidas como fatores importantes da manutenção de sua cultura e da sua auto-suficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos e, sempre que for adequado, os governos deverão zelar para que sejam fortalecidas e fomentadas as atividades. Determina ainda a Convenção que deverá ser oferecida a assistência técnica e financeira apropriada que leve em conta as técnicas tradicionais e as características culturais desses povos e a importância do desenvolvimento sustentado e equitativo.

O Artigo 29º diz que o objetivo da educação das crianças dos povos interessados deverá ser o de lhes ministrar conhecimentos gerais e aptidões que lhes permitam participar plenamente e em condições de igualdade na vida de sua própria comunidade e na da comunidade nacional. No Artigo 30º, os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos garantidos na Convenção;

Com o Decreto 6040, de 2007, o governo brasileiro reconhece a existência de povos e comunidades diferenciadas no Brasil. Em seu Art. 3º. Inc. I quando define o que são *povos e comunidades tradicionais*, reconhece como sendo aqueles:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Este mesmo decreto cria a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que tem como objetivos:

garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica; garantir os direitos dos povos e das comunidades tradicionais afetados direta ou indiretamente por projetos, obras e empreendimento; garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais; reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos; garantir o acesso às políticas públicas sociais e a participação de representantes dos povos e comunidades tradicionais nas instâncias de controle social; assegurar o pleno exercício dos direitos individuais e coletivos concernentes aos povos e comunidades tradicionais, sobretudo nas situações de conflito ou ameaça à sua integridade; reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais.

Em julho de 2006 o governo federal criou, por meio de decreto, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CNPCT) “com vistas a implementar uma política nacional especialmente dirigida para tais comunidades”(ALMEIDA: 2006, p. 23). As quebradeiras de coco babaçu têm acento na referida comissão como membro efetivo, representadas pelo MIQCB e pela Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA).

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) alerta sobre a diversidade de realidades em que vivem as crianças e demanda que os fins sociais sejam considerados como meta final na interpretação da Lei. Em seu artigo 17, diz que o direito ao respeito consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica e moral da criança e do adolescente, abrangendo a pre-

servação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, idéias e crenças, dos espaços e objetos pessoais.

No primeiro bloco de leis aqui tratadas, percebe-se que a legislação trata de forma igual os diferentes. É o caso da Convenção 138 e do Decreto 182, que proíbem o *trabalho infantil*, estabelecendo idade mínima e classificando as piores formas de *trabalho infantil* de maneira universal. O Decreto 6.481 que regulamenta a Convenção 182, em seu artigo 2º parágrafo 1º, inciso I, diz:

Na hipótese de ser o emprego ou trabalho, a partir da idade de dezesesseis anos, autorizado pelo Ministério do Trabalho e Emprego, após consulta às organizações de empregadores e de trabalhadores interessados, desde que fiquem plenamente garantidas a saúde, a segurança e moral dos adolescentes.

A lógica predominante é do trabalho patronal, mediado por instituições antagônicas do ponto de vista dos interesses das partes. No segundo bloco de leis - Convenção 169 e Decreto 6040 - os seus textos reconhecem a existência de povos e comunidades tradicionais que demandam ter suas formas de reprodução cultural garantidas.

Em 2007, por meio de comunicação verbal do Fórum Nacional de Combate ao Trabalho Infantil, as organizações MIQCB e ASSEMA foram informadas que estava sendo consolidado um documento com uma lista das piores formas de trabalho. Há auditores fiscais do trabalho, membros do Grupo de Combate ao Trabalho Infantil e Proteção ao Trabalhador Adolescente (GECTIPA) que defendem a inclusão da coleta e extração do babaçu na referida lista.

Ao tomar conhecimento dessa informação, representantes do MIQCB e da ASSEMA, também apoiados em pesquisas de antropólogos, estudantes e assessores, buscaram o poder público para dialogar sobre o assunto e apresentar a realidade das quebradeiras e os impactos da lei sobre as famílias que praticam o extrativismo do babaçu. As quebradeiras de coco no diálogo com a OIT e com o Fórum Nacional de Combate ao Trabalho Infantil buscam evidenciar as condições de acesso a terra, aos recursos naturais, aos mercados, de maneira a questionar que apenas retirar o jovem da atividade produtiva da unidade familiar pode não ser o caminho para resolver as supostas deficiências no desenvolvimento dos mesmos. Ressalta-se, ainda, que cuidados são necessários para que não acentue ainda mais a discriminação e a exclusão desse segmento social que tem reconstruído sua auto-estima e conquistado a valorização de sua identidade coletiva, social e política.

Analisando o que diz o Decreto 6040, o previsto na PNPCT e a competência da CNPCT, bem como o que a Convenção 169 da OIT anuncia, é possível questionar o que intérpretes da Convenção 138 da OIT querem fazer ao igualar o conceito de *trabalho infantil*, adotado por essa Convenção, com as atividades que crianças e jovens das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco realizam no seio da sua unidade familiar de produção.

Portanto, é possível afirmar que há contradição não apenas entre quebradeiras de coco babaçu e o arcabouço jurídico, como também entre os próprios instrumentos jurídicos, a

legislação que trata sobre o *trabalho infantil* e a que trata sobre os povos e comunidades tradicionais.

≈ A CATEGORIA “CRIANÇA” NAS REALIDADES DAS QUEBRADEIRAS DE
COCO BABAÇU

Antes de entrar na discussão sobre o papel das crianças e dos adolescentes na unidade familiar de produção quero refletir sobre a categoria *tradicional*. Para tal recorro à própria definição do Decreto 6040 quando diz:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usa territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Partindo da perspectiva do reconhecimento, as quebradeiras de coco organizadas no MIQCB, se autodefinem, enquanto comunidades tradicionais e buscam esse reconhecimento da sociedade mais ampla com a qual se relacionam de diversas maneiras.

Mas o debate sobre *tradicional* vai além do que prevê os documentos oficiais. Autores, a exemplo de Almeida e Diegues, em suas discussões sobre povos e comunidades tradicionais nos alertam que o *tradicional* não implica necessariamente na ancestralidade. Mas se refere principalmente à autodefinição; à representação de modos de vida com formas próprias de manejar e conservar os recursos naturais em respeito aos ciclos da natureza, utilização desses recursos naturais prioritariamente para sua manutenção com a preocupação de uma exploração que considere a capacidade de regeneração e reprodução; às dimensões simbólicas que estabelecem com esses mesmos recursos naturais; ao estabelecimento de relações sociais autônomas não dependentes da subordinação entre classes ou povos (CASTRO: 2001; DIEGUES: 2001; ALMEIDA: 2002).

Ao confrontar o que os autores estão discutindo com o cotidiano das quebradeiras de coco babaçu é perceptível tais análises. Em 1958, quando sua família chegou ao Maranhão, vindo do Ceará, Tereza nem conhecia a palmeira babaçu (*orbygnia speciosa*) e em 1980 já lutava pelo livre acesso aos babaçuais, porque para a criação dos seus filhos foram estabelecidas relações estreitas com esta palmeira. Isso nos mostra que a tradição não é apenas passada de geração para geração, mas pode ser criada e recriada conforme as relações que passam a ser estabelecidas.

Nos depoimentos abaixo⁹², Tereza ainda nos indica que a renovação da tradição ou a proteção no guarda-chuva da tradição pode estar na apropriação de direitos que precisam ser

⁹² Depoimentos retirados da dissertação de Mestrado de Figueiredo (2005, p. 104).

reconhecidos por instâncias da sociedade mais ampla com a qual tais grupos locais precisam estabelecer relações sociais e com setores do Estado que definem regras gerais que também lhes afetam.

(...) eu vim pra cá do Ceará, eu tinha 12 anos dentro de 13 em 58, aí quando eu cheguei aqui já comecei a quebrar coco. (Tereza, São José dos Mouras, Lima Campos)

P - Teresa você pode contar um pouco o que você lembra na época do conflito aqui em São José dos Mouras, como que as mulheres e os homens participaram, que tipo de atividades (...) faziam?

(...) sempre eu viajava mais a comadre Dada, Chico de Paula. A gente se reunia, às vezes escondido, a gente se reunia nas casas de pessoas ou dentro do mato, a gente marcava o lugar de se encontrar pra gente conversar, se a gente fosse viajar amanhã, a gente se reunia hoje, a gente saía por dentro do mato por que a gente não podia sair pelo caminho (...). Nós, nós viajamos pra Brasília, viajamos para o Rio, viajamos pra São Luís. Pra gente sempre ter alguma informação, o que a gente podia fazer. Nós viajava pra ter informação, que direito que, que o trabalhador tinha (...) (Tereza, São José dos Mouras, Lima Campos)

Durante a realização dos seis Encontros Regionais preparatórios para o VI Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu⁹³ foi trabalhado, em grupos, o tema sobre atividades realizadas por meninos e meninas na atividade familiar, três situações foram priorizadas: uma sobre atividades na roça; outra sobre atividades no babaçu; e a terceira relativa às atividades domésticas.

Com relação à roça e ao beneficiamento de alguns dos seus produtos, dentre as atividades relatadas pelas mulheres como sendo as que seus filhos participam se destacam: *marcar a roça, broque, queima, coivara, plantar - arroz, milho, maniva, fava, feijão, maxixe, melancia, abóbora -, capina, colheita, batção do arroz, roçar, arrancar mandioca, mexer farinha e deixar comida na roça*. No caso das meninas foi relatada a presença das mesmas nas seguintes atividades: *coivara, plantar - arroz, milho, maniva, fava, maxixe, melancia, abóbora -, capina, colheita, batção do arroz, preparar a massa da farinha, deixar comida na roça*.

Tanto meninos quanto meninas aparecem ajudando no cultivo de hortaliças. Essa atividade aparece ora como sendo atividade ligada a atividade da roça, ora como atividade doméstica. Comparando meninos e meninas observam-se que as meninas não aparecem nas atividades de *marcar a roça, broque, queima, roçar, arrancar mandioca, mexer farinha*. Houve depoimentos de mulheres, cujas famílias não há a presença do pai ou filhos adultos, nessas aparecem meninas ajudando a mãe no *broque e derruba*, todavia a área não é de mato grosso.

⁹³ Realizado em São Luís, no mês de maio de 2009, com a participação de 458 mulheres, vindas dos quatro estados de atuação do MIQCB, 40 municípios e aproximadamente 110 comunidades.

Quando discutidas as condições em que se realiza a ajuda de filhos e filhas essas mesmas mulheres relatam que os trabalhos são feitos com o acompanhamento e orientação do pai ou, na ausência deste, tem sempre uma pessoa adulta, as vestimentas e calçados são reforçados para melhor proteger. Os/as iniciantes devem mais do que realizar a ação, devem observar como o adulto faz. Os horários de aula e tarefas extra classe são considerados.

Nas atividades do extrativismo do babaçu os relatos se referem à presença das meninas na *coleta, transporte, quebra do coco, carvão, mesocarpo, pilar o coco, azeite, venda*. Quanto aos meninos na relação com o babaçu participam na *coleta do coco, transporte, quebra do coco, carvão, extração de mesocarpo, venda, pilar o coco*. Os meninos aparecem como não relacionados à produção de azeite.

Os depoimentos de mulheres quebradeiras de coco demonstram que as meninas iniciam nas atividades do babaçu ainda cedo e se tornam quebradeiras de coco, já os meninos geralmente encerram sua participação nessa atividade no máximo aos 15 anos, quando já assume maior responsabilidade no sistema da *roça* e para seu grupo social o trabalho com o babaçu não é atividade do homem e sim da mulher (FIGUEIREDO: 2005, p. 81- 90; ANDRADE: 1999, p. 177).

Os dados coletados sobre as atividades consideradas domésticas (da casa) revelaram que as meninas ajudam suas mães na lavagem de roupas, na produção da comida, na limpeza da casa. Aliadas a essas atividades, outras são consideradas femininas, como: pilar arroz, passar roupa, buscar água, lavar louça, cuidar das crianças menores, tirar água no poço, ir ao comércio, vender ou comprar, varrer terreiro, encher filtro e juntar o lixo.

Segundo os relatos das próprias mulheres os meninos também participam das atividades domésticas, nas seguintes atividades: lavar roupas, varrer e limpar a casa, pilar arroz, passar roupa, buscar água, lavar louça, cuidar das crianças menores, tirar água no poço, ir ao comércio vender ou comprar, varrer o terreiro, encher filtro e juntar o lixo.

Também para as atividades do espaço doméstico uma série de cuidados com as filhas e os filhos é observada, por exemplo, na lavagem de roupa as mães falam que os menores nunca vão sozinhos, sempre há a mãe ou outra mulher adulta da família orientando a participação das crianças. O envolvimento de filhas e filhos acontece gradualmente conforme seu desenvolvimento físico, atividades praticadas em espaços abertos evitam os horários de sol quente.

Somente em situações extremas, as mães precisam deixar as crianças menores com outras crianças maiores, quando, por exemplo, o babaçal é muito longe e se torna penoso para as crianças menores se deslocarem, mesmo com a mãe. Nesses casos, elas ficam em casa com as crianças maiores.

As mulheres participantes dos Encontros Regionais, ao relatarem as atividades da casa colocam na mesma situação meninos e meninas na realização das tarefas domésticas, com pequena variação de idade, sendo que as meninas aparecem iniciando mais cedo as atividades. Podemos deduzir, pelos relatos, que na infância e no começo da adolescência não se registra a divisão do trabalho, por sexo. Todavia, enquanto meninas seguem acumulando as atividades da casa com a atividade produtiva por toda sua vida adulta, os meninos diminuem sua presença nas tarefas domésticas, coincidindo seu afastamento das atividades já descritas do babaçu.

Considero que nessa fase da vida dos homens, além do fato dos mesmos intensificarem sua iniciação nas atividades da roça, é o momento em que questões culturais estruturais, como a naturalização dos papéis de homens e mulheres, se firmam. Os dados podem tanto representar mudanças em tais relações como também podem indicar ser apenas um desejo das mulheres frente a tudo que elas relatam de dificuldades que vivem nas suas relações com seus cônjuges⁹⁴.

≈ INTERPRETAÇÕES GERAIS SOBRE OS DADOS

Os dados analisados indicam, ainda, que há uma variação da participação das crianças e jovens, de meninos e meninas, nas atividades da roça, tanto em atividades que um ou outro realiza, quanto na idade em que iniciam e encerram tais atividades. É possível questionar o porquê de tal variação, é necessário problematizar sobre a situação econômica de suas famílias e as regras culturais desses grupos sociais, aos quais pertencem.

Não podemos rotular que a interação de crianças e jovens nas atividades analisadas seja sempre da mesma forma e do mesmo jeito. Não há uniformidade. Não se pode igualar todas as situações, contudo o que podemos generalizar é o fato de que a maior ou menor atuação de crianças e jovens no trabalho da família de comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu depende da disponibilidade de recursos naturais livres que a família pode acessar - no caso em estudo principalmente terra, babaçu, água - e de mão-de-obra adulta ativa para o trabalho produtivo, assim como o acesso a programas de inclusão social, como escolas nas comunidades, e de repasse de renda, como a “Bolsa Família”.

Na divisão sexual do trabalho, na unidade familiar dos grupos estudados, a atividade da roça é atribuição masculina, do homem chefe de família, embora mulheres e filhos/filhas participem de etapas mais ou menos intensamente, como na colheita, momento em que praticamente toda a família se envolve. Encontramos situações específicas em que mulheres realizam praticamente todas as etapas, ou seja, são as responsáveis pela roça da família, todavia são casos isolados, quando não há no lar a figura do marido ou quando o homem adulto por motivos especiais, como invalidez, não podem realizar tal atribuição.

Conquanto, a roça é mais que trabalho produtivo. Ela envolve relações que demarcam território, define a identidade do *povo da roça*, estabelece interações entre pessoas e o ecossistema. A roça materializa as relações sociais entre a família e desta com as demais da comunidade. Portanto, as atividades que crianças e jovens realizam na elaboração da roça também tem a ver com o jeito de como seu ser vai se constituindo, a sua própria identidade cultural. Entender as atividades que crianças e jovens realizam na roça implica compreender um sistema de relações sociais que mantém um jeito de ser de um povo.

Mesmo realizando atividades na chamada roça é no extrativismo do babaçu que as mulheres adultas, as denominadas quebradeiras de coco babaçu, se realizam enquanto condição

⁹⁴ O tempo da especialização não foi suficiente para aprofundar o tema relações de gênero na infância e adolescência. Reconheço que o tema nos remete para uma reflexão sobre gênero, mas os limites já explicitados desse estudo, bem como o tempo do uso, nos impediram de seguirmos essa trajetória investigativa.

de trabalhadoras rurais, pois é desta atividade produtiva que elas realizam sua principal contribuição financeira para a manutenção da família. Contudo, não é só na geração de renda, como também na utilização doméstica da palha para cobrir as casas, os talos para cercar os abrigos das pequenas criações, o estrumo da palmeira para os canteiros, a massa (amido) para o alimento (mingau, bolos) ou como remédio em casos de inflamação, a casca para a produção de carvão utilizado para cozinhar. A amêndoa principal, produto de comercialização, também é utilizada na extração de leite e azeite de temperar a comida e ainda produz o sabão caseiro.

Para as mulheres, o babaçu é um recurso livre, a forma como elas lidam com o mesmo aproximam natureza e ser humano. “A palmeira é uma mãe que tudo dá”, “ela geme quando vai cair”, “a palmeira chora quando é derrubada”, “para fazer azeite é preciso saber qual a lua boa”, “mulher menstruada não pode fazer azeite”, “se chegar na hora um olho gordo o azeite não rende”, “a palmeira leva nove meses para formar o cacho de coco”, “olha se o coco não parece com o seio de uma mulher?”. Estas e tantas outras comparações referidas pelas quebradeiras de coco não separa o que é humano do que é natural, mostra a dimensão das relações simbólicas e representação que assume a palmeira de babaçu para a vida desses grupos sociais.

A atividade extrativista com o babaçu foi ainda responsável pelo rompimento do anonimato que essas mulheres viviam. A partir de ações coletivas, quando se mobilizaram e se mobilizam para garantir a preservação e o livre acesso aos babaçuais, numa luta em oposição aos proprietários de terras, as quebradeiras de coco organizadas em clubes de mães, organizações eclesiais de base, em associações, cooperativas e, a partir de 1990, também no MIQCB, alcançam a expressão política significativa e redefinem sua identidade, transformando o que era antes uma atividade vergonhosa em uma identidade cultural positiva e forte.

As idades indicadas na atividade do extrativismo do babaçu revelam que tanto meninas como meninos também têm um papel a desempenhar, contudo, ao trabalhar com os depoimentos das mães compreende-se que a intensidade da ação determina que não é um trabalho como quer a lei ao utilizar de forma decisiva a categoria idade para definir *trabalho infantil* (Convenção 138 da OIT, art.3º, § 1º) , pois o tempo para estes meninos e meninas é flexível. Eles e elas não estão impedidos de brincar e de estudar, por exemplo, em função da atividade, assim como não assume caráter de geração de renda, representa uma ação educativa cultural do aprender fazendo.

Nos seus depoimentos, as mulheres fazem clara diferença do que é para elas *trabalho infantil* e *ajuda* dos filhos/as na unidade familiar de produção. Para elas *trabalho infantil* está diretamente vinculado às relações que Karl Max definiu como sendo “relações capitalistas de produção”, ou seja, relações patronais, enquanto que desenvolver atividades na unidade familiar de produção, no contexto das quebradeiras de coco babaçu segue regras próprias, que desde cedo cuida da formação de identidade autônoma, manutenção de ideais do trabalho livre – sem patrão – e relações horizontais que vão se estabelecendo entre os grupos de crianças e jovens que praticam as atividades coletivamente.

(...) Nós não estamos aqui com nem um pouco de constrangimento, pois nós estamos é educando. A gente sabe o tamanho do cofo que ele [o filho, a filha] pode conduzir (...) (Querubina, fala durante o VI Encontro Interestadual, quebradeira de coco, Imperatriz, 2009)

(...) A coisa que machuca é que se está confundindo educação com exploração, (...). Qual é o trabalho no mundo que não se tem risco? (Francisca, fala durante o VI Encontro Interestadual, quebradeira de coco, Tocantins, 2009)

Numa síntese é possível afirmar que a tradição de utilizar serviços de meninas e meninos nas atividades das unidades familiares, em comunidades de quebradeiras de coco babaçu, tem passado por transformações e permanece sendo recriada e essas mudanças podem tanto ser decorrentes das próprias relações internas a tais famílias e comunidades, como das suas interações com as leis e acordos estabelecidos com setores da sociedade envolvente.

A experiência da observação também possibilitou perceber que o autoritarismo, com que são impostas as regras externas a tais grupos tradicionais, na prática, se nega a reconhecer e a respeitar modos de vida diferentes do modo de vida predominante. Mas, por outro lado, as quebradeiras de coco têm demonstrado habilidade em entender as contradições e habilmente narram suas histórias e colocam suas formas de vida para o debate social.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desse artigo busquei apresentar o contexto atual das discussões em torno do *trabalho infantil*, feitas pelas instituições governamentais e pelas comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu. Com o objetivo de trazer uma reflexão dos impactos que as políticas públicas podem ter na reprodução social dessas comunidades.

Algumas indagações permeiam essa discussão. O que significa para esses grupos a retirada da criança e do jovem de uma de suas dimensões, a das atividades produtivas? Ou ainda os questionamentos feitos pela antropóloga Noemi Porro, durante o VI Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu “o serviço de menino é educação ou precisão”? O que precisamos para garantir a liberdade que é a tradição das quebradeiras?

A observação empírica, analisada à luz da teoria, me fez perceber que no modo de vida dessas comunidades a participação da criança tem outras representações, para além da idéia de *trabalho*, também simbólica, de manutenção e recriação da cultura, significados que buscam manter relações livres que rejeita subjugar as pessoas umas às outras por meio de relações trabalhistas.

A atividade produtiva, realizada por menores de 18 anos na realidade das famílias de quebradeiras de coco babaçu, não pode ser considerada apenas como uma questão de “erradicação ao trabalho infantil” e nem adotar a compreensão rasa de ter essas atividades entendidas da mesma forma como nas relações capitalistas de produção. Tal como enfatiza Neves

(1981), na unidade de trabalho familiar prevalece um sistema de relações determinado pela divisão do trabalho

A ‘unidade de trabalho familiar’ se apresenta como unidade de produção, organizada sob um sistema de relações determinadas pela divisão do trabalho que ocorre no processo de produção, agregando e organizando as relações de trabalho dos próprios membros (NEVES: 1981, p.140)

Essa divisão de trabalho organiza as relações de trabalho entre os membros do grupo. O debate está colocado. As normas especificamente criadas para proteção das crianças, bem como os órgãos oficiais, que se propõem a erradicação do chamado *trabalho infantil*, não reconhecem a vida e o cotidiano das comunidades tradicionais. Fica declarada a contradição entre o que se impõe como lei, que deve ser aplicada e às comunidades tradicionais, sobre como cada uma interpreta o mesmo problema social.

Interpretando a Convenção 169 da OIT, a mesma garante que quando há conflitos entre lei e a maneira como as comunidades tradicionais pensam e vivem, estas comunidades têm o direito de recorrer a mecanismos de resolução. Logo, pode-se concluir que as famílias, as comunidades e, porque não dizer as crianças e adolescentes, – pois estes podem perder o direito de crescer com a cultura de seu povo – não podem ser penalizados ou responsabilizados por divergirem de um sistema de leis que, por si só, já é divergente e que foi pensado e constituído, sem levar em consideração as realidades que esses grupos sociais reproduzem sua cultura e recriam seus instrumentos enquanto um povo livre.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth e ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (orgs.). **Populações tradicionais questões de terra na Pan-Amazônia**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006, p. 104.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombolas, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006, p. 140.
- ANDRADE, Maristela de Paula. **Violências contra Crianças Camponesas na Amazônia**. In: MARTINS, José de Sousa. **O Massacre dos Inocentes: A criança sem infância no Brasil**. Editora Hucitec Ltda. São Paulo: 1993, p. 37-50.
- ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de Índio**. UFMA. São Luís: 1999, p. 177.
- ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. **Relatório da Reunião com a OIT em Brasília**. 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 3 edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2000. p. 322.
- DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S.V. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente, Universidade de São Paulo: 2001.

- ENFOQUES on-line: Revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. - V.6, n.1 (maio, 2007). - Rio de Janeiro: PPGSA, 2007.
- FIGUEIREDO, Luciene Dias. **Empates nos Babaçuais. Do espaço doméstico ao espaço público - lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão**. Dissertação de Mestrado. Belém, PA: UFPA/Centro Agropecuário: Embrapa Amazônia Oriental, 2005, p.198. Orientada pela Prof^a Dr^a Maristela de Paula Andrade.
- GEERTZ, Clifford. Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. Editora Guanabara Koogan S.A. Rio de Janeiro: 1989 p. 13-41
- LENOIR, Remi. Objeto Sociológico e Problema Social. In: CHAMPAGNE, Patrick; LENOIR, Remi; MERLLIÉ, Dominique; PINTO, Louis. **Iniciação à prática sociológica**. Traduzido por Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p.59-106.
- NEVES, Delma Pessanha. **A Pobreza como legado. O trabalho Infantil no Meio Rural da Sociedade Brasileira**. Revista de História Regional. Ponta Grossa: v.6, n. 2, 2003. p. 149-173.
- NEVES, Delma Pessanha. **Lavradores e Pequenos Produtores de Cana**. Editora Zahar Editores. Rio de Janeiro: 1981.p.140.
- PORRO, Noemi Miyasaka. **Changes in Gender Relations in the Mearim Valley**. Gainesville, FL: Department of Anthropology, University of Florida. 2002, p.364
- PORRO, Noemi Miyasaka. **Relatório do VI Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu**, 2009, p.12.
- PORRO, Noemi Miyasaka, FASSA, Ana Cláudia, LIMA, Rosangela, GOMES, Paulo César. **Mapa de Risco do trabalho de crianças em comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu**. 2008.
- PORRO, Noemi Miyasaka. **Serviço de Menina, Menino. Coisa de criança ou trabalho infantil?** 2009, p.13-17.
- OIT - Organização Internacional do Trabalho. **Convenção 138, Recomendação 146, Convenção 182, Recomendação 190**. 2 edição. Brasília: 2006
- SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço e tempo: razão e emoção. Hucitec, 1999. São Paulo.
- SILVA, Maria Liduína de Oliveira. **Adultização da Infância: o cotidiano das crianças trabalhadoras no Mercado Ver-o-Peso, em Belém do Pará**. Belém: 2002, p.151-171.
- WOLF, Eric R. **Sociedades Camponesas**. Zahar Editores. Rio de Janeiro: 1976 p.150

DAI-ME FORÇA E DAI-ME LUZ: CLASSIFICAÇÃO DO FEMININO E DO MASCULINO DO RITUAL DO SANTO DAIME

Mari-Vilma Maia da Silva⁹⁵

≈ INTRODUÇÃO

Desde tempos imemoriais as sociedades classificaram os seres e objetos, de modo que o ato de classificar pode ser interpretado como inerente à existência da humanidade, produto da ação coletiva. A classificação se constitui em uma maneira de ordenar e organizar o mundo social e de permitir a própria existência da sociedade.

Durkheim, considerado um dos autores que funda a sociologia como ciência, defende em seu livro clássico “As Formas Elementares de Vida Religiosa” que os primeiros sistemas de classificação são de ordem religiosa e que nas sociedades ditas primitivas essas formas de classificação são mais homogêneas e metodologicamente mais fáceis de serem percebidas (DURKHEIM: 1976).

A minha proposta neste artigo é retomar o debate sobre sistemas de classificação a partir da análise do feminino e do masculino no ritual do Santo Daime, doutrina religiosa fundada por Raimundo Irineu Serra que faz uso da Ayahuasca, chá originado a partir da decocção de espécies vegetais, a folha, *Psicotrya Viridis* e cipó, *Banisteriopsis Caapi*.

Percebi que nos rituais as categorias de entendimento são compartilhadas coletivamente orientando as práticas dos seguidores da doutrina. Além disso, retomando Durkheim (1976), estou tratando com categorias de classificação de gênero, consideradas pelo autor, juntamente com a noção de tempo e espaço, como categorias universais, presentes em todas as sociedades humanas, independente da forma como se manifestam culturalmente.

Então o viés antropológico do meu trabalho está em retomar a discussão sobre os sistemas de classificação a partir da análise das representações sobre o masculino e o feminino no ritual do Santo Daime. Procurarei analisar em que medida as representações sobre gênero orientam as relações sociais e se traduzem também em uma classificação da própria natureza e das próprias plantas das quais a bebida é feita. Na representação dos agentes sociais o cipó daria a *força* e estaria associado ao masculino e a folha propiciaria a *luz*, associada a um dom tipicamente feminino. Essa seria uma classificação central que orienta várias outras relativas à divisão sexual dos trabalhos; papéis e representações dos elementos da natureza. Essa representação central, tão bem marcada na vivência dos *daimistas*, justifica, inclusive, o título do meu trabalho.

A situação que estou observando é a do uso ritual da ayahuasca em uma igreja do Santo Daime localizada em Paco do Lumiar, cujos participantes, designados de *fardados*, são pessoas com atividades tipicamente urbanas, profissionais liberais, professores, comerciantes e outros.

⁹⁵ Graduada em Serviço Social (UFMA), Especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas” (UEMA), orientação: Cynthia Carvalho Martins.

Cabe destacar que, no ano de 2006, o senhor Daniel Serra, sobrinho e filho adotivo do mestre Irineu, fundador da doutrina, retornou do Acre para o Maranhão com a missão de construir uma igreja no que denomina *terra do Mestre*. Foi na igreja dirigida por seu Daniel Serra que realizei minhas observações. As informações que repasso neste artigo são fruto de entrevistas com seu Daniel, conversas informais, observações do ritual, leitura de cordel produzidos por daimistas, estudo dos hinos do mestre Irineu. Conversei ainda com sua esposa, a senhora Otilia Serra.

Conforme Berreman (1975), aquele que realiza uma pesquisa antropológica fala de algum lugar e sua pesquisa jamais estará dissociada da posição do autor. É nesse sentido e considerando essa visão dos antropólogos contemporâneos que pretendo situar minimamente como ocorreu meu contato com a temática e as relações que estabeleci com os informantes.

Nas experiências com o Daime elementos da natureza são representados como naturais, como dados, embora estejam sendo incorporados em um sistema de classificação que orienta práticas. Esses elementos da natureza podem ser interpretados de **varias** forma por povos diferentes, inclusive nos rituais indígenas as representações sobre essa natureza são bem diversas. A própria percepção da natureza como construída e difícil de ser considerada pelos informantes, já que esses elementos são vivenciados como naturais.

Destaco que para a realização dessa pesquisa e em outras ocasiões participei dos rituais o que me levou a estabelecer relações de muita proximidade com os seguidores da doutrina. Esse contato me levou a enfrentar o desafio de toda pesquisa, qual seja, exercitar o distanciamento necessário para a realização da análise.

Na vivência com a ayahuasca a natureza é sentida e torna-se difícil para os daimistas intelectualizar ou racionalizar a experiência. Essa concepção, em certa medida, **esta** em sintonia com a minha, pois apesar da minha condição de pesquisadora, entendo a natureza como algo inerente ao indivíduo, como sua extensão. E, ao mesmo tempo, me pergunto se a própria “naturalização da natureza” já não se constitui em uma representação. De certo modo a pesquisa orienta para o enfretamento dos cientistas, ou seja, o desafio em conciliar os aspectos subjetivos e objetivos da pesquisa; o racional e o emocional.

A necessidade de realizar este estudo me faz entender, ou pelo menos vislumbrar que é necessário o distanciamento desse objeto. Esse exercício não tem sido fácil, pois, como diz Bachelard “o que existe de mais imediato na experiência primeira somos nós mesmos, nossas surdas paixões, nossos desejos inconscientes (BACHELARD: 1996, p. 57)”.

É importante destacar o fato da cultura daimista ser essencialmente oral e, portanto, contada de mais de uma forma, dependendo da interlocução. Nesse sentido, procurei aqui utilizar a versão predominante entre os daimistas ligados à Estrela Brilhante, igreja fundada no Maranhão. Entendo que o antropólogo sempre fala de algum lugar e que esse lugar define o tipo de interpretação apresentado em seus trabalhos (BERREMAN: 1975).

≈ SITUANDO A TEMÁTICA

Iniciarei situando a história de criação do Santo Daime, um ritual que utiliza a bebida Ayahuasca e que se caracteriza por fazer referências constantes à natureza e aos chamados se-

res da floresta. Ayahuasca é um termo de origem Quéchuá, que significa “vinho das almas” ou “cipo dos mortos” e designa o chá indígena que tem outros nomes como Daime, Yajé, vegetal, entre outros. As plantas das quais são feitas a bebida são originárias da região amazônica. A bebida, servida nos rituais do Santo Daime é utilizada pelos indígenas dessa região, por tempos imemoriais.

O chá possui propriedades psicoativas e vem sendo milenarmente utilizado pelos indígenas da Amazônia ocidental. No Brasil algumas tribos como os “Ashaninka e outras, pertencentes ao tronco lingüístico Pano”⁹⁶ (Kaxinauá, Yauanauá, Jaminauá, Marubo, Katukina, entre outras) utilizam, tradicionalmente Ayahuasca em rituais de pajelança que está diretamente ligada aos seres encantados, na compreensão dos fenômenos naturais e em trabalho de cura” (SERPICO e CAMURÇA: 2008, p.03). Foi a partir dos anos 1930 que o uso da Ayahuasca no Brasil se expandiu para as populações não-indígena através da religião do Santo Daime e, mais tarde, da União do Vegetal⁹⁷ e da Barquinha⁹⁸.

Atualmente, o uso da bebida em contexto ritual em centros urbanos vem crescendo bastante e já existe em outros países como Estados Unidos, Itália, Alemanha, Holanda, Chile, Argentina, Japão e Espanha. Várias discussões e estudos foram realizados até a legalização do uso da bebida em rituais. Há muitos estudos nas áreas da farmacologia e antropologia que vêm ajudando no processo de entendimento dessa prática religiosa.

Uma das figuras centrais responsável pelo que podemos chamar ressignificação do uso da Ayahuasca até a seu significado atual, como um sacramento cristão, é Raimundo Irineu Serra, maranhense, nascido na cidade de São Vicente Férrer, em 1892. Essa ressignificação tem relação com a expansão do uso da bebida, deixando de ser apenas no contexto nativo, se expandindo para áreas não-indígenas e ganhando novos significados, ligados a outras crenças, como o cristianismo e as religiões afro-brasileiras.

Raimundo Irineu Serra era negro, neto de escravos e de família pobre da baixada maranhense, mais precisamente de São Vicente de Férrer. Como tantos outros nordestinos, Irineu teve que, desde cedo, deixar sua família em busca de melhor condição de vida. Foi em 1912, com 20 anos de idade, que Raimundo Irineu Serra deixou o Maranhão seguindo para o Acre. No trabalho de Trindade (2010) há uma descrição detalhada desses deslocamentos

⁹⁶ A esse respeito destaco o uso ritualístico da bebida entre os índios Kuntanawa do Alto Rio Tejo que estão em fase de afirmação identitária após a criação da Reserva Extrativista (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL: 2009).

⁹⁷ União do Vegetal (UDV) foi fundada em 22 de julho de 1961, nos seringais da Amazônia próximos da fronteira do Brasil com a Bolívia, no estado do Acre, por um homem de nome José Gabriel da Costa, nascido no município de Coração de Maria, no estado da Bahia, no dia 10 de fevereiro de 1922. José Gabriel chegou à Amazônia alistado entre os soldados da borracha, como eram chamados os homens simples que, saídos em sua maioria das regiões do semi-árido do Nordeste brasileiro, foram para aquela região trabalhar na colheita do látex da Seringa, matéria-prima para a produção de borracha. Em 1968, o Mestre pediu aos seus discípulos um esforço comum no sentido de adquirir um terreno naquela cidade, Porto Velho, para que ali se construísse o primeiro templo da UDV, onde está hoje situado o Núcleo Mestre Gabriel, sede histórica da União do Vegetal. Adota as palavras Luz, Paz e Amor como símbolo da paz e da fraternidade humana. Suas leis situam a cidade de Brasília - Distrito Federal, Brasil - como sede geral.

⁹⁸ A Barquinha é uma organização religiosa brasileira cristã, que sincretiza práticas religiosas africanas, indígenas e européias. Foi fundada em 1945, em Rio Branco, Acre, por Daniel Pereira de Mattos, ex-marinheiro oriundo do Maranhão. Após alguns anos de seu falecimento, o centro foi oficializado como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”. Com o tempo foram se abrindo outros centros que seguem a doutrina espírita.

e do retorno ao Maranhão objetivando levar parentes, principalmente os sobrinhos, para o trabalho na doutrina. É nesse contexto de deslocamentos que o senhor Daniel Serra passa a morar no Acre.

Entre tantas outras atividades realizadas por Irineu Serra no Acre, destacam-se a de seringueiro e a de militar no período de demarcação das fronteiras. Vale ressaltar que esse processo de migração para o trabalho na extração do látex ocorreu com bastante frequência, conforme Pantoja (2001: p.102), esse processo foi impulsionado pelos seguintes fatores: pela falta de mão de obra na região; a grande seca no nordeste; a crise algodoeira e da pecuária na região, e a grande expectativa em torno do ‘boom’ da borracha.

Passaram-se alguns anos, ainda no Acre, Irineu, segundo narra a tradição *daimista*, soube que havia um chá, que os índios bebiam e que os tornavam fortes e destemidos. Essa notícia o motivou a conhecer essa prática. O jovem moço de estatura alta e conhecido pela sua força física foi conhecer o *yajé* em contexto nativo, com os índios da Amazônia peruana. Nesse contexto Irineu teve sua primeira experiência com ayahuasca, na qual o mesmo teve visões ligadas à cruz, entendida como uma revelação de caráter cristão. Essa primeira revelação orientará o sistema de classificação criado e recriado por mestre Irineu e seus seguidores pois, conforme veremos, as categorias de entendimento que compõe o sistema de classificação dos *daimistas* passam por uma associação constante dos elementos da religiosidade cristã com os chamados *seres da floresta*.

Alguns desses *seres da floresta* possuem correspondência direta com os santos e os símbolos do cristianismo, como é o caso da *Rainha da Floresta* que também é conhecida no Santo Daime como Nossa Senhora da Conceição. A própria cruz cristã é representada no ritual do Santo Daime como *cruzeiro* e caracteriza-se por dois cruzamentos horizontais na parte vertical, também chamado de cruz de caravaca pelos católicos e simboliza as vindas de Cristo à Terra, Jesus Cristo e *Juramidã*⁹⁹. O *cruzeiro* é um símbolo muito presente na cerimônia do Santo Daime, há sempre um em frente ao templo e outro colocado à mesa nas celebrações.

Destaca-se que o ritual do Santo Daime incorpora ainda outros saberes além do catolicismo, como o curandeirismo, o espiritismo e também elementos das religiões afro-brasileiras. Em alguns hinários aparece a noção de *caboclos do mato*, com a idéia de cura a partir do uso de plantas, a cura que vem da floresta:

“Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para Curar os Cristãos”
Hino de autoria de Mestre Irineu

⁹⁹ Juramidã é percebido pelos seguidores do Santo Daime como o nome da segunda vinda de Jesus Cristo que se manifesta em seu retorno à terra como uma presença do Espírito Santo – Terceira Pessoa da Santíssima Trindade (OLIVEIRA: 2007).

Foi a partir de uma experiência de retiro na floresta e das visões e mensagens recebidas¹⁰⁰ da *Rainha da Floresta* que Irineu Serra passou a produzir o então misterioso “chá”. No período em que preparou o chá, Irineu bebeu com o amigo, companheiro de atividade, identificado pelos *daimistas* como Sr. Antonio Costa.

Em um dos momentos em que bebeu ou, como nas representações daimista, *comungou* da bebida, ainda em casa com seu amigo e em fase inicial de sua vivência com ayahuasca, Irineu teve a visão de uma mulher, denominada por ele de Clara, que o ordenou a beber o chá sozinho, na mata se alimentando apenas de macaxeira cozida sem sal, por dias seguidos.

Dentre várias versões presentes na narrativa *daimista*, sobre o período em que Irineu Serra esteve em retiro na Floresta, a que predomina é a que narra que o mesmo teve inúmeras visões e recebeu mensagens, tendo recebido a missão de cuidar do mundo. A missão foi repassada pela mesma mulher, Sra. Clara, que apareceu sentada na lua nova e que lhe ofereceu uma laranja como uma representação do globo terrestre. Após o período de isolamento, Irineu retorna à comunidade e começa a fazer uso da bebida com um pequeno grupo, que mais tarde passaria a ser uma religião. A bebida, que antes recebia de Irineu e seus seguidores nomes utilizado pelos indígenas, passou a ser chamada de *Daime*, sendo uma designação do verbo *dar* e do pronome *me*, como forma de reafirmar a prece *dai-me força e dai-me luz*.

Esse momento de isolamento do mestre Irineu, pode aqui ser compreendido como o período de “liminaridade”, onde o indivíduo se encontra em “communitas”, ou seja, sem classificação no mundo social e sem status social, para depois retornar e realizar a passagem para uma outra situação social (TURNER: 1974). Posteriormente a esse momento de isolamento Irineu retorna e funda a Doutrina, passando para a condição de mestre, ou dirigente do ritual. Ou seja, ele realiza, após o período de isolamento, a passagem para outra situação, de reconhecimento. São momentos típicos das fases do ritual classificado, em três momentos distintos: separação; liminaridade e reintegração. (TURNER: 1974).

Essas fases do ritual podem ser percebidas não somente na trajetória de vida do mestre Irineu, mas na vivência de cada um dos *daimistas* que também passam por um período de liminaridade (TURNER: 1974), antes de receberem o *fardamento* ou a *estrela*. Esse momento é sempre acompanhado de uma transformação interior, onde o praticante abandona alguns vícios para *se limpa*¹⁰¹ dos males. É comum a prática de um período de reflexões e também de confissões de alguns atos, como uma forma de deixar para trás as antigas práticas de vida para passar a merecer fazer parte da irmandade. Ser *fardado* na doutrina significa, para o *daimista*, a responsabilidade de está obedecendo aos ensinamentos do mestre.

¹⁰⁰ Receber para os Daimistas tem significado relacionado ao merecimento de ter uma graça que vem do astral, seja em mensagens, ensinamentos, na cura física e do espírito. O termo faz parte da linguagem dos daimista quando se trata da comunicação do indivíduo com o sagrado.

¹⁰¹ Limpar tem significado importante dentro da vivência do daimista. A limpeza possibilitada pelo daime vai além da limpeza física, mas também a limpeza espiritual. É no trabalho, sob efeito da bebida que o daimista se limpa de sentimentos e energias consideradas negativas.

Em meados dos anos 1930, mestre Irineu, como passou a ser chamado Raimundo Irineu Serra, fundou na zona rural de Rio Branco, o Centro de Iluminação Cristã Universal (CICLU), hoje a igreja-sede do culto, mais conhecida como Alto Santo.

Durante todo esse período de vivência com o *daimé* já com a formação da religião, mestre Irineu recebeu muitos ensinamentos, que estão até hoje demonstrados em 132 hinos, que formam seu hinário: “O Cruzeiro”. Esses *hinos* são cantados no ritual de acordo com o tipo de *trabalho*¹⁰² que está sendo realizado e trazem em suas letras os elementos do sistema de representação construído socialmente pelos *daimistas*.

Os hinos são interpretados como ensinamentos e se constituem em um dos instrumentos mais importantes, depois do próprio chá, para o doutrinação dos *daimistas*. Quando entoados propiciam os ensinamentos. Alguns discípulos do mestre Irineu passam a *receber hinos do astral* e esse recebimento é uma das formas que o *daimista* tem de mostrar o seu aprendizado. Dentro da religião do Santo Daime, existem inúmeros hinários, a partir dos ensinamentos do mestre Irineu.

A partir da fundação e expansão do Santo Daime, foi sendo criado em todo o Brasil centros, igrejas, que *comungam* do *daimé* e dos ensinamentos deixados pelo mestre Irineu. Um dos mais conhecidos é o Centro de Iluminação da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundado por Sebastião Mota, conhecido como “Padrinho Sebastião”. No Maranhão, estado que tem grande importância para os *daimistas* por ser o que eles chamam de “a terra do mestre”, até pouco tempo não contava com Igrejas do Santo Daime.

Em 2006, veio para o Maranhão, o Sr. Daniel Serra, sobrinho e filho adotivo do Mestre Irineu, com o que ele chama de *missão* de criar uma Igreja da linha originária do Santo Daime no Maranhão. Ele funda a Igreja Estrela Brilhante, localizada no município de Paço do Lumiar na Ilha de São Luís e que, segundo seus representantes, será uma igreja de referência dentro da doutrina do Santo Daime. Isso porque está construída no estado de origem do mestre Irineu e também, por ser representada por alguém da família do mesmo, o Sr Daniel Serra.

O Santo Daime é uma religião reconhecida pelos seus praticantes como possuidora de uma *doutrina* que “serve de fundamento e orientação para os seus fiéis, organizando o seu sistema de crenças por meio de categorias específicas, que remontam a um passado recente, relacionado com o fundador da doutrina” (COUTO: 2002, p.340). Isso se deve ao fato de que a religião fundada por mestre Irineu é originária, segundo o senhor Daniel Serra, seu sobrinho e seguidor, como relacionada a saberes dos povos da floresta, saberes estes vivenciados por ele nas suas práticas.

Atualmente a família do Sr. Daniel Serra está residindo nas proximidades de São Luís, em um sítio localizado no Rio São João, Paço do Lumiar, mesmo local da Igreja, onde são realizados os denominados *trabalhos*. Os rituais ocorrem em um grande salão, ao fundo do salão tem uma casa com banheiros e quartos e também um local onde o *daimé* é guardado durante o ritual. Há duas entradas para esta casa, uma para as mulheres e outras para os homens, pois os

¹⁰² Os trabalhos do Santo Daime podem ser classificados em trabalhos de cura, concentração e missa.

quartos e banheiros destinados aos homens e às mulheres ficam nas extremidades da casa e o local onde o daime fica guardado e é servido durante o ritual, está localizado no centro da casa.

A bebida *ayahuasca*, que aqui passaremos a chamar de *Santo Daime* ou apenas *Daime*, é uma bebida hoje considerada enteógena, deixando de ser pensada por muitos apenas como um alucinógeno ou tóxico¹⁰³. Está inserida em um contexto cultural, religioso e ritualístico.

Dentro da *doutrina* do Santo Daime, o efeito da bebida é pensado como autoconhecimento, e a ela é atribuído o poder de expansão da consciência. Essa expansão pode ocorrer através da *miração*¹⁰⁴. A *miração* é algo muito importante na vivência dos *daimistas*, pois foi através da *miração* que o mestre Irineu recebeu os ensinamentos para criar a doutrina.

É através da *miração* que as pessoas que bebem o Daime conseguem ter entendimento de muitas questões relacionadas a sua existência. A *miração* está relacionada à palavra *mirar*, ou seja, ver com clareza para não errar. Ver nesse contexto, é interpretado como orientações para o autoconhecimento, invertendo a noção de ilusão. O que os *daimistas* recebem no ritual orienta suas práticas cotidianas e está baseado na busca de um equilíbrio interior associado à noção de centro. Então, o que seria essa *miração*? Ela daria a *mira*, a forma de não errar, de tomar as decisões corretas. O *doutrinação* dos seguidores dos ensinamentos do mestre Irineu se dá a partir de uma sequência de atos, que possibilita *alinhar* as pessoas a seus ensinamentos. A noção de *obediência* é algo muito presente na religião do santo daime. É através da *obediência* que se chega ao *merecimento*. Assim, o sentido de *alinhar* remete ao caráter ordenador que a doutrina exerce sobre seus praticantes.

A doutrina do Santo Daime tem como pilar os ensinamentos de amor aos *Irmãos*¹⁰⁵. Esse amor está baseado na verdade, justiça e obediência. Observa-se que em todas as manifestações rituais do Santo Daime e também no dia-a-dia dos praticantes esses valores são evocados e estão presentes nos seus discursos.

Os rituais são chamados de *trabalho* e duram em média 4 horas, entretanto, há *trabalhos* que duram até 12 horas, conforme o *hinário* que será cantado e a orientação do dirigente. Inicialmente, há um momento de concentração, onde são feitas algumas orações. Em seguida as pessoas se posicionam em fileiras, homens para um lado e mulheres para o outro para receberem o *daime*. Após a ingestão do chá que para muitos tem gosto e cheiro forte, as pessoas voltam para os seus lugares em volta da mesa, evitando conversas e começam a catar os hinos que

¹⁰³ Em 1993 iniciou-se o Projeto Hoasca, constituído por pesquisadores de diversas instituições: UCLA, Universidade de Miami, Universidade Kuopio (Finlândia); Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade de Campinas e Hospital Amazônico de Manaus. O projeto avaliou com teste médicos, fisiológicos e psicológicos, em voluntários do Núcleo de Manaus da UDV. A avaliação biomédica nos usuários da ayauasca, mostrou seus efeitos clínicos e sua psicofarmacologia. Esse estudo provou que o uso da bebida por um longo prazo não apresenta nenhuma toxicidade. Entre os resultados encontrados, podemos citar: inexistência de distúrbios psiquiátricos como abstinência, tolerância e abuso; maior poder de concentração entre os usuários, aumento de serotonina entre os indivíduos que utilizam o chá a mais de dez anos, indicando um possível potencial anti-depressivo da bebida, após 6hs os níveis de DMT não foram detectados e após 8h nenhum alcaloide foi encontrado no plasma. (SERPICO e CAMURÇA: 2006, p.21; GROB et alii, 1996; CALLAWAY et alii., 1999; MACKENNA et alii., 1998; ANDRADE et alii., 2004).

¹⁰⁴ Miração são as visões, imagens que chegam para quem ingere o daime, e no contexto ritual são entendidas como mensagens do astral que mostram o caminho para o autoconhecimento, para a cura e o encontro com o sagrado.

¹⁰⁵ Entre os daimistas é comum as pessoas se tratarem como irmãos, o grupo é uma grande irmandade, todos filhos de Jesus Cristo e Vigem Mãe, a Rainha da Floresta.

pode ser do mestre ou de outro membro da doutrina. Durante o trabalho há intervalos, onde são entoados os *vivas* que são louvores dirigidos ao fundador da *doutrina*, ao dono do *hinário*; as crianças, aos aniversariantes, aos santos ou mesmo a elementos da natureza como o sol e a lua.

A distribuição do chá é denominada de *despacho* e normalmente durante um trabalho acontecem três *despachos* do *daime* ficando a critério de cada um a necessidade de comungar mais de uma vez.

O sentido dado ao trabalho no Santo Daime é, também, o de *trabalho* espiritual. Segundo Arneide Cemim, esse *trabalho* “aplica-se sobre o corpo e o pensamento: as produções simbólicas, o imaginário” (CEMIM: 2002, p.276). O *trabalho espiritual*, de certa forma, utiliza o corpo como base para sua realização. A utilização do corpo, como meio para alcançar êxito no trabalho espiritual da doutrina, é observada, nas suas manifestações ritualísticas como a *concentração*, o *bailado*, os *hinos*, o *toque do maracá* e o *fardamento*.

Os *trabalhos de concentração* consistem em cantar os hinos e momentos de silêncio que são os momentos destinados à concentração de 20 a 30 minutos. Conforme orientação do dirigente do *trabalho* há cantos dos hinos e a farda usada nesse tipo de trabalho é azul. O *bailado* acontece normalmente quando no *trabalho* se canta o *hinário* do mestre Irineu. Nessas ocasiões a farda utilizada é a farda branca e durante todo o ritual os participantes *bailam*. O *bailado* se dá em passos sincronizados e nele há o toque do maracá também.

O maracá é um instrumento utilizado pelos *daimistas* e acompanha o tipo de hino que pode ser uma valsa, a mazurca ou a marcha. Este instrumento é tido como controlador da força e dos pensamentos.

O *fardamento* é o momento em que o já participante da doutrina *se farda*, passando para outro estagio dentro da vivência. Esse momento específico requer uma postura de responsabilidade e atenção aos ensinamentos do mestre. Antes do *fardamento* há um preparo por parte daquele que pretende *se fardar*, entre eles, algumas confissões e renúncias de práticas que não são aconselháveis na *doutrina*.

» SISTEMAS DE CLASSIFICAÇÃO NA ANTROPOLOGIA

Estudiosos do campo da antropologia, como Mauss (2003), Durkheim (1976) e Bourdieu (2003), se referem à classificação como uma forma de hierarquizar, de ordenar o mundo social: “toda classificação implica uma ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível, nem nossa consciência oferecem o modelo” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p. 403). Os esquemas de classificação não existem como algo lógico e espontâneo das idéias, mas são sim resultado de acúmulo e elaboração, como diz Mauss, “na qual entram todos os tipos de elementos estranhos” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p.403).

“Nada nos autoriza a supor que nosso espírito, desde o nascimento traga já elaborado em si o protótipo desse quadro de elementos de toda classificação. Sem dúvida, a palavra pode ajudar-nos a dar mais unidade e consistência ao conjunto assim formado; mas se a palavra é um meio para melhor realizar este agrupamento, uma vez que se concebe sua possibili-

dade, não poderia por si mesmo sugerir-nos suas idéias” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p. 403).

Os sistemas de classificações na sociedade são de grande complexidade e não podem ser entendidos sem um questionamento maior a respeito do que levou o homem a dispor suas idéias a partir de e para sistemas de classificações. Assim, o homem se insere em um esquema em que ao mesmo tempo, que classifica, é classificado, pois “classificação das coisas cria classificação de homens” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p.402)

A sociedade é um emaranhado de categorias e nós, por estarmos inseridos nela, também estamos classificados a partir de várias definições. A complexidade dos esquemas de classificação se mostra ainda maior se pensarmos na simples ruptura do indivíduo com esses esquemas, como inviável. A classificação tem, segundo Durkheim e Mauss (1984), o princípio da “harmonização”: as coisas são classificadas de forma que a classificação se torne necessária e, conseqüentemente, natural para que o mundo seja organizado.

O caráter organizador da classificação está ligado estreitamente ao caráter hierarquizador da mesma, pois em todas as sociedades a organização existe a partir da hierarquia e sempre há as relações de dominação e subordinação.

Segundo Durkheim e Mauss (1984), a forma de classificação das sociedades primitivas se assemelham, na sua essências, em muito à forma de sociedades mais complexas, por serem sistemas de noções hierarquizadoras.

Essas idéias rompem com o logicismo como fato inerente às classificações, transferindo essas para o campo das relações sociais. São as relações sociais que possibilitam as lógicas e não o contrário como se pensou anteriormente: “as primeiras categorias lógicas foram categorias sociais, as primeiras classes de coisas foram classes de homens, nas quais tais classes foram integradas” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p.451).

Durkheim traz para o debate sobre as religiões que, segundo este autor, são a base para as classificações da sociedade, idéias sobre os esquemas de representação do mundo apontando, que essas “traduzem antes de tudo estados da coletividade; dependem da maneira pela qual essa é constituída e organizada, da sua morfologia, das suas instituições religiosas, morais, econômicas etc.” (DURKHEIM e MAUSS: 1984, p.45).

As representações coletivas são pensadas por Durkheim (1976) como o produto de uma cooperação experienciada pela sociedade a partir de idéias e sentimentos na história das gerações que acumularam experiências e saberes.

Um ponto que chama atenção no estudo de Émile Durkheim e Marcel Mauss (1984) é a possibilidade de entender o fenômeno da classificação para além do puro entendimento, dando relevante atenção para o sentimento, estando as diferenças e semelhanças - pontos chave da classificação - ligadas e determinadas mais pelo caráter afetivo do que o intelectual propriamente dito.

O elemento da “afetividade social” levantado por Durkheim e Mauss (1984) faz-se pensar, que mesmo em tempos de pós-modernidade, quando há lugar para uma suposta livre reflexão do pensamento do indivíduo, ainda não se consegue vislumbrar de fato o cessar dessas influências, pois há em todo indivíduo que classifica e é classificado,

habitus, valores, costumes que são, antes de tudo, mentais e que, “naturalmente”, são sujeitos das formas de dominação e subordinação.

Bourdieu (2003), em *A Dominação Masculina*, retoma a questão da classificação para entender a relação de dominação dos homens sobre as mulheres, na região da Cabília. Assinala que muito do que foi observado nessa região pode ser constatado, também em outras partes do mundo.

Para Bourdieu “as formas de classificação são originárias deste mundo e estão, essencialmente de acordo com ele, mesmo que permaneçam despercebidas” (BOURDIEU, 2003: p.13). Essa afirmação se refere à característica inerente à classificação que é, ao mesmo tempo, de hierarquizar e, também, de naturalizar essa hierarquia.

Assim, como foi dito antes, a classificação de coisas cria classificação de homens e mulheres, isso se refere às classificações de gênero, que criam as diferenças e as relações de dominação e subordinação do masculino e do feminino. Para Bourdieu, essa classificação/divisão é arbitrária;

“Diferenças de natureza, inscritas na objetividade das variações e dos traços distintos (por exemplo em matéria corporal) que elas contribuem para fazer existir, ao mesmo tempo as naturalizam, inscrevendo-as em um sistema de diferenças. Todos igualmente naturais em aparência, de modo que as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo, sobretudo por todos os ciclos biológicos e cósmicos” (BOURDIEU: 2003, p.16).

A divisão entre os sexos pode ser observada em todo o mundo social, ainda que em estágios de complexidade avançados que, na maioria das vezes nos impedem de percebê-los. No entanto a todo instante nos deparamos com essa divisão. Estão presentes “nos corpos, nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento de ação” (BOURDIEU: 2003, p.17).

É o complexo sistema de classificação do feminino e masculino, do que pertence ou não pertence aos homens e às mulheres que passaremos a discutir, tomando como objeto de análise a religião do Santo Daime. Nesse caso as classificações estão inseridas no campo religioso e, por isso mesmo, transcendem as análises meramente biológicas.

≈ O FEMININO E O MASCULINO NO SANTO DAIME

O trabalho espiritual ligado a “educação dos corpos” pode ser observado no sistema de classificações do feminino e do masculino, presentes na religião do Santo Daime, sobretudo, quando se trata dos papéis assumido por homens e por mulheres no ritual.

Esse sistema de classificações aparece desde o que origina a religião, que é, antes de tudo, a junção das duas plantas que produzem o chá *ayahuasca*. Este é formado a partir da folha *Psicotria Viridis* e do Cipó, *Banisteriopsis Caapi*, sendo o primeiro representante do feminino e segundo do masculino, de acordo com as representações dos adeptos da *doutrina*. A partir

daí seguem-se outras representações: a folha, também chamada de *rainha*, representa a *luz*, o *cipó*, chamado de *jagube*, representa a *força*. Assim pode se afirmar que, dentro da religião do Santo Daime, a *luz*, que é uma das buscas dos *daimistas*, expressa na prece “*Dai-me Luz*”, é vista como algo ligado ao feminino, à mulher, e a *Força*, também expressa no complemento da prece que é “*Dai-me Força*”, representa o masculino, o homem.

Quando observada pela ótica do sistema de classificações do feminino e do masculino, a religião do Santo Daime se mostra bastante rica, pois, como foi colocado acima, esse caráter dicotômico, é evidenciado desde suas bases. Seguimos o pensamento de Bourdieu, pois “não estamos diante de uma simples dicotomia das coisas em dois gêneros opostos, mas, em cada um destes gêneros, diante de uma verdadeira inclusão de conceitos hierarquizados” (BOURDIEU: 2003, p. 407).

Entre os *daimistas* fala-se muito do par *Rainha da Floresta* e o *Rei Juramidam*. Assim todos os seguidores da religião estão definidos como *soldados do Império do Rei Juramidam e da Rainha da Floresta*. *Juramidam* é uma representação de Jesus Cristo e a *Rainha da Floresta* da Virgem Mãe.

A Rainha da Floresta assume, na doutrina, o papel da mensageira de *Juramidam* quando entrega e anuncia ao mestre Irineu, a missão de criar a doutrina do Santo Daime. No próprio ritual a mulher é representada como a mensageira já que a luz clareia e produz as mensagens necessárias para orientar as vivências. O homem é identificado como a força, que permite a própria continuidade das atividades. Força e luz estão interligadas e são as principais experiências que o *daimista* produz e o que orienta as vivências do dia a dia dos *daimistas*.

Outro momento ritualístico da doutrina é o preparo do chá, chamado pelos *daimistas* de “*feitio*”, momento onde aparece com nitidez o que é permitido ou não permitido a partir da classificação de gênero. As mulheres ficam responsáveis pela limpeza da folha, a *rainha*, e os homens por limparem e fazerem a *bateção* do cipó, o *jagube*. Algo que chama atenção nesse sentido é o fato de que toda atividade relacionada ao manuseio do *jagube* é atividade exclusiva dos homens, enquanto as relacionadas à *rainha*, que tem orientação de que seja realizada por mulheres, pode ser feita também por homens, dando-nos a idéia de uma “vantagem” do homem sobre o mulher.

A restrição da participação da mulher no manuseio do *jagube*, é justificado, também, pela menor força física da mulher. No entanto, chamamos à atenção para o fato de que essas atividades não são meras atividades físicas, pelo contrário, elas são, também, um *trabalho espiritual*, pois, para o *daimista*, a participação em um *feitio* é algo marcante em suas vidas, trata-se da participação no preparo do sacramento.

A hierarquia reflete na divisão dos espaços a partir do gênero. Há espaços que estão direcionados ao trânsito dos homens e que, portanto, são espaços compreendidos como masculino, e outros feminino. Indo além, podemos dizer que os espaços reservados aos homens são sempre os espaços nos quais se sobressaem a força, seja ela física ou mesmo simbólica. Já os espaços femininos seriam ligados a uma certa fragilidade, simbolicamente ligados ao meio doméstico.

Adentrando o salão da Igreja do Santo Daime, onde são realizados os diversos tipos de *trabalho*: *concentração*, *bailado*, *trabalho de cura*, entre outros, observo o caráter ordenador

que o rito assume, no que se refere à separação de homens e mulheres. As mulheres ficam do lado oposto aos homens no salão e seus bailados são invertidos, revelando que “a diferença de gênero tem significação como princípio ordenador do simbólico e das atividades comunitárias” (COUTO: 2002, p.350).

Separados em fileiras, homens de um lado e mulheres do outro, se preparam para receber a bebida que é sempre servida por um homem. O *maracá* é utilizado por homens e mulheres, pois é classificado como uma arma espiritual. É através do *maracá* que há um controle das emoções, ou das forças que se apresentam durante o *trabalho*.

A *farda* é um elemento importante no ritual, tido como algo que demonstra o compromisso do indivíduo com a doutrina, esta pode ser de dois tipos e cores: Branca para os trabalhos oficiais, chamados de *bailado* e azul para *concentração* ou outros trabalhos. Para as mulheres, a farda branca compreende um vestido branco pregueado, sobre o qual vai um saiotte verde pregueado e mais curto. Atravessando o peito, vê-se uma faixa verde, enquanto do ombro esquerdo partem fitas compridas de várias cores, numa espécie de arco íris. Uma coroa bordada com lantejoulas brancas é presa no alto da cabeça; tênis e meias brancas completam a farda feminina. Para os homens, a farda branca compõe-se de camisa, paletó, calça, meia e sapatos brancos e gravata azul marinho. A farda azul é composta por camisa branca, calça, gravata, tênis ou sapato azul marinho. Para as mulheres saia azul pregueada, blusa branca, gravata borboleta, tênis azuis e meias brancas. Toda farda se completa com o broche com um símbolo da *estrela de Salomão* sobre o peito do *daimista*.

Fato interessante observado no ritual do Santo Daimé é que mesmo com as divisões, separações e restrições, no caso específico restrições de participação em alguns espaços, os trabalhos podem ser dirigidos por mulheres. Então, as mulheres podem dirigir trabalhos, serem *madrinhas*, como é chamada a dirigente mulher. Os homens que dirigem os trabalhos são chamados de *padrinhos*. Para alguns *fardados* da igreja Estrela Brilhante, com quem conversei informalmente, o fato da mulher ficar à frente de um trabalho é reflexo das conquistas das mulheres na sociedade. Os informantes colocam que nem sempre as mulheres foram dirigentes, que é uma conquista recente, fato que expressa uma resignificação dos valores e costumes mais antigos.

Quando perguntei para o Sr. Daniel sobre a presença da mulher na direção de trabalhos ele disse ser uma prática recente. E, narrando a história de criação da *doutrina* disse que apenas homens *dirigiam* as sessões. Segue o depoimento:

Porque, eu vou te falar outra coisa, ele começou praticamente só, depois que foi chegando o pessoal, aí foi juntando, juntando... chegou primeiramente seu Germano, João Pereira, Antonio Gomes...até quando eu cheguei lá, em 1958, tinha pouca gente lá, o próprio trabalho era na casa dele (Daniel Serra, 2009).

Durante os *trabalhos* há a prática de entoar *vivas a, Jesus Cristo, a Rainha da Floresta, Virgem da Conceição, ao Mestre Irineu, ao dono do Hinário* e aos aniversariantes. Os *vivas* são realizados nos intervalos do hinário e proferidos por homens, enquanto as mulheres podem responder dizendo *viva*.

Além da classificação a partir do espaço há, também, no ritual classificação temporal, esta se inscreve no calendário *daimista*, que tem como base as datas 15 e 30 de cada mês com algumas datas festivas: São João, Nossa Senhora da Conceição e data do falecimento do Mestre Irineu; esse calendário pode ser aqui entendido a partir da análise de Durkheim: “exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo que tem por função assegurar a sua regularidade” (DURKHEIM: 1976, p.39).

» DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO NO SANTO DAIME

O caráter androcêntrico da cosmologia do Santo Daime, por vezes, nos é apresentado como mais uma forma de reafirmação de uma autoridade do homem, entretanto, há também a possibilidade de entendimento dessa cosmologia com um caráter de complementaridade, de união entre o que é feminino e masculino.

Pensar essas relações, a partir da ótica da divisão sexual, faz com que se perceba o que de fato subsidia atos, pensamentos e comportamentos já naturalizados. Um quadro comparativo foi construído, inspirado do quadro de Bourdieu (2003), para melhor demonstrar como o universo *daimista* está dividido entre o que é tido como masculino e o que é feminino. Esse quadro nos direciona para melhor compreendermos o universo místico em que os praticantes, homens e mulheres, do Santo Daime estão inseridos.

FEMININO	MASCULINO
LUZ	FORÇA
FOLHA (RAINHA)	CIPÓ /JAGUBE (REI)
LUA	SOL
AGUA	FOGO
ÚMIDO (o espaço propício para que a rainha cresça é o espaço)	SECO (o cipó/jagube suporta mais o seco)
MADRINHA	PADRINHO

Fonte do Quadro: Construção da pesquisadora com base nas entrevistas.

A divisão entre os sexos parece ser imprescindível para um *trabalho* com êxito, pois a *doutrina* tem bases cristãs e tem como objetivo, alinhar, perfilar, todos os seus praticantes no exército do *Império Juramidam e da Rainha da Floresta*. Então, a divisão entre o feminino e masculino remete a noção de unidade ou totalidade, espelhado assim o fundamento da vida social (DURKHEIM:1976). No imaginário *daimista* o *doutrinação* possibilita o caminho da *retidão*, da obediência. O *daimista* a partir dos ensinamentos alcançados no seu trabalho busca o *merecimento*, alcançado através da *obediência*.

Em conversa com o Sr. Daniel Serra, sobre a divisão do espaço para mulheres e homens, essa divisão é explicada por ele como algo ligado ao sagrado, segundo ele, não foi o mestre Irineu que decidiu sobre a separação, pois foi algo direcionado pelo *Astral*:

Nem ele próprio sabia, ele recebeu uma lição da Rainha, a Nossa Senhora da Conceição...tudo que ele recebeu nesse trabalho foi da mão dela...uma vez ele achou que tava adivinhando tudo ele viu que não porque ele disse ‘ eu não tô adivinhando nada porque tudo que faço é o que me ensinam como é que tem pra fazer... aí achou que tinha que ser desse jeito: sempre mulher de um lado e homem de outro, inclusive não é só isso, o banheiro também é separado... no problema da ordem do trabalho, pode ser casado, namorado, mas quando entrou no salão você já sabe: comunicação muito pouca... (Daniel Serra, 2009)

O tratamento dado à mulher está sempre ligado, a o que aqui podemos chamar de universo misterioso ou mesmo na expressão de Bourdieu (2003), à uma certa obscuridade. Todo esse mistério é visto muitas vezes como algo perigoso e ligado a noção de impuro, por assim dizer, quando, por exemplo, a mulher não pode transitar no espaço da *fornalha*, local onde acontece o cozimento das plantas, o qual é tido como espaço sagrado para os *daimistas*. A mulher no período menstrual, não pode participar da limpeza e separação das folhas e isso nos faz pensar que, nesse contexto, a mulher é tida, por natureza, como um ser diferente e, portanto, ligado às “energias” que nem sempre são recomendáveis para estarem presentes em espaços do sagrados.

A separação sugere à idéia de marginalidade da mulher, quando está excluída dos espaços tidos com masculinos e se fortalece quando esse espaço é de destaque:

Inscrita nas coisas a ordem masculina se inscreve também nos campos através de injunções tácitas, implícitas, nas rotinas da divisão do trabalho ou dos rituais coletivos ou privados (basta lembrarmos, por exemplo, as condutas de marginalização impostas às mulheres com sua exclusão dos lugares masculinos (BOURDIEU, 2003, p.34).

A separação dos espaços masculino e feminino mostra sutilmente que, para além da mera divisão espacial, há uma coordenação no sentido de diferenciá-los. Segundo Durkheim (1976), “o espaço não poderia ser o mesmo se, exatamente como o tempo, não fosse dividido e diferenciado”, por isso a divisão aqui tem significado de diferenciar quem está e em que lugar está.

Durante o trabalho como, por exemplo, a *concentração*, homens e mulheres ficam sempre em lados opostos, as mulheres com suas saias longas e blusas bem fechada e os homens, de calça social, evitam conversas e trânsito durante o trabalho. É aconselhável que no trabalho haja o mínimo de comunicação entre os participantes para que não haja interferências de outras energias. A busca pela harmonização do ritual justifica a divisão dos espaços e orienta os praticantes sobre as condutas recomendáveis em relação ao outro sexo.

Essa divisão dentro do contexto religioso também é divisão social, “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas (...) os ritos são uma forma de suscitar e manter os estados mentais de um grupo reunido”

(DURKHEIM: 1976, p.38). Assim o ritual se inscreve no mundo social dos seus praticantes como uma forma de se chegar ao sagrado pelo enquadramento nas normas estabelecidas pela sociedade, normas que levam às complexas relações de dominação e de subordinação. O rito religioso se coloca como uma forma de solucionar problemas.

Por vezes aparece, na percepção do *daimista*, representações ligadas ao feminino universal, como quando no seu primeiro hino denominado Lua Branca, mestre Irineu descreve o seu amor pela Lua, pela Terra, pela Mãe divina:

“...Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração ...

Estrela do Universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim...”

(Trecho do Hino Lua Branca de autoria de Raimundo Irineu Serra)

Em conversa com uma *fardada* da Igreja Estrela Brilhante, em que perguntei sobre o entendimento dela a respeito da separação de homens e mulheres, a mesma me respondeu:

“É por causa das energias..., quando a gente bebe o daime ficamos muito sensíveis e essa sensibilidade pode ser expressa na energia sexual, se homens e mulheres estiverem próximos. No trabalho a energia do feminino e do masculino só pode ser misturada através do daime, o próprio daime já é a energia feminina e masculina juntas”.

Aqui nos é colocado a possibilidade de entender a lógica da classificação da *doutrina daimista* como algo que extrapola as análises sociais de gênero que remetem apenas ao caráter de divisão, colocando para o observador a análise dos significados dessa diferenciação do feminino e masculino como uma noção de complemento de um pelo outro. Assim não é raro perceber no discurso do *daimista* a devoção à *Rainha da Floresta* com mesma intensidade que é dada ao *Divino Pai Eterno*.

Analisando as percepções dos *daimistas* sobre a figura de Clara, a *Rainha da Floresta* ou *Virgem da Conceição*, para buscar entender como essa separação entre feminino e masculino se inscreve no imaginário *daimista*, percebi que Clara, a *Rainha da Floresta*, aparece como a mensageira que guia mestre Irineu desde quando o mesmo morava no Maranhão. Segundo OLIVEIRA (2007), na percepção dos *daimista*, Clara está ligada a

imagem da lua e a outros símbolos que remetem, de um modo geral, as representações do feminino, a imagens e arquétipos da *Mãe Divina*. Assim, entendo que para os seguidores do mestre Irineu a *Rainha da Floresta* não é percebida como um espírito apenas, mas como a parte feminina de Deus.

Outro ponto que observo na classificação do feminino e masculino é quanto à figura do *Padrinho* e *Madrinha* na doutrina, o nome dado ao dirigente ou a dirigente da igreja ou ao companheiro (a) dos mesmos. Em relação ao dirigente da Igreja Estrela Brilhante, o Sr Daniel, reconhecido pelos integrantes dessa Igreja como *Padrinho*, observei respeito e uma certa devoção, tendo como ponto forte o caráter disciplinador do mesmo, no sentido de orientar os *fardados* a seguirem firme os ensinamentos deixados pelo mestre e orientá-los, também, no que se refere às boas práticas no convívio social. Quanto à Sra. Otilia, reconhecida como *Madrinha* nota-se o respeito a sua figura como a cuidadora, a figura que dá aconchego, carinho e cuidado àqueles que precisam, sentimentos historicamente identificados como sendo da mulher

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que o caráter religioso existente no sistema de classificação da *doutrina* do Santo Daime é um dos fatores que impulsiona as classificações e representações na sociedade, pois, segundo Durkheim (1976) “os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e especulação sobre o divino” (DURKHEIM: 1976, p.37). Essa visão possibilita o entendimento da religião como forte aliado dos esquemas de classificação e por isso os torna complexo, uma vez que a religião influencia na raiz do nosso entendimento e julgamento, vista como a essência do indivíduo e que, por isso mesmo, dominam nossa vida intelectual.

Entendo que somente um estudo que demandaria um tempo mais prolongado daria conta de analisar em profundidade o sistema de classificação do feminino e masculino no *doutrina do Santo Daime*. Apresento somente pistas que remetem para a relação dessa classificação com a própria classificação do cosmos.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia Himalaia. In: **Desvendando Máscaras Sociais**, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975, pp. 123 - 175.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CEMIN, Arneide Bandeira. O Uso Ritual da Ayauasca, Org. Labate, Bratris e Araujo, Wladimir. **Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”**. Mercado de letras, FAPESP, Campinas-SP, 2002. pp. 275 a 312.

- COUTO, Fernando de La Rocque. O Uso Ritual da Ayauasca, Org. Labate, Beatriz e Araujo, Wladimir. **Santo Daime: O rito da Ordem**. Mercado de letras, FAPESP, Campinas-SP, 2002. pp.339 a 366.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Coleção Os Pensadores).
- DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: Rodrigues, J. Albertino. **Durkheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1984, pp. 183-203.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Kuntanawa do Alto Rio Tejo, Alto Ju-ruá, Acre., UEA Edições, Rio Branco, Acre, 2009.
- NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Quilombolas, Agricultores (as), Quebradeiras de Coco e Pescadores do Território de Formoso – Penalva (MA). UEA Edições, Manaus, 2011
- OLIVEIRA, Isabela. Tese de Doutorado. **Santo Daime: um Sacramento Vivo, uma Religião em Construção**. UNB, Brasília – DF, 2007
- PANTOJA, Mariana C. – **Os Milton – Cem anos de História nos Seringais**. Recife. Fundação Joaquim Nabuco. Ed. Mallangana, 2004.
- SERPICO, Rosana; CAMURÇA, Denizar. Ayauaska: **Revisão Teórica e considerações sobre as espécies Banisteriopses Caap (griseb in Mart) C. V. Morton e Psicotrya Viridis Ruiz e Pávon**. Guarulhos – SP, 2006. Disponível em www.neip.info.
- TRINDADE, Isabel de Kássia Mendonça. **No Rastro da Lua Branca: A trajetória de Raimundo Irineu Serra e a constituição da doutrina do Santo Daime no Maranhão**. Monografia do Curso de História da Universidade Federal do Maranhão. Orientação: Cynthia Carvalho Martins, São Luis, 2010.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Editora Vozes: Petrópolis – RJ, 1974.

» ENTREVISTAS

- SERRA, Daniel. Entrevista nº 1 concedida a Mari-Vilma Maia da Silva, 2009.
- SERRA, Daniel. Entrevista nº 2 concedida a Mari-Vilma Maia da Silva, 2009.
- SERRA, Daniel. Entrevista nº 3 concedida a Mari-Vilma Maia da Silva, 2009.
- SERRA, Daniel. Entrevista nº 4 concedida a Mari-Vilma Maia da Silva, 2009.

ORITTO NO CEMITÉRIO: UMA ETNOGRAFIA DO BOI JARDIM DA ILHA DO MUNICÍPIO DE CAXIAS-MA

*Gyordanna Patrícia Pereira Silva*¹⁰⁶

≈ INTRODUÇÃO

O processo de delimitação de um objeto de pesquisa constitui-se em uma etapa decisiva para o pesquisador e, por isso, torna-se um desafio angustiante por ser um momento de investir contra a opinião, se desvencilhar das pré-noções construídas ao longo da vida social, estas que corroem o trabalho científico. Busca-se então, fazer ciência e “evitar as aparências da cientificidade, contradizer mesmo as normas em vigor e desafiar os critérios correntes do vigor científico” (BOURDIEU: 1989, p. 42). Trata-se de tentar compreender que a ciência tem seus limites, sendo necessário agir com cautela, fugir das certezas, observando as interpretações já existentes acerca do objeto definido para o estudo. Foi pensando nessas observações que iniciei o contato com o objeto que analiso por meio de uma produção etnográfica. Percebo que o ofício do etnólogo está na realização de uma boa interpretação para alcançar o cerne do que se propõe interpretar e sua principal atividade representa inscrever, produzindo por meio de uma descrição densa o discurso social, visto que “em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo” (GEERTZ: 1990, p. 38).

Percebi o quão é difícil estabelecer uma ruptura epistemológica capaz de possibilitar a apreensão de elementos explicativos que possam promover uma interpretação da interpretação do objeto, isto porque as pré-noções que carrego apresentam-se cristalizadas, dificultando minhas percepções e, também, a aplicação de uma vigilância epistemológica. “Ora, é mais fácil pensar em termos de realidade que podem por assim dizer, ser vistas claramente, que pensar em termos de relações” (BOURDIEU: 1989, p. 28). Tenho, no entanto, realizado um exercício constante para fugir das armadilhas da auto-evidência, da noção equivocada de vasto conhecimento teórico que arremata o pesquisador no início da análise de um objeto de estudo, tarefa essa muito complexa para ser consciente, observando que “os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas” (GEERTZ: 1989, p. 35).

Observo ainda, que os dados elaborados por teóricos são resultantes da construção das construções de outros intelectuais e o que faz com que esses adquiram significado relevante são sua base social e sua importância. Essas interpretações são, portanto, de segunda e terceira mão. Então, o que se deve indagar é qual a importância dessa análise, sem reduzi-la

¹⁰⁶ Gyordanna Patrícia Pereira Silva é licenciada em História pela Universidade Estadual do Maranhão/Centro de Estudos Superiores de Caxias e Especialista em Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, políticas étnicas e desenvolvimento sustentável. Atua como membro do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e integra o Grupo de Estudos Sócio-Econômicos da Amazônia (GESEA). Orientação: Alfredo Wagner Berno de Almeida.

ao imaginá-la como uma realidade super-orgânica, auto-contida, mas, perceber que se trata de um objeto relevante pelo significado socialmente estabelecido e que, por isso, merece ser descrito com densidade. Buscar transformar esse objeto de estudo para “constituir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos” (BOURDIEU: 1989, p. 20).

É nessa situação tensa que começo a definir o objeto de estudo, onde pretendo trabalhar na construção de uma etnografia acerca do Boi Jardim da Ilha, da cidade de Caxias - MA. Este desperta o interesse, além de outros elementos, por desenvolver um ritual em alguns cemitérios do município. Comecei então, a pensar como se dá esse ritual, quais os critérios utilizados pelo grupo na escolha do cemitério¹⁰⁷? Qual a representação do grupo em relação a esse espaço? Quais as relações estabelecidas por esse grupo nesse espaço? De que modo esses rituais encontram-se situados diante das outras atividades desenvolvidas pelo boi? Qual o sentido que os *brincantes* atribuem a ida ao cemitério: seria no sentido de imortalizar, por meio de um ritual, pessoas que tem ou tiveram um papel singular na construção da significação do bumba-meu-boi? Em que medida a *brincadeira*¹⁰⁸ de bumba-meu-boi permeia a representação de vida e também de morte dos *brincantes*? E como a *brincadeira*, que em geral apresenta-se interpretada como sinônimo de alegria, de afrouxamento das relações sociais mais rígidas, do estabelecimento de um encontro, se transpõe para um momento comumente interpretado, ou um lugar associado pela nossa sociedade, à tristeza e despedida?

Esses são os questionamentos que estabeleço inicialmente para nortear esse trabalho etnográfico. Reforço à idéia de que esse é um exercício de compreensão, onde pretendo descrever interpretações, não tomar posse de elementos avaliativos, não propor respostas, mas desenvolver a dúvida. Ressalto que as limitações deste trabalho serão expostas ao longo da descrição.

≈ O CAMPO

Procurei organizar as estratégias para estabelecer um contato mais próximo com o grupo. Tentei me livrar das noções petrificadas que construí durante o processo de minha formação de licenciada em História. Penso nas orientações dadas naquele período acerca de uma pesquisa de campo, reforçadas durante anos por mecanismos acadêmicos que me diziam ser a melhor pesquisa aquela em que se estabelece uma distância do objeto, para assim obter uma objetividade maior. Mas sei que os contatos iniciais são fundamentais para se perceber as impressões do primeiro momento e que a cada contato estabelecido as relações entre objeto e pesquisador vão se construindo, se tecendo e sendo organizadas nesse emaranhado de situações vivenciadas. Hoje consigo relativizar essas questões. No entanto, tive receio na forma de

¹⁰⁷ Consultar artigo intitulado Família e Transmissão Trans-Generacional, in: *Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexo*, que destaca que “através dos mortos, se fala, na verdade das relações entre os vivos e daquilo que estes fazem a partir da incorporação do que lhe foi passado, direta ou indiretamente” (CARVALHO: 2006, p. 80).

¹⁰⁸ O termo brincadeira é colocado aqui pelos integrantes do boi para assinalar a dimensão lúdica e festiva que caracteriza esse processo cultural. Ressalto que os termos que são destacados em itálico, ao longo do texto, refletem categorias expostas pelo grupo que compõe o boi, por isso, resolvi colocar em destaque.

me apresentar, seria a estudante de uma pós-graduação ou membro de um núcleo de pesquisa? Como seria percebida pelo *dono do boi*¹⁰⁹? Será que o grupo permitiria a minha presença? Lembro de uma das discussões que tivemos no Grupo de Estudos Sócio-Econômicos da Amazônia (GESEA)¹¹⁰ sobre o conflito interno vivenciado pelo pesquisador no momento de estabelecer o primeiro contato com o grupo estudado. Recordo aqui que, segundo Berreman:

Ao chegar em campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com a sua própria apresentação diante do grupo, que pretende aprender a conhecer. Só depois de tê-lo feito, poderá passar à sua confessada tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida das pessoas. (BERREMAN: 1975, p. 125).

Segui no propósito de localizar a residência do *dono do boi*, deslocando-me até o bairro Campo de Belém, que de certo modo me era familiar por abrigar a Unidade Integrada Municipal Paulo Freire, escola em que iniciei minha caminhada no magistério no ano de 1997 e, por ter permanecido apenas alguns meses, havia estabelecido apenas uma relação superficial com moradores desse bairro. Desse modo, também não foi possível manter um contato próximo com o boi, mesmo sabendo que alguns alunos meus e de outras séries, naquele período, eram moradores desse bairro e *brincantes* do boi.

Chego ao bairro por volta das 10 horas da manhã do dia vinte e sete de junho de 2009 e me posiciono em frente à escola. Reconheço algumas pessoas e início uma conversa com alguns idosos que estão sentados à calçada de suas residências, hábito esse comum por aqui. Essa conversa me informará que o boi pertence ao Sr. Raimundo Miranda, muito conhecido no bairro por Sr. Raimundo Magarefe, morador da rua paralela a essa. Ao saber disso, começo a pensar nesse nome, Magarefe, a profissão que esse homem exerce teria alguma ligação com o fato deste ser o *dono do boi* ou isto seria um pensamento banal? Não pude divagar neste momento, pois uma das senhoras com quem conversei determina ao seu neto, um garoto de aproximadamente dez anos, que me conduza até a casa do *dono do boi* e lembra a ele que não demore por lá, que não fique olhando as roupas dos *brincantes* para não atrasar a hora de ir a escola. Percebo, com isso, que o boi agrega o interesse de crianças e adultos do bairro que não são *brincantes*, mas que estabelecem uma relação de proximidade com ele na medida em que participam das atividades como espectadores.

Guiada pelo garoto até a rua vizinha, logo sou avisada de que a casa do Sr. Raimundo Magarefe é aquela com terreiro espaçoso, de área grande na frente. Penso logo que esse espaço deve ser utilizado por ele para abrigar algumas das manifestações do boi. Chego e me deparo com uma senhora que me recebe com um grande sorriso, seu rosto é bem familiar. Trata-se

¹⁰⁹ No Maranhão é comum cada boi possuir um dono, responsável pela organização financeira, criativa e ritualística da brincadeira, apresenta-se como a pessoa com maior poder na hierarquia estabelecida ali, legitimada pelos outros brincantes.

¹¹⁰ O GESEA é o grupo de pesquisa, vinculado ao CNPq, do qual faço parte, e que congrega alunos e professores da UEMA e de outras instituições de ensino superior.

de uma professora que trabalhou naquela escola especificada anteriormente, no mesmo período que eu. Faço um grande esforço para lembrar o seu nome, não pretendo ser indelicada, já que ela se dirigiu a mim pelo meu nome. Lembrei que se trata de Lúcia de Fátima, ou Lucinha, como era chamada na escola em que trabalhávamos. Encontro, ainda, algumas crianças fazendo ajustes nas indumentárias utilizadas por elas nas apresentações do boi. Penso, aqui, que os movimentos, em geral, nos conduzem a grandes encontros. Observo a empolgação e o cuidado dedicados a essa tarefa, supervisionada por ela que me fala ser a coordenadora desse trabalho e também *madrinha do boi*¹¹¹ e que há nove anos desenvolve esse trabalho. Como este encontro se deu no final do mês de junho, mês dedicado aos festejos juninos da região, percebo que grande parte das apresentações previstas para esse período já havia acontecido, mas procuro entender o porquê dos retoques nas indumentárias. Logo, fui informada que as *brincadeiras* são realizadas ao longo do ano.

Antes de apresentar-me, ela fala de uma *cartilha* que tinha meu nome em uma pesquisa sobre as áreas quilombolas de Coelho Neto. Pergunto como teve acesso a esse trabalho e ela fala que viu lá pela escola. Informo que participei sim da equipe que produziu o trabalho e que continuo a constituir essa equipe¹¹² só que agora em São Luís. Penso no percurso feito por esse trabalho, como os fascículos correm espaços variados, como são percebidos por pessoas de variados grupos e que de certa forma, cumprem seus anseios iniciais.

Ainda nessa conversa sou informada que o Sr. Raimundo Magarefe não se encontra em casa. Coloco minha pretensão de realizar um trabalho etnográfico e ela manifesta um apoio afirmando que “*ninguém nunca se interessou para escrever a história desse boi, é muito importante pra nós*” (LÚCIA DE FÁTIMA, coordenadora e *madrinha do boi*). A informante disse que seria bom que eu voltasse por volta do meio dia, pois nessa hora seu Raimundo Magarefe já deveria ter chegado da rua. Reúno o material que me auxiliará na pesquisa, mas sei que para captar os imponderáveis da vida social não me bastam apenas alguns equipamentos, já que os dados tão almejados pelos etnólogos “caem do céu como pingos de chuva. Cabe ao etnólogo não só apará-los, como conduzi-los em enxurrada para o oceano das teorias correntes” (DA MATTA: 1978, p. 32). Coloco, nesse momento, aqueles conhecimentos que eu julgava anteriormente tão cruciais em análise.

Ao retornar a casa, sou recebida na porta pelo seu Magarefe com um abraço caloroso e um pedido de desculpas por este estar sem camisa. Aqui receber uma visita requer uma formalidade e o fato de estar sem camisa o incomodou de algum modo. Raimundo Magarefe é um homem de aproximadamente 60 anos, que já foi magarefe, profissão muito comum nessa região, também conhecido como açougueiro e, atualmente, presta serviço como *mandador* em um boi que recebe idosos na entidade Serviço Social do Comércio (SESC), nesse município.

¹¹¹ Esta figura desempenha um papel fundamental na organização e na orientação dada às crianças e jovens brincantes do boi. Aqui, dona Lucinha apresenta um cuidado especial com a indumentária dos brincantes do boi e trabalha com esforço na coordenação das atividades. Como *madrinha do boi* participa com grande destaque no ritual de batizado do boi.

¹¹² A equipe mencionada aqui integra o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) que desenvolve, entre outros trabalhos, a construção de fascículos acerca dos povos e comunidades tradicionais das mais variadas regiões do Brasil.

Ele me pede licença e segue para o interior da casa, voltando posteriormente, com sua camisa. Aqui, vejo que nós dois nos envolvemos mutuamente em um controle e interpretações de impressões. Convida-me a sentar e inicia uma conversa perguntando-me sobre minhas intenções nesse trabalho e comenta que já fora informado pela coordenadora e *madrinha do boi*, a Sra Lúcia, sobre minha visita anterior. Começo a apresentar minhas pretensões e ele demonstra interesse em que o trabalho se desenvolva. Percebo, aqui, que coloca o trabalho como um elemento importante para fornecer a eles, *donos e brincantes do boi*, uma forma de dar visibilidade às atividades desenvolvidas por esse grupo, podendo ser utilizado como “*um documento que serve pra provar a história desse boi*” (SR.RAIMUNDO MAGAREFE).

Fala das dificuldades de manter as atividades do boi por não ter captação de recursos provenientes de outras fontes, não recebem auxílio por parte da prefeitura do município e, diante disso, custeia do seu próprio bolso o material utilizado na confecção das indumentárias e do próprio boi. Nesse momento, seu Raimundo Magarefe mostra algumas das roupas usadas nas apresentações, dispostas na parede da sala e pede para que eu o espere por alguns minutos e se dirige para o interior da casa. Vejo, em seguida, ele colocar um *boi-artefato*, me refiro aqui a um boi de madeira com o corpo confeccionado em tecido de veludo preto com figuras de São Sebastião e de São João, luas de lantejoulas bordadas com rigor, barra de saia de tecido brilhoso verde. Logo, dispõe outro boi com figuras diferentes que mostra uma igreja bordada, a imagem de Nossa Senhora de Fátima, várias estrelas e uma lua, todos bordados com lantejoulas, neste a barra é de cor branca. Aponta o boi da barra branca e informa que “*esse foi o primeiro, o boi do sonho, que eu confeccionei do mesmo jeito que eu vi no dia em que Padre Cícero veio me visitar aqui em sua casa*”, (SR. RAIMUNDO MAGAREFE). Aqui, percebo a presença em destaque de alguns santos, que “*são escolhido todo ano para ir no lombo do boi, não pode faltar São João e Nossa Senhora*” afirma seu Raimundo Magarefe. Questiono sobre a importância e sou informada de que se presta homenagem para ter proteção ao longo da vida.

Em seguida, pede que eu o acompanhe e nos deslocamos até a cozinha. Fico por lá. Ele busca uma pasta com alguns papéis que me mostra com entusiasmo. Trata-se das *toadas*¹¹³ que são compostas por ele e que “*em algumas tem uma parceria*”, explica. Pergunto sobre seus parceiros nas composições. Ele me responde com um longo sorriso e diz que são *brincantes do boi* os senhores Josimar, Lourival e J. Lemos. Fala ainda que as *toadas* são compostas a partir de situações vivenciadas no dia-a-dia por ele e que, a partir daí, se dá à criação. Posteriormente, escolheu algumas *toadas* que se encontravam digitadas no papel e disse que eram minhas e que poderia colocar as que eu quisesse no trabalho. Conclui, nesse momento, que as *toadas* representam para seu Raimundo Magarefe instrumentos de conhecimento e de comunicação que cumprem uma função de legitimar a existência das atividades desenvolvidas pelo boi e, ainda, assegurar a eficácia de um discurso que reforça um poder simbólico exercido por ele como o *donos do boi*.

¹¹³ Toadas são as músicas tiradas pelos cantadores, às vezes, o próprio dono do boi. São definidas de acordo com o ritual realizado, com o tipo de sotaque do boi, sendo aceleradas ou lentas.

As toadas apresentam-se como instrumentos capazes de legitimar a vivência dos *brincantes* do boi, por se tratar de narrativas que contemplam seu cotidiano. Essa legitimidade representa muito para seu Raimundo Magarefe no sentido de afirmar a importância do boi para o município de Caxias e reforçar sua existência como elemento cultural. Constatado que ele ainda não almoçou e por isso, apresso o final de minha visita. Marcamos um novo encontro no dia seguinte, 28 de junho, domingo, horário determinado por ele que me informa que teremos muito para conversar.

No dia seguinte, tento me assegurar das reflexões que permeiam uma relação de pesquisa, tenho clareza de que esta possui suas especificidades e de que se trata de

Uma relação social que exerce efeitos (variáveis segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos. Sem dúvida a interrogação científica exclui por definição a intenção de exercer qualquer forma de violência simbólica capaz de afetar as respostas; acontece, entretanto, que nesses assuntos não se pode confiar somente na boa vontade, porque todo tipo de distorções estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa (BOURDIEU: 1997, p.694).

A consciência de que ainda não tenho domínio sobre a *reflexividade reflexa*¹¹⁴ e de um bom olhar sociológico que me permitiriam tornar a pesquisa menos arbitrária me desperta medos, pois percebo que é tarefa demasiadamente complexa fazer uso dos conhecimentos adquiridos de modo reflexivo, com o intuito de controlar os efeitos de uma violência simbólica que o pesquisador pode exercer no desenvolvimento de uma pesquisa. No entanto, o fato de que tenho realizado essas reflexões demonstram minha preocupação e parece ser um ponto de partida para que esse olhar sociológico possa ser construído no decorrer de uma vida de pesquisa.

Essas reflexões me levaram novamente à casa do seu Raimundo Magarefe, isso no finalzinho da tarde. Chegando lá no horário definido anteriormente por ele, percebi que deveria esperar um pouco, pois ele estava assistindo empolgado um jogo de futebol. Era 28 de junho e minha preocupação consistia em, por se tratar do final do mês junino, não conseguir observar as apresentações do grupo. Sentei lá fora, no terraço, e comecei uma conversa com uma senhora que estava ali também. Percebi pela sua indumentária, um chapéu com fitas e um maracá; que ela tinha uma ligação estreita com o boi. Trata-se de Dona Maria Madalena, *brincante* de 74 anos, há 15 acompanhando seu Raimundo Magarefe. Ela me fala que é prima dele e que brinca boi desde que era pequena e que chegou quando ainda era o outro boi, referindo-se ao Boi Canário da Ilha, na época em que seu Pedro Azeiteiro era o *dono do boi* e seu Raimundo Magarefe era *mandador*, definição utilizada para designar a figura de confiança do *dono do boi*.

¹¹⁴ A expressão encontra-se em itálico por se tratar de um termo pensado por Bourdieu para explicar sobre a importância de uma reflexividade na condução de uma entrevista no trabalho de campo.

Dona Madalena me diz que pode me falar um pouco sobre sua participação na *brincadeira*. Destaca-se aqui o uso da expressão *brincadeira* como uma forma de assinalar a dimensão lúdica e festiva de algumas atividades desempenhadas pelo grupo com o boi. Percebo que a presença de Dona Madalena que trajava alguns itens da indumentária utilizada por ela nas apresentações representava uma ação de seu Raimundo Magarefe que a convidou para auxiliá-lo a partilhar algumas informações sobre o boi. Vejo, aqui, o lugar social ocupado por Dona Madalena no contexto vivenciado pelo boi.

Continuo a conversar com ela e pergunto-lhe se posso gravar esse momento, ela responde que *“sim, pois vamos falar sobre muitas histórias”*. Aqui, procuro ter o cuidado para amenizar a violência simbólica que consequentemente ocorre no decorrer de uma entrevista, mesmo que

Sem dúvida a interrogação científica exclui por definição a intenção de exercer qualquer forma de violência simbólica capaz de afetar as respostas; acontece, entretanto, que nesses assuntos não se pode confiar somente na boa vontade, porque todo tipo de distorções estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa. Essas distorções devem ser reconhecidas e dominadas; e isso, na própria realização de uma prática que pode ser refletida e metódica, sem ser a aplicação de um método ou a colocação em prática de uma reflexão teórica (BOURDIEU: 1997, p. 694).

Procuro refletir sobre os efeitos causados pela minha intrusão ao direcionar a entrevista com os questionamentos que faço, sendo arbitrária, pois tenho noção de que reduzir as distorções desencadeadas nesse processo representa uma tarefa difícil. No entanto, compreendo, ainda, que se inicia um jogo que em algum momento posso até ocupar uma posição de superioridade em relação ao pesquisado. Mas sei também que Dona Madalena coloca-se como superior a mim e estabelece algumas regras, mesmo que implícitas, nessa conversa, pois constrói um discurso próprio em que aciona os elementos importantes que devem, a partir da sua concepção, ser destacados. Lembro também que isso acontece porque, apesar de ter me esforçado para compreender o objeto que pesquiso, é Dona Madalena que conhece com mais significação o objeto por vivenciá-lo, fazendo parte dele. Assim, entendo que, “os pesquisados podem também intervir, consciente ou inconscientemente, para tentar impor sua definição da situação e fazer voltar em seu proveito uma troca da qual um dos riscos é a imagem que eles têm e querem dar e se dar deles mesmos” (BOURDIEU: 1997, p. 701).

Percebo, então, que se estabelece uma relação de troca, onde cada um joga com suas próprias regras, ambos realizando um controle de impressões, estas mutuamente manifestadas no decorrer do processo de interação social. Realizar, no entanto, esse controle de impressões que é inerente a qualquer encontro estabelecido entre pesquisador e pesquisado representa um esforço de ambos. Concluo, aqui, que aquela dificuldade vivenciada inicialmente ao definir a forma de me apresentar ao grupo, tratava-se de um esforço realizado para controlar impressões, visto que as tentativas de dar a impressão desejada de si próprio e de interpretar com

precisão o comportamento e as atitudes dos outros são um componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica (BERREMAN: 1975, p. 125).

Torno-me mais leve por saber que Dona Madalena e seu Raimundo Magarefe também manifestam interesse em serem ouvidos, com o intuito de transformar suas experiências em um instrumento capaz de dar visibilidade ao trabalho realizado por eles no decorrer desses anos, demonstrando que “longe de serem simples instrumentos nas mãos do pesquisador, eles conduzem de alguma maneira a entrevista e a densidade e a intensidade de seu discurso” (BOURDIEU: 1997, p. 704).

Como já ressaltai anteriormente, esse controle das impressões no decorrer da pesquisa etnográfica representa um grande esforço para ambas as partes. Sabe-se, portanto, que tanto o pesquisador quanto o informante projetam elementos que julgam necessários aparecer e ocultam outros que são protegidos. Percebi isso no início de minha conversa com Dona Madalena quando ela começa a se referir ao sonho que o seu Raimundo Magarefe teve e que desencadeou o processo de criação e construção da história do boi Jardim da Ilha. Ela fala, *a gente deixou porque aí ele Pedro foi para o Rio, aí o primo deixou de brincar com ele, aí ele depois se separou e aí meu primo ficou com o boi e mudaram o nome, Jardim da Ilha e aí depois, meu primo, depois ele conta a história do sonho que ele teve com o padrinho Cícero.*

Com essa observação, Dona Madalena permite que seu Raimundo Magarefe situa o sonho, colocando aquilo que deve ser falado. Ele vivenciou e definiria o que pode ser revelado e até onde. Aqui, a senhora também respeita de modo ético a questão hierárquica existente entre os *brincantes* do boi. Essa hierarquização se dá na relação de um papel imaginário com o outro, sendo determinada pela função que cada *brincante* desempenha na *brincadeira*, buscando a eficácia do rito. Estes papéis são reafirmados nas situações cotidianas vivenciadas pelos *brincantes* e serão detalhados posteriormente, onde caracterizarei cada personagem e sua respectiva função.

≈ O SONHO

A *brincadeira* do boi suscita várias narrativas. Dentre estas, estão à narrativa do auto e da origem. Vale ressaltar que

Essas narrativas não foram artificialmente inventadas¹¹⁵. Elas assemelham-se antes às narrativas de sonhos, elaborações secundárias dos próprios brincantes, inevitavelmente racionalizantes porque ordenadoras da memória e, embora guardando conexões com um processo originário, dele diferem em natureza (FREUD: 2001).

¹¹⁵ Lembro-me aqui da expressão “tradição inventada” analisada por Hobsbawm (2002) que se apresenta, segundo ele, como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tática ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”.

Percebo a importância das narrativas para o grupo. Estas são utilizadas de modo amplo, pois são construídas e institucionalizadas a partir do momento que é dada significação de natureza simbólica ou ritual. Formadas a partir do encontro da oralidade e da escrita, essas narrativas elaboram visões simbólicas acerca da origem da *brincadeira* e com elas estão “outra forma da temporalidade – o tempo não histórico, mas mítico da origem” (CAVALCANTI: 2006, p.70).

Na observação realizada a partir da experiência com a narrativa elaborada pelo seu Raimundo Magarefe foi possível verificar que os *brincantes* do boi Jardim da Ilha possuem um tempo diferenciado, próprio do grupo. As atividades vivenciadas pelo boi acontecem no decorrer do ano e se estruturam a partir de um calendário elaborado por eles, não formalizado, escrito, mas as datas não são esquecidas por se tratarem de acontecimentos de grande interesse dos participantes, derivando assim, dos conceitos sociais construídos pelo grupo. As visitas realizadas ao cemitério não são anotadas em escritas formais, mas “*estão aqui na cabeça, a gente não esquece nenhum dia, porque é importante pra nós*”(SR RAIMUNDO MAGAREFE).

Encontrei uma limitação dessa etnografia, no sentido de não ser possível realizar a observação direta de alguns rituais porque o espaço de tempo dedicado à pesquisa não se compatibiliza com o desenvolvimento de algumas atividades do boi, pois, como explicado anteriormente, estas se desenvolvem durante todo o ano. Ressalto, no entanto, que o ritual que desencadeou o interesse por esse objeto de estudo será analisado, já que seu Raimundo Magarefe, me convidou para próxima visita ao cemitério, setembro do ano 2009. Ainda fui convidada por seu Raimundo Magarefe a comparecer ao longo do ano para “*participar das outras festas*”. Penso na importância que deve ser dada à observação direta que possibilita a observação dos imponderáveis da vida real, ou seja, realizar as observações no momento em que estão se desenrolando, como estas situações permitem ao pesquisador uma informação qualificada.

A narrativa construída por seu Raimundo Magarefe se inicia aos 12 anos de idade quando no interior do Piauí “*eu resolvi criar um boi pra brincar com os outros garotos de lá. Chegamos a fazer várias apresentações no lugar e um dia papai queimou o boi, não queria me ver com essa folia. Aí meu padrinho me deu um saco de estopa pra fazer outro boi, mas não fiz. Naquele tempo ordem de pai era seguida*”. (RAIMUNDO MAGAREFE). Segue a narrativa.

(...) Porque o papai me fez eu menino era de 12 anos, tinha uma bola de mato lá perto de casa tinha 15 meninos, mas menino naquele tempo não se entrosava não como hoje, aí, fiz uma esteira com saco de estopa essa só os meninos mesmo, aí tinha um terço dia 25, levamos, isso deu gente demais, eu era o mandador do boi, aí eu sei que quando a tia Josefa viu, aí ela foi e meteu na cabeça de papai que eu tinha roubado o saco do seu Sebastião, menino aí tu sabe de uma coisa, você roubou o saco do Sebastião eu tô sabendo, primeiro me deu uma surra, pegou o boi e tocou fogo, aí no sábado você vem fazer uma brincadeira aqui, aí eu disse vem

não papai queimou o boi, aí ele disse porque, aí eu contei a história, aí ele foi lá em casa contar pro papai, aí comprou um saco novo e me deu, mas eu não fiz, aí eu fiquei sempre naquela de brincar boi na União, do Piauí, perto de Teresina. Minha influência veio de ver os outros brincando, tinha esse contato é certo que quando eu vim pra cá em 79, aí eu cheguei lá achei esse boi, aí vim de lá em 69, cheguei tinha um aqui na Lagoa, aí eu brinquei umas duas noites, aí eu vim pra cá, na Mamorana, aí não tinha boi, aí eu não brinquei, aí nesse tempo eu fui pra Serra Pelada, eu fiquei todo tempo com a santidade, eu faço com nome de santo (...).

Para seu Raimundo Magarefe, esse acontecimento ficou gravado em sua memória e até hoje ele se lembra do fato com pesar. Já adulto, ele foi morar em Caxias, casou-se com dona Maria que segundo ele era *romeira*¹¹⁶ e todo ano se deslocava até a cidade de Canindé, no Ceará, para pagar sua promessa. Por cerca de catorze anos foi magarefe, profissão que aqui se refere a açougueiro. Passou a ser compadre do seu Pedro Azeiteiro, *dono do boi* Canário da Ilha. Essa relação se iniciou quando seu Pedro Azeiteiro apareceu na casa de seu Raimundo Magarefe para pedir-lhe que trouxesse uma *cabeça de boi* para fazer um boi pra ele. Seu Raimundo Magarefe disse a ele que *“sabia fazer boi, mas era de madeira, com tecido, tudo”*. A partir daí, passaram a brincar juntos, seu Raimundo Magarefe como *mandador*, uma espécie de braço direito do *dono do boi*. Dona Madalena lembra que *“naquele tempo, é, a gente fazia uma balsa, aí a gente coloca ele em cima daquela balsa e botava no rio Itapecuru e já sabe por outras pessoas que ele chegou em São Luís, lá em São José de Ribamar”*.

Seu Raimundo Magarefe informa ainda que esse ritual era realizado *“um ano sim, outro não”*. E informa que *“era uma promessa dele, ele ficou fazendo no rio, botava um ano e outro não, aí depois que eu tomei de conta do boi não botei mais”*. Fala com mágoa, já que para ele seu compadre Pedro Azeiteiro não acreditava no sonho que ele teve com Padre Cícero. Percebo, aqui, um conflito estabelecido entre seu Raimundo Magarefe e seu Pedro Azeiteiro desencadeado por interesses divergentes em relação às atividades desenvolvidas com o boi. Para seu Raimundo Magarefe, seu compadre não aceitava que fossem realizados rituais nos cemitérios e nos velórios, dizia *“ser besteira essas visitas”* (RAIMUNDO MAGAREFE), destacando que

Eu cadastrei em 83, quando foi em 84, como Jardim da Ilha, era Canário da Ilha, eu disse pra ele: Compadre, fiz o cadastro do boi e mudei o nome. Pra quê? Mudei pra Jardim da Ilha, inclusive dá certo Canário com Jardim, mas o nome dele era Canário da Ilha. Pedro Azeiteiro como dono do boi e eu como mandador do dono do boi, depois ele viajou pro Rio aí disse que não botava mais boi, aí eu disse, pois, eu vou fazer. Aí em 84 eu cadastrei ele como Jardim da Ilha, aí quando foi em 2000, ele disse que não ia mais botar boi, aí eu disse, pois eu vou botar, aí papai morreu em

¹¹⁶ Essa categoria é utilizada para definir as pessoas que são devotas de Padre Cícero e São Francisco que em sua maioria se deslocam todo ano em romaria ao Estado do Ceará, a fim de pagarem suas promessas feitas aos santos.

28 de dezembro de 2001, aí mamãe morreu em 01 de abril de 2002, aí eu disse, agora pronto nós vamos encerrar o boi, eu não vou botar mais não.

No depoimento acima seu Raimundo Magarefe informa que realizou o cadastro do boi por orientação da Secretaria de Cultura do município de Caxias, como forma de ser reconhecido pela entidade e ter acesso a um auxílio para custear as despesas com a *brincadeira*. Percebo que mais do que uma tentativa de garantir acesso a recursos, esse cadastro pode significar uma tomada de poder por parte do seu Raimundo Magarefe, que nesse momento passa a ser o *dono do boi* e, ainda, acumula a função de *mandador*, consequência dessa transição marcada por uma disputa simbólica entre ele e o senhor Pedro Azeiteiro, que nesse período já havia delegado algumas tomadas de decisões que lhe eram próprias como *dono do boi* para seu compadre Raimundo Magarefe. Ressalto que essa mudança representa, ainda, uma imposição do poder público, sendo relacionada a um suposto caráter comercial que os bois passam a ter com o cadastramento nas Secretarias de Cultura.

Logo após a morte dos seus pais, seu Raimundo Magarefe decide que não irá mais botar boi, mas afirma que muitas pessoas vieram a sua casa na tentativa de incentivá-lo a continuar.

Aí, eu peguei, fiquei aqui sem botar o boi, aí aquela turma aqui em cima, bota, bota. Aí, eu disse: rapaz a mamãe ta, porque todo ano o ensaio do boi, o primeiro ensaio a gente faz sábado de aleluia, mas, não tem como, eu nem pensei, ela tinha morrido, aí no dia 23 de maio Padre Cícero chegou e aí trouxe um boi pretinho, bem gordinho, polido mesmo, preto polido do chifre branco, aí com 20 menino tudo escadinha, olha aqui, eu trouxe esse boi pra você domesticar esses meninos, cuidar pra não cair nas drogas. Aí, eu disse: mas meu tio mas eu não posso não porque mamãe morreu agora de próximo. Ele disse não tem nada o boi faz parte do cemitério, faz parte da igreja, por isso, que eu pedi pra Padre Cícero pra nós vai fazer a visita de qualquer um que quiser, é por isso".(RAIMUNDO MAGAREFE)

O trecho acima refere-se à narrativa de origem do boi que demonstra uma reciprocidade estabelecida com os santos (Padre Cícero, Sant Ana, São João, São Pedro, Nossa Senhora de Fátima). O boi é promessa que deve ser paga ao santo, isso mostra que a dimensão de devoção é parte integrante das atividades desenvolvidas pelo boi durante todo o ano. Esses santos são estampados em destaque no lombo do boi, emoldurados com lantejoulas. Seu Raimundo Magarefe explica que confecciona o boi representando aquele que Padre Cícero trouxe pra ele e que as imagens dos santos são uma forma de homenageá-los, de tê-los por perto. Lembra "*que o couro do boi nunca muda, é preto, polido, do jeito que Padre Cícero me trouxe aqui em casa.*" (SR RAIMUNDO MAGAREFE).

≈ TOADAS: CANTOS DE DEPOIMENTOS QUE CONDENSAM CONSTRUÇÕES SOBRE O
COTIDIANO DOS BRINCANTES DO BOI

As *toadas* são constituídas por descrições acerca de situações vivenciadas no dia-a-dia dos *brincantes* do boi. Possuem características específicas e são entoadas de acordo com o ritual em que são empregadas. Podem ser *tiradas*¹¹⁷ em ritmo mais lento, ou em ritmo mais acelerado. Tratam dentre outros assuntos de fatos sociais da atualidade, da natureza, da prevenção de doenças, de namoro e de chegadas e despedidas. Nessas últimas especificadas, o tom é compassado, momento de descanso dos *brincantes*, hora da retirada, da separação, marcam uma próxima apresentação.

Seguem análise de algumas *toadas tiradas* no decorrer de apresentações, observadas nos rituais desenvolvidos pelo boi Jardim da Ilha. Estas são composições de seu Raimundo Magarefe em parceria com outros componentes do grupo. Nas *toadas* curtas e de ritmo acelerado predominam temas que exaltam a morena, o namoro e a importância de Deus para o grupo, como mostra a composição do Sr. Lourival, amigo de seu Raimundo Magarefe, compositor de *toadas* e *brincante* no boi do SESC.

Ei, Moça Bonita (Sr Lourival)

Ei, moça bonita, me dá teu retrato para eu vender/

Eu vou botar na revista para todo mundo ler/

Tu tem um segredo emcoberto, mais eu não vou dizer/

Mais vai passar no jornal para o povo ver.

Como *toadas* que abordam problemas sociais, destaco a pedido de seu Raimundo Magarefe, a denominada *Senhor São Miguel*, composta por ele, ao se deparar com uma situação de despejo de algumas famílias de um povoado próximo a Caxias. Estas *toadas* apresentam um ritmo mais apelativo aos Santos invocados para resolver situações de conflitos que se deram no cotidiano, de dor, de sofrimento. Pude perceber essas características próprias das *toadas* porque seu Raimundo Magarefe, no momento em que me entregava, entoava-as mostrando seus ritmos. Segundo ele, “*eu estava passando por lá, vi tudo e fiz essa toada*” que segue abaixo.

Senhor São Miguel (Sr Raimundo Miranda)

Senhor São Miguel

É um Santo de valor

Pediu licença a Deus

Para voltar seus moradores.

Eu fiquei nervoso com tanta confusão

De ver o tratorista botando as casas no chão

¹¹⁷ Esta é a expressão utilizada pelos cantadores para se referir ao momento de execução da toada.

Um fazendeiro deste, não tem coração,
Vou pedir a São José pra não dá salvação.

Muitas foram as *toadas tiradas* por seu Raimundo Magarefe durante nossos encontros. Explico agora os critérios que me levaram a colocá-las especificamente neste trabalho. Trata-se de *toadas* que representaram momentos cruciais vivenciados pelo grupo e que são entoadas com vigor nas apresentações do boi observadas por mim. Algumas das toadas analisadas constam por atender um pedido de seu Raimundo Magarefe a mim. Já realizei análise dos critérios de sua escolha anteriormente. Segundo ele mostra de modo muito especial a história do boi Jardim da Ilha. Busquei realizar a análise das *toadas* com respeito às interpretações dos pesquisados, percebendo-as como diferentes formações discursivas, dotadas de representação para o grupo. Pensei, ainda, se estas podem ser analisadas fora do contexto em que foram produzidas e estão inseridas. Procurei, também, romper com a autoridade do pesquisador ao classificar as toadas como importantes para compor este trabalho, por isso, tentei seguir os anseios do grupo, na difícil tarefa de perceber as *toadas* que são mais significativas para os *brincantes*.

≈ O RITUAL NO CEMITÉRIO

Como mencionei anteriormente, fui convidada por seu Raimundo Magarefe a comparecer em sua casa para participar de uma visita ao cemitério onde seria realizada uma visita para homenagear o Sr. Antonio Leriano, falecido, *brincante* que acompanhou o boi Jardim da Ilha por cerca de 20 anos. Este convite foi feito no dia anterior à visita, em três de setembro de 2009, quando eu passei na casa de seu Raimundo Magarefe, para conversarmos mais um pouco acerca das atividades desenvolvidas pelo boi, a fim de concluir as observações feitas no trabalho.

Cheguei cedo à casa do seu Raimundo Magarefe, por volta das 16 horas do dia quatro de setembro, exatamente um ano após o falecimento de seu Antonio Leriano. Fui recebida por vários *brincantes*, a casa já reunia grande parte deles, alguns já vestiam suas indumentárias e em clima de muita animação assistiam a um vídeo que continha a última apresentação de seu Leriano junto ao boi. Noto a alegria dos *brincantes* ao se referirem a seu Leriano no vídeo, não demonstram tristeza pelo fato de sua morte, mas relembram seus momentos marcantes junto ao boi, falam de suas realizações e da importância de sua presença junto a eles. Alguns me mostraram com entusiasmo o homenageado no vídeo. Seu Raimundo Magarefe ainda não estava com sua roupa da apresentação e me recebeu dizendo “*que ficasse a vontade, já era de casa*”. Pensei no significado dessa fala dele, o que representa para ele *ser de casa*? É possível que tenha falado isso para me colocar mais situada junto aos outros *brincantes* já que estou escrevendo sobre o boi. Os outros não hesitaram em falar sobre o boi, falavam de modo espontâneo sobre as atividades realizadas nos anos anteriores.

Identifiquei a Sra. Lúcia de Fátima, bem ocupada cuidando dos meninos. Ela verifica como estão vestidos, reclama se estão dispersos e organiza todos. Eram vinte *índias guerreiras*

ras¹¹⁸, vestidas com roupas verdes, cerca de dez adolescentes vestidos de branco com chapéu de fitas coloridas que são os *vaqueiros*¹¹⁹, o *miolo do boi*¹²⁰ representado por um rapaz, o *mandador e dono do boi* Sr. Raimundo Magarefe e outros, dentre eles Dona Madalena, seu Filomeno há vinte anos no boi e seu Lourival compositor, *brincante* desde criança, em Ribamar e Rosário e que, há muitos anos acompanham o boi Jardim da Ilha como *cantadores e tocadores*. Seu Lourival ressalta que “já houve comédia nesse boi, eu mesmo já fui *Catirina*, *vaqueiro*, *agora acabou*”. A comédia citada por seu Lourival, típica do sotaque de zabumba, consiste em representar de forma cômica sonhos ou fatos reais do cotidiano. Aqui, envolvia os personagens *Catirina*, representada por um homem vestido de mulher grávida, esposa de *Pai Francisco*, negro, *vaqueiro* que mata o boi mais formoso de seu patrão fazendeiro para fazer o desejo de sua mulher que pensa em comer a língua do boi. Na comédia há uma divisão de funções e falas dos personagens, que combinam previamente o teor do papel a ser representado por cada um, até que se apresente o desfecho da história.

Percebi, ainda, a hierarquização no grupo, os papéis sociais começaram a se definir na medida em que os *brincantes* vestiam suas roupas. O *miolo* cuidou logo do boi, verificou a barra da saia, branca, utilizada somente em visitas aos cemitérios. Essa informação foi ratificada, posteriormente, quando seu Raimundo Magarefe me explica que “o boi saiu esse ano com a saia verde, cor escolhida pela Maria. No cemitério, nas visita, só usa barra branca, a cor do boi trazido por Padre Cícero”. Os *tocadores e cantadores* cuidaram dos instrumentos. O apito é utilizado para alertar os *brincantes* para que acelerem o processo de organização das indumentárias e, ainda, para marcar o ritmo das toadas. Segue uma buzina confeccionada com um dos chifres do boi utilizada por seu Raimundo Magarefe para convidar a comunidade do bairro e reunir os *brincantes*. Ainda tem o tambor, a chiadeira, o maracá e algumas poucas matracas que ficam nas mãos dos *vaqueiros*, responsáveis por parte da percussão. Seu Lourival lembra que apesar da mistura de instrumentos, o boi é considerado do segmento *zabumba*¹²¹.

Várias são as *toadas tiradas* enquanto os *brincantes* se organizavam. Seu Filomeno me explica que “quem brinca no SESC, brinca aqui também”. E completa em um trecho de *toada* “a sina que Deus me deu, eu vou começar a boiar”. Ele se refere ao boi Brilho de Prata da Terceira Idade, este pertencente ao Serviço Social do Comércio (SESC), em que seu Raimundo Magarefe presta serviço como *mandador*. Aqui, compreendo o deslocamento da terceira idade do boi do SESC para o boi Jardim da Ilha. Isso explica o número significativo de idosos na *brincadeira* e de sua importância no desenvolvimento das atividades com seus papéis sociais bem definidos e seus espaços respeitados pelos *brincantes* mais jovens.

¹¹⁸ As índias guerreiras são jovens meninas que apresentam-se bem enfeitadas com adereços feitos com lantejoulas, penas, com braçadeiras e perneiras da cor escolhida a cada ano, aqui na cor verde. Suas atividades estão em realizar evoluções na frente do cortejo do boi, dando graça ao ritual.

¹¹⁹ Esses *brincantes* são vestidos de calça e camisa confeccionadas com tecido brilhoso, colete com bordado de miangas que levam o nome do boi, chapéu de fitas, dançam próximo ao boi e usam maracá.

¹²⁰ Esta figura é de maior importância na *brincadeira* por tratar-se do homem que fica embaixo do boi, necessitando definir a cadência e a harmonia exigida na apresentação. Em geral, não aparece por está coberto com a saia do boi.

¹²¹ Estilo de bumba-meu-boi que recebe essa denominação em decorrência do uso de tambores bombos chamados de zabumbas.

O ritual no cemitério acontece para homenagear os *brincantes* falecidos e enterrados naquele município. Desse modo, vários são os cemitérios visitados, como o de São José, localizado no bairro Trezidela, o cemitério do bairro Ponte e outros. Constatamos que, mesmo após a morte de alguns *brincantes*, sepultados em cemitérios distantes uns dos outros, o boi consegue promover uma aproximação desses com o grupo, envolvendo também os familiares dos falecidos homenageados e, de modo indireto, os vizinhos destes *brincantes* que se deslocam no momento da presença do boi para a realização da homenagem até a residência do falecido e participam juntos. Desse modo, o boi percorre vários bairros e variados espaços, envolvendo *brincantes*, familiares dos homenageados e vizinhos.

A visita aqui observada se dará no cemitério do Ouro, área situada próxima a um riacho que leva o mesmo nome, onde estão localizados vários sítios. O ritual se inicia na casa do seu Raimundo Magarefe. Os *brincantes* chegam cedo, começam a se arrumar e ao som do apito de seu Raimundo Magarefe se posicionam na frente da casa, “*cada um no seu lugar*” (SR FILOMENO), onde é tirada a primeira *toada* do ritual na voz de seu Raimundo Magarefe, “*acorda boeira, vamos vadiar*”.

Percebo que os *brincantes* têm acesso livre a todas as dependências da casa de seu Raimundo Magarefe, utilizando-as para vestir as indumentárias. A conversa segue animada entre eles no interior da casa. Depois, os *brincantes* seguiram até um ônibus fretado por seu Raimundo Magarefe para realizar o deslocamento do grupo até o cemitério. O percurso é de aproximadamente 40 minutos e as *toadas* marcam a alegria do grupo.

Ao chegar ao cemitério, percebo que os familiares de seu Leriano já se encontram no local, mais precisamente ao redor do túmulo dele e faz várias orações, como uma ladainha, oração típica da Igreja Católica, seguida de um cântico denominado *Segura na mão de Deus*, que ressalta em sua letra a passagem da vida para a morte, mostrando que a importância do falecido está na presença de Deus que o conduzirá de modo firme, sem temor, nesse trajeto. Analiso o conteúdo desse cântico bem presente em celebrações católicas e vejo que alguns familiares choram a perda de seu Leriano. Penso que a representação da morte elaborada pela família de seu Leriano, nessa perspectiva cristã, difere, em alguns momentos e se integram em outros da representação da morte construída pelos *brincantes* do boi, na medida em que esboçam sentimentos diferentes em relação à perda desse ente querido. No entanto, se integram ao cumprir seu objetivo maior, o de homenagear o falecido. Qual o papel social desempenhado por seu Leriano *brincante* e seu Leriano pai, chefe de família? A representação da morte se constituiu a partir desses papéis que ele assume? Esses questionamentos são feitos em minhas reflexões ao observar o desenvolvimento das orações dos familiares.

Esse momento segue com as orações dos familiares com pedidos de paz para a alma de seu Leriano. Enquanto os familiares fazem suas orações, o grupo do boi desce do ônibus e se posiciona fora do cemitério. Ali conversam, se confraternizam, cantam, riem e aguardam a permissão da família para adentrar no cemitério. Já eram quase 18 horas e começou a escurecer no local, não havia energia elétrica e os *brincantes* demonstraram inquietação. Comentavam sobre a falta de energia no cemitério e de como ficaria complicado a realização da homenagem por falta destas questões estruturais. Passados mais alguns minutos, a família

fez um sinal dando permissão para iniciar a homenagem e seu Raimundo Magarefe se coloca a frente, chama a atenção dos *brincantes* com o apito e acende duas velas que são dispostas uma em cada canto do portal do cemitério. Todos os *brincantes* se organizam para a entrada. Seu Raimundo Magarefe *tira a toada*.

Boa noite oh do cemitério

Licença pra mim entrar

Dê licença meu amo pra mim entrar.

Valei-me Nossa Senhora, valei-me Nossa Senhora, licença pra mim entrar.

E repete,

Boa noite oh do cemitério

Licença pra mim entrar

Dê licença meu amo pra mim entrar.

Valei-me Nossa Senhora, valei-me Nossa Senhora, licença pra mim entrar.

Eu vim no cemitério fazer minha obrigação.

Esta toada possui um ritmo lento e por meio dela seu Raimundo Magarefe pede licença pra entrar no cemitério e fazer a homenagem ao seu amigo Leriano. Os *brincantes* seguem até o túmulo onde o boi é colocado em pé, próximo a cruz. Seu Raimundo Magarefe continua dizendo “Antonio Leriano te levanta, toma teu lugar, pra Deus te abençoar, homenagem a Padre Cícero que vem nos abençoar”. Em seguida, os *vaqueiros*, as *índias guerreiras*, os *cantadores* e os *tocadores* formam um círculo ao redor do túmulo do seu Leriano e acendem velas e as oferecem colocando-as ao redor do túmulo. Seu Raimundo Magarefe grita “Viva Deus! Viva o Antonio!”

A homenagem continua em reverência a São José, os *vaqueiros* juntamente com as *índias guerreiras* dançam com alegria e demonstram respeito. O boi se levanta da reverência ao seu Leriano e dança com vigor junto ao *vaqueiro* principal, este vestido com uma indumentária na cor vermelha, uma capa na mesma cor e um chapéu específico. Ele que desempenha a função de lidar de modo direto com o boi, se posiciona a frente deste nas apresentações.

Posteriormente, seu Raimundo Magarefe marca uma pausa com o uso do apito e diz “ *vamos rezar um Pai Nosso pela alma do finado*” e segue com uma Ave Maria, Santa Maria e a Salve Rainha, orações específicas dos fiéis católicos. Percebo nesse momento, que tanto o ritual realizado pela família quanto o ritual feito pelos *brincantes* se confundem, convergindo para um só objetivo, o de homenagear seu Leriano por suas atividades e contribuições na construção da história do boi Jardim da Ilha.

Após as orações, seu Raimundo Magarefe pergunta aos outros cantadores se algum deles “*quer mandar uma?*” e entrega o maracá numa ação de transferência de posição ocupada, anteriormente, por ele, representando a tomada de um poder simbólico legitimado pelos demais *brincantes*, que não reivindicam esse lugar de destaque, por ser próprio da figura do dono do boi.

Nesse momento, seu Filomeno “*tira*” uma toada para continuar a homenagem a seu amigo Leriano que diz;

Tô sentindo falta
Leriano, meu amigo,
Foi embora e me deixou.
Leriano, meu amigo,
Prenda de maior cantor.
Faz um ano que fugiu de Caxias
Tá colocado numa terra de valor,
Um velho que nunca pecou
Hoje tá colocado ao lado de Nossa Senhora
Leriano, meu amigo,
Prenda de maior cantor.

Em seguida, seu Raimundo Magarefe retoma o seu lugar de destaque e fala “*Leriano, vem me ajudar a comandar*”, faz uma pausa e começa a “*agradecer a Deus porque cumpri minha obrigação, porque não tem problema visitar o cemitério, foi Padre Cícero quem disse, nós considera na vida e na morte*”. Seu Lourival também homenageou seu amigo Antonio Leriano “*tirando*” algumas toadas, estas mais lentas que exaltam o nome dele como mostrado abaixo.

Chamei meu companheiro
Sua promessa eu paguei
Cheguei no cemitério e me ajoelhei
Mandaram eu rezar, eu rezei.
Eu liguei o telefone e São João me atendeu
Boeiro, tu esfria a cabeça,
Que Antonio ta brincando com eu.
Eu chamei o amigo Magarefe
Vou lhe fazer um pedido
Oh, meu mano quando eu morrer
Bota meu apito comigo.

Após os agradecimentos, os *brincantes* deixaram o cemitério e seguiram no ônibus cantando várias toadas, deslocando-se até o local onde seu Antonio Leriano se apresentou com o boi antes de seu falecimento. Tratava-se de uma casa com terreiro grande, localizada no mesmo bairro do cemitério. Lá, dançaram ao som de *toadas* mais aceleradas e se dirigiram a pé até a casa da família de seu Leriano. A caminhada durou cerca de meia-hora e os brincantes dançavam ao som das *toadas*. Chegando lá, acenderam velas no quintal onde continuaram com o ritual.

Continuaram cantando e dançando por um longo tempo até por volta das vinte horas, acompanhados pelos familiares e vizinhos de seu Leriano. A viúva serviu um lanche aos *brincantes* que encerraram o ritual falando da presença de seu amigo e da importância deste para o desenvolvimento da *brincadeira* do boi. Seguiram para a casa de seu Raimundo Magarefe, onde guardaram as indumentárias e os instrumentos para as próximas apresentações. Ressalto que para desenvolver esse trabalho utilizei o método da observação direta já que se trata de uma etnografia, uso de diário de campo, entrevistas com alguns integrantes do boi, organização de fotografias acerca das apresentações observadas e edição de algumas cenas gravadas com câmera fotográfica que mostram detalhes das atividades do boi no cemitério visitado.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *brincadeiras* realizadas pelo boi Jardim da Ilha apresentam características específicas em relação aos demais bois maranhenses que são percebidas no decorrer das atividades desenvolvidas pelo grupo de *brincantes*. Destaca-se, no entanto, que não se constitui objeto desse trabalho estabelecer um quadro comparativo entre esses bois. Os *brincantes* se reúnem, em volta de um boi-artefato bailante dotado de uma dimensão lúdica e festiva e, ainda, de grande significação, onde o mediador do deslocamento de temporalidade é o boi, pois nos momentos da morte e ressurreição do boi e em outras situações vivenciadas, se abole o tempo biológico. São elaboradas diversas narrativas acerca da origem e ao longo das atividades realizadas pelo boi. Essas narrativas são evidenciadas através das *toadas* e no momento em que os *brincantes* se aglomeram em torno do boi que a todos vincula “o grupo de brincantes deseja, sim, perdurar e sobreviver no tempo. O boi que morre e ressuscita assinala e instaura a temporalidade do ritual que se recria a cada ano no contexto dos festejos dos santos juninos” (CAVALCANTI: 2006, p. 80).

O ritual realizado no cemitério, além de homenagear os *brincantes* que contribuíram para o desenvolvimento da *brincadeira*, promove, assim como no ritual de morte e ressurreição do boi, uma passagem simbólica de um registro temporal para o outro. Novas formas de temporalidade são criadas a partir do rito, isso pode ser percebido por meio do calendário pensado pelo grupo, que registra de modo informal as datas de visitas ao cemitério e, ainda, na relação estabelecida pelos *brincantes* do boi com o cemitério, não se tem o sentimento de saudade, de término de uma fase com o falecimento de um integrante do grupo, mas fala-se de presença, de continuidade, de renovação do papel social deste *brincante*.

Também não são identificadas situações que envolvam tristeza. Algumas ações cômicas são lembradas e levam os *brincantes* ao riso. Nelas, o *brincante* homenageado é parte integrante desses momentos, sendo lembrado em todos os espaços freqüentado pelo boi, no sentido de imortalizar sua importante participação na *brincadeira*. As relações estabelecidas nesses locais são menos rígidas, não significando falta de organização, pois o ritual segue um roteiro definido anteriormente pelos *brincantes*, mas são dotadas de alegria, de estabelecimento de um reencontro com o integrante homenageado. Desse modo, o cemitério é associado ao lugar que proporciona esse reencontro alegre com o *brincante* falecido, não significando, portanto, um lugar de tristeza e despedida.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 123 – 175.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz – 11ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. Compreender. In: **A Miséria do Mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- CARVALHO, César Augusto Ferreira de. Família e Transmissão Trans-Generacional. In: **Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexo**. 2006.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Tempo e Narrativa nos Folguedos do Boi. **Revista Pós Ciências Sociais**. São Luís: Vol. 3, N. 6, jul/dez. 2006.
- _____. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson. A **Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- EVANS – PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo hilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. **O Saber Local**: Novos ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. In: Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. **Revista Pós Ciências Sociais**. São Luís: Vol. 3, N. 6, jul/dez. 2006.
- HOBBSAWM, Eric. A Invenção das Tradições. In: Hobsbawm E. Ranger T. (Orgs.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 9 – 23.

NEGOCIAÇÃO E CONFLITO NOS PALCOS DO BUMBA BOI DE ZABUMBA EM SÃO LUÍS

Carla Georgea Silva Ferreira¹²²

≈ INTRODUÇÃO

Este artigo resulta das reflexões que desenvolvi durante o Curso de Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e Comunidades Tradicionais, Políticas Étnicas e Desenvolvimento Sustentável. Consiste em uma breve análise das disputas relacionadas ao processo sucessório do boi de São João¹²³, após a morte de Dona Sônia Carmelo¹²⁴.

É importante ressaltar que eu já tinha uma aproximação com o tema, desde minha participação no projeto de Iniciação Científica¹²⁵. A referida pesquisa tinha o propósito de estudar três grupos de bumba - meu - boi no sotaque de Zabumba, identificando suas formas de projeção no contexto político-cultural maranhense e analisando suas articulações internas. Posteriormente, dei continuidade ao tema, no trabalho de conclusão de curso¹²⁶ no qual estudei o evento denominado Festival Maranhense de Boi de Zabumba, organizado por alguns brincantes e onde vários grupos se apresentam, revelando a ampla diversidade rítmica deste sotaque.

Durante o desenvolvimento das referidas pesquisas, as observações preliminares sobre as apresentações dos grupos, em alguns eventos, bem como a interpretação da fala dos brincantes, obtidas através das entrevistas, me levaram a concluir que, além de existir uma aparente¹²⁷ invisibilidade dos grupos de zabumba no cenário cultural de São Luís, era possível perceber também a existência de disputas internas aos próprios.

Com a finalização das referidas pesquisas, tais constatações permaneceram chamando minha atenção e “exigiram” a continuidade do trabalho, o que foi possível no decorrer do curso de especialização. Nesse processo, duas situações me ajudaram a redimensionar meu olhar sobre o objeto em questão. Por um lado, as discussões travadas ao longo do curso

¹²² Especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e Comunidades Tradicionais, Políticas Étnicas e Desenvolvimento Sustentável”. Universidade Estadual do Maranhão -UEMA. Atualmente Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Orientação: Alfredo Wagner Berno de Almeida.

¹²³ Nome fictício.

¹²⁴ Nome fictício.

¹²⁵ “Diversidade Cultural e Identidade: Estudo sobre o Boi de Zabumba em São Luís”, desenvolvendo a pesquisa “Tramas e Articulações da Política Cultural do Maranhão”, no período de 2003 a 2005.

¹²⁶ FERREIRA, Carla Georgea Silva. Bumba Meu Quilombo: o festival de boi de zabumba em São Luís. Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais-UFMA, São Luís 2006.

¹²⁷ Ao iniciar a pesquisa sobre o bumba-meu-boi de zabumba em 2003, tinha uma série de pré-noções com relação à condição dos brincantes dessa manifestação. A princípio entendia que eles eram preteridos no contexto da política cultural do Estado por serem grupos constituídos majoritariamente de negros e idosos. Tal postura por algum tempo me impediu de perceber que as relações dos grupos de zabumba com o poder público não eram tão maniqueístas como pensava e que eles mesmos, internamente, travavam uma série de disputas que eram mediadas por jogos de interesse entre os envolvidos.

possibilitaram-me novas interpretações da vida social; por outro, o acirramento das disputas relacionadas ao processo sucessório de um dos grupos de zabumba, após a morte da administradora do grupo. Cabe ressaltar que, por se tratar de um contexto de disputas e a maioria dos envolvidos serem conhecidos, optei por utilizar nomes fictícios ao me referir a eles.

Para compreender os elementos simbólicos e materiais que compõem a rede de relações sociais no processo sucessório da Associação Folclórica Bumba - meu - boi de São João, proponho a estruturação deste artigo em dois momentos: primeiro apresento um breve histórico das disputas envolvendo o boi São João. Posteriormente, discorro sobre as disputas que envolvem a família Carmela e os brincantes pela liderança do grupo após a morte de Dona Sônia. Ao final, exponho as considerações sobre os discursos utilizados pelos envolvidos na disputa.

≈ ETAPAS DE UM CONFLITO CONSENTIDO

É difícil precisar uma data ou período específico no qual tenha surgido o Bumba-Meu-Boi de Zabumba São João. Para alguns informantes, a fundação desse grupo teria ocorrido no início do século XX, porém os brincantes mais antigos, como seu Mário Morais¹²⁸, informam que sua fundação se dera antes de 1920, quando foi criado o Boi de Mizico, também conhecido como Boi da Vila Passos, do qual é o responsável atualmente. Por essa informação, concluímos que o Boi de São João é o mais antigo grupo de boi de zabumba da capital maranhense, embora seu registro oficial remonte a 1925.

Segundo Mário Morais, Maurício¹²⁹ freqüentava a *brincadeira de boi* organizada por Raimundo Cairé, morador do extinto Bairro Roma Velha, localizado entre os bairros São João¹³⁰ e Monte Castelo. A brincadeira de Cairé não existe mais, porém, foi a partir dela, segundo Mário, que Maurício formou seu próprio grupo.

Seu Maurício era natural de Guimarães. Um fato que me chama atenção no sotaque de Zabumba, é que a maioria dos brincantes, desde seus fundadores, é procedente do Litoral Ocidental Maranhense, principalmente do município de Guimarães e de outros municípios emancipados deste. Ou então, são descendentes de *vimarenses*¹³¹, nascidos em São Luís. As origens localizadas na região da Baixada Maranhense são indicativa das denominações atribuídas ao *sotaque de Zabumba*, como *Sotaque da Baixada* ou *Sotaque de Guimarães*.

As relações de Dona Sônia Carmela com o boi de São João começaram através de Seu Maurício que trabalhava como estivador no antigo prédio da Receita do Estado, onde ela era secretária. Segundo Dona Sônia Carmela, a amizade começou quando Seu Maurício convidou seu pai, que também era funcionário da mesma instituição, para ajudar na manutenção do boi, prática comum exercida entre os brincantes e algumas pessoas bem sucedidas economicamente.

¹²⁸ Nome fictício.

¹²⁹ Nome fictício.

¹³⁰ Nome fictício.

¹³¹ Chamam-se vimarenses os nascidos em Guimarães.

Por conta dessa aproximação, Dona Sônia nos relatou que era comum ver Seu Maurício frequentar sua casa para realizar alguns pequenos serviços. Dessa proximidade surgiu o convite para que ela fosse *madrinha do boi*¹³².

Relutei em aceitar, não entendia nada de boi, mas seu Maurício disse que era só pra eu ajudar com o que pudesse. Como já era funcionária pública, trabalhava como secretária na Receita, passei a ajudar na brincadeira. Sempre que chegava a morte do boi perguntava quem seria a próxima madrinha e ele sempre dizia que seria eu de novo, aí fiquei sendo madrinha por muitos anos. (Sônia Carmela, entrevistada em 10/03/2005)

Por ter sido *madrinha do boi* por muito tempo e ter forte apreço e respeito pela brincadeira, Dona Sônia Carmela acredita ter sido escolhida por Seu Maurício para comandar o boi após sua morte.

Maurício já estava muito doente quando me chamou, eu acho que de tanto carregar peso nas costas ele ficou fraco do pulmão. Sei que eu estava em casa quando ele mandou me chamar, fui lá na casa dele, aí ele disse que estava morrendo, mas queria que eu fizesse uma promessa pra ele, que iria tomar de conta da brincadeira e não ia deixar morrer. Eu brinquei na hora e disse que ele não ia morrer e também não sabia nada de boi, como ia levar a brincadeira? Mas ele disse que não era difícil e eu ia ter ajuda do santo. E ele só ia morrer tranquilo se eu promettesse, aí eu prometi. Aqui estou até hoje com fé, levando pra frente esse pedido que ele me fez. (Sônia Carmela, entrevistada em 10/03/2005).

Dona Sônia Carmela utiliza pelo menos dois argumentos para justificar sua permanência à frente do boi. Primeiro evoca a sua posição de *madrinha do boi*, que exerceu por vários anos e a promessa de dar continuidade à manifestação, com ajuda de São João, feita no leito de morte de seu Maurício.

Embora essa versão tenha sido amplamente veiculada nos meios de comunicação e relatada a pesquisadores, alguns *brincantes* que participam da *brincadeira* desde a época de Maurício a contestam.

Segundo Seu Augusto¹³³, brincante antigo que manteve uma relação direta com Seu Maurício, o boi não foi entregue a ela, mas sim a ele e Seu Antonio¹³⁴, também *brincante* da mesma época.

¹³² Um dos rituais importantes que envolvem o bumba-meu-boi é o batismo do boi. Como regra, o responsável pelo grupo escolhe um homem para ser padrinho e uma mulher para ser madrinha, a quem cabe a função de ajudar o grupo, com doações de alimentos, dinheiro, entre outras coisas. Dependendo da posição social do convidado, o convite lhe confere status com os brincantes e a comunidade, ao mesmo tempo, possibilita que o grupo desfrute de prestígio no contexto cultural local.

¹³³ Nome fictício.

¹³⁴ Nome fictício.

Olha minha filha! Eu morava na casa de Maurício junto com ele, e a mulher dele. Eu que ajudava ele no boi, tudo que ele ia fazer ele me chamava. Quando ele caiu doente eu que cuidei, aí ele piorou e mandou chamar o Seu Antonio que era brincante antigo também, aí ele disse pra nós dois tomar de conta do boi. Chamou o Álvaro porque ele sabia ler e escrever e eu como sabia de tudo do boi, onde ele guardava tudo, como tocar a brincadeira, aí ele disse que o Antonio ia ficar responsável por assinar os papel lá na federação, que ficava lá na casa de Maurício na Liberdade e eu ia tocar a brincadeira. E assim foi por muito tempo, até que o Antonio se desentendeu com um brincante, aí ficou com medo e chamou Terezinha e entregou o boi pra ela sem eu saber, aí ela foi na federação e colocou o nome dela. (Augusto Alves, entrevistado em 20/05/2005).

De acordo com esses relatos, percebe-se a existência de versões divergentes sobre a transferência de comando do boi de São João. No entanto, durante o tempo em que liderou a manifestação, a versão de Dona Sônia foi divulgada como “legítima”.

Embora a versão dela seja mais conhecida, recebendo status de legitimidade e desfrutando de uma posição de prestígio dentro do grupo, é possível perceber um descontentamento entre os brincantes.

Durante as entrevistas, Dona Sônia sempre procurava ressaltar as *“relações harmonicas na comunidade do boi de São João”*, falando sobre o sentimento familiar que envolvia o grupo, *“O boi de São João é uma família”*. Mas, quando visitei a sede, observei algumas situações que me chamaram atenção e me fizeram refletir sobre essa afirmação.

Em um dos treinos¹³⁵, a fala de seu Augusto, um dos *cabeceiras*¹³⁶, me chamou atenção ao questionar Dona Sônia Carmela, por que a morte do boi não era realizada no mês de agosto ou setembro, pois segundo ele, esses meses são mais próximos do final da festa. Dona Sônia respondeu expondo os motivos, afirmando que não poderia ser assim, por conta de alguns compromissos que já havia assumido nesse período. O questionamento provocou uma discussão geral dentro do grupo, prevalecendo a posição de Dona Sônia. Ao final, diante da impossibilidade de mudança, seu Augusto reconheceu, um tanto ironicamente: “Dona Sônia a brincadeira é sua, é a senhora que administra e por isso quem manda é a senhora, nós fazemos o que a senhora disser”.

Embora Dona Sônia afirmasse que o grupo é uma família e é possível que, em reuniões de família ocorram situações de questionamentos e acusações recíprocas, a situação que se apresentava naquela ocasião revelava a existência de uma relação conflituosa entre ela e os integrantes do grupo mas, ao final, é a sua vontade que prevalecia reconhecida por todos.

¹³⁵ Reuniões onde os “cabeceiras” ou “cabiceiras” do boi, ou seja, cantores e compositores apresentam as toadas uns aos outros para serem melhoradas antes dos ensaios gerais.

¹³⁶ Cantores e compositores responsáveis pela dinâmica da brincadeira.

Essa situação evidencia que a noção de tempo dos brincantes e da responsável são distintas, pois para aqueles o ritual de *morte do boi*¹³⁷ está ligado ao tempo do santo, ou seja, quanto mais próximo do mês de junho, ainda se está no clima simbólico da festa. Já Dona Sônia não via dessa forma, pois como ela acumula outras atividades nos meses após o término da temporada junina, a morte do boi precisa se adequar à sua agenda de compromissos.

Durante o treino foi possível também perceber que enquanto os *cabeceiras* apresentam as *toadas*¹³⁸, Dona Sônia ficava com um caderninho anotando as letras. Em alguns momentos ela tentava apressá-los a produzir, pois eles, durante o *treino*, aparentemente se dispersavam em conversas que, para ela, estavam fora do processo de criação, soando como algo sem sentido e irresponsável.

Essas situações chamaram minha atenção para as relações de poder que se estabeleciam dentro do grupo. De um lado, Dona Sônia exercendo o papel de administradora do boi, madrinha e protetora dos brincantes e seus familiares. Do outro, os brincantes, responsáveis pela vida do boi e pela manutenção do valor simbólico da brincadeira.

Esse quadro caracteriza uma relação de trocas de saberes e prestígios. Entretanto, é uma troca autorizada na medida em que os brincantes mantêm o controle sobre o aspecto lúdico da festa e Dona Sônia desempenha sua função de administradora, pois ela controla os recursos e a infra-estrutura. É possível afirmar, portanto, que se trata de uma relação conflituosa mediada por um jogo de interesses entre as partes envolvidas, possibilitando ganhos e perdas para ambos os lados.

Sem dúvidas, sob a liderança de Dona Sônia Carmela, o Boi de São João ganhou o status de um dos grupos mais tradicionais do sotaque de zabumba, sendo classificado formalmente no chamado Grupo A¹³⁹ pela Secretaria de Cultura do Estado. É um dos grupos mais requisitados para apresentações fora do período junino e também para representar a cultura popular maranhense fora do Estado.

Essa projeção do Boi de São João é atribuída à posição social de sua antiga proprietária junto aos órgãos de cultura do Estado. Descendente de uma família considerada tradicional, integrante da Comissão Maranhense de Folclore¹⁴⁰, Dona Sônia desfrutou, portanto, de

¹³⁷ Ritual que retrata de modo simbólico a morte do boi, marcando o fim da festa e a esperança de um novo recomeço.

¹³⁸ Músicas construídas em geral pelos cabeceiras que retratam fatos do cotidiano dos brincantes.

¹³⁹ A Secretaria Estadual de Cultura construiu uma classificação entre os grupos de bumba - meu - boi, definindo a forma de distribuição de recursos. A divisão se dá entre grupo A, B, C e D, sendo o critério utilizado para essa classificação seriam: a idade do grupo, a quantidade de pessoas que os acompanha e o poder de influência que alguns desses dirigentes desfrutaram junto aos órgãos de cultura independente do sotaque do grupo. Essa classificação define, também, a quantidade de apresentações que cada grupo fará, de acordo com o grau de importância que lhe é atribuído. Importa ressaltar, que esta classificação se aplica, ainda, a outras brincadeiras da cultura popular. Embora não esteja inscrita em documentos, na prática, serve como um elemento de controle para os órgãos estatais, no momento de fazer o repasse dos recursos aos responsáveis pelas brincadeiras, delineando um entrelaçamento entre os campos cultural, político e econômico numa relação de disputas, “que parece incluir clientelismo, jogos políticos, estratégias de reconhecimento” (SOUSA: 2002, p. 97)

¹⁴⁰ Órgão consultivo, composto por intelectuais ligados a distintas instituições, tanto acadêmicas quanto estatais e por representantes dos brincantes.

alguns privilégios que outros representantes de Bois de Zabumba não têm no cenário cultural de São Luis.

Para analisar essas relações de poder e conflitos sucessórios no boi de São João, utilizarei a categoria dominação que, segundo Weber (1982), é a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo ou pessoas. Significa, portanto, toda espécie de possibilidade de exercer “poder” ou “influência” sobre outras pessoas.

Neste sentido, a autoridade exercida por Dona Sônia sobre o grupo é uma dominação consentida. Há uma “vontade” de obedecer às regras impostas, para assegurar a permanência no grupo. Segundo a classificação feita por Weber (1982), há três tipos de dominação: legal, carismática e tradicional, e todo tipo de autoridade se legitima através de uma dessas dominações.

No caso específico aqui tratado, penso que ocorra a dominação tradicional, baseada na crença cotidiana dos poderes senhoriais, ou seja, os subordinados conferem legitimidade àqueles que, devido às suas posições de poder, representam a autoridade.

O tipo daquele que ordena é o senhor e os que obedecem são os súditos (...) Obedece-se à pessoa (...) por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição, cuja violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu domínio (...) (WEBER: 1982, p. 131)

Para pensar essa relação, recorri à noção de poder simbólico, apresentado por Bourdieu (2002). Segundo ele, o poder é tratado como uma construção da realidade, reafirmando os instrumentos de imposição ou legitimação da dominação. Trata-se de um poder caracterizado pela invisibilidade, que não pode ser exercido sem a colaboração dos que lhe são subordinados. Estes, por sua vez, subordinam-se a ele, porque o concebem como poder.

O poder simbólico é esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o que exercem. Poder mágico, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU: 2002, p. 7-8).

Nesse sentido, a noção de campo também é fundamental para entendermos esta relação de poder. Para Bourdieu o campo é marcado por construtos teóricos ou representações da realidade, onde forças simbólicas e relações de poder se manifestam em condições objetivas.

O poder simbólico é uma força invisível, presente em todos os recantos do campo, imperceptível para os agentes que estão submetidos a ele, sendo estes então coniventes com ele. Isso produz um campo de poder, onde acontecem todos os embates e consensos entre seus

agentes, permeado por representações simbólicas e pelas disputas entre dominante/dominado, provocando assim, a construção de estratégias que possibilitem a emancipação do grupo dominado ou a manutenção do poder pelo grupo dominante.

Esse conflito determinado no interior do campo pelas relações de força entre seus agentes produz os capitais que passam a ser utilizados hierarquicamente na definição de posições.

Assim, os campos científico, acadêmico, literário, político e, nesse caso, cultural, implicam numa forma dominante de capital, que reforça tanto os campos, como os espaços de produção de bens simbólicos. Esses espaços são permeados por relações de poder, expressas na disputa pelo domínio destes bens, como forma de manutenção de autoridade, legitimidade e prestígio.

A história dos diferentes campos revela confrontos entre indivíduos, grupos e instituições pela maior ou menor detenção do capital simbólico acumulado. Assim, conhecer a representação simbólica de um grupo social, étnico ou cultural, torna-se um meio para compreensão das relações de poder que se estabelecem em seu interior e o modo como constroem as representações de signos ou símbolos, compondo o seu imaginário social.

Essa discussão teórica referente à representação simbólica e de relação de poder fundamentará as discussões elaboradas pelos atores envolvidos naquilo que classifico como novos contornos da disputa.

≈ NOVOS CONTORNOS DA DISPUTA

A notícia da morte de Dona Sônia Carmela em 25 de novembro de 2008 foi divulgada em praticamente todos os jornais locais e mobilizou artistas, políticos, pesquisadores, brincantes de grupos de bumba-meu-boi. Ela era considerada uma das mais importantes folcloristas do Estado e muito respeitada no meio cultural da capital maranhense.

Os depoimentos de personalidades do cenário político e cultural demonstram a influência de Dona Sônia no cenário cultural local:

Luto. A brava guerreira das raízes maranhenses parte deixando a fibra como marca de seus passos nestas ladeiras da Ilha Capital. Por anos, conduziu, com disciplina e afeto, os grupos de Bumba-Boi e Tambor de Crioula de São João, herdados como missão. Para os poucos iniciados nas lides culturais, fica o exemplo de dedicação e zelo pelas verdadeiras características das mais significativas expressões da nossa cultura popular. (Trecho Jornal Diário da Manhã do dia 25 de novembro de 2008).

(...) Presto uma homenagem a tudo quanto significa Sônia na sua religiosidade, no seu sincretismo religioso, nas suas convicções, na capacidade de preservar o folclore maranhense e por tudo o quanto ela será alvo das maiores homenagens do povo, do cidadão do povo, da cidadã do povo aqui de São Luís do Maranhão. Uma notável figura humana que ficará para sempre na memória do povo e história de São Luís. (Trecho do

discurso feito por Helena Heuly - Deputada Estadual na Assembléia Legislativa dia 25 de novembro de 2008).

“Estou aqui para render homenagem à mãe da cultura maranhense” (Trecho do discurso feito por Ricardo Murad – Deputado Estadual na Assembléia Legislativa dia 25 de novembro de 2008).

“Sônia Carmela foi uma mulher que quebrou paradigmas e uma mãe para aqueles que fazem cultura no Maranhão”. (José Pereira Godão - Presidente da Companhia Barrica. Entrevista concedida ao jornal O Estado do Maranhão em 25 de novembro de 2008).

A partir desses relatos sobre a importância de Dona Sônia no cenário cultural maranhense, tomando com referência as reflexões produzidas anteriormente, procurei saber qual a repercussão de sua morte para comunidade do boi de São João.

A situação encontrada foi que, se enquanto em vida era possível identificar uma relação conflituosa no grupo entre Dona Sônia e os *brincantes*, após sua morte este conflito ganhou maiores proporções. Se, antes, o conflito era mediado pelo jogo de interesses recíprocos, agora o cenário é de uma disputa individual, envolvendo interesses da família de Dona Sônia e de alguns brincantes pelo controle da manifestação.

Para inteirar-me desse processo, retomei o contato com Francisco¹⁴¹, um dos *cabeceiras* do boi de São João e organizador do Festival de Boi de Zabumba¹⁴² e, posteriormente, com Ana Maria¹⁴³, professora de língua e literatura, mestre em Saúde e Ambiente. Ana Maria é a atual presidenta da Junta Governativa que administra o boi, escolhida para ocupar esta função por intermédio do Ministério Público que, sendo acionado pelos *brincantes*, se posicionou como mediador da disputa. Não foi possível entrevistar os familiares de Dona Sônia Carmela e nem outros brincantes envolvidos na disputa, uma lacuna que poderá ser preenchida em análises futuras.

Segundo os relatos, após completar 15 dias da morte de Dona Sônia, teve início a disputa pelo controle da Associação Folclórica de São João. Representantes da família Carmela, convocaram uma reunião com os integrantes da Associação para comunicá-los que, a partir daquele momento estariam assumindo o controle da entidade e das *brincadeiras*.

Pra começar elas nem iam nem nos assistir brincar boi, nem gostavam de bumba-boi. Elas diziam que não entendiam o que a irmã delas fazia metida em diabo de boi. Tão de repente com o falecimento, elas che-

¹⁴¹ Nome fictício.

¹⁴² Evento anual que reúne todos os grupos de boi de zabumba e acontece no segundo sábado do mês de julho no bairro do Monte Castelo.

¹⁴³ Nome fictício.

gam trazendo uma pessoa para tomar de conta da brincadeira, sem nos consultar, nada. Então simplesmente não aceitamos. Teve os 15 dias depois do falecimento dela, dona Martinha, irmã dela, que era secretária e a Dona Gorete aparecem lá dizendo que Dona Sônia tinha deixado uma batata quente para elas, mais elas iam segurar, mas do jeito delas não queriam opinião de ninguém. Quer dizer que nós brincante de 30, 40 anos não podia dar nenhum palpite de nada, nós achamos que elas, do jeito se propôs, tava tratando a gente como um bando de escravo que estava ali à disposição dela. (Francisco Martins, entrevistado em 15/08/2009).

A primeira conversa entre a família e os brincantes, além de demarcar o início da disputa pela liderança do grupo, possibilitou, também, que os brincantes tivessem acesso a informações referentes à Associação Folclórica de São João, até então restritas a Dona Sônia. De posse das novas informações, os brincantes passaram a questionar a maneira como a família Carmela reivindicava o boi com todos os elementos simbólicos que este agrega, como indumentárias, barracão, associação, dentre outros. Para tanto, utilizaram o argumento da ausência deles nas atividades do boi e a forma com estavam sendo tratados.

Aí eu perguntei se ela sabia que aquilo era entidade, ela disse que não, sei que ela sabia, aí eu puxei o estatuto. E disse a senhora é secretária, a senhora não tem poder para dirigir a brincadeira, a senhora só tem poder de dirigir uma reunião em falta do presidente, mas se o presidente já faleceu temos que partir para uma eleição. Elas vieram com dois advogados, elas pensaram que tava tratando só com gente que não entendia de nada. Aí fomos em cima, fomo em baixo. Elas foram embora e disseram que iam pensar. Depois pediram uma reunião só com os cabiceiras, aí grupo decidiu que não ia, não aceitamos, nós dissemos. Queria uma reunião igual Dona Sônia Carmela fazia no barracão e com todo mundo. (Francisco Martins, entrevistado em 15/08/2009).

O boi de São João, juntamente com o Tambor de Crioula Amor de São Benedito fazem parte da Associação Folclórica de São João. Cabe ressaltar que embora identifiquemos nas falas dos informantes muitas referências ao boi de zabumba, o alvo das disputas é a Associação.

A festa do bumba-meu-boi é considerada uma das mais importantes manifestações da cultura popular, especialmente, no mês de junho, quando a Ilha de São Luís se transforma em um centro dinâmico de exposição cultural, marcado pela diversidade de manifestações envolvendo dança, música, ritmos e cores, numa simbologia representada também por disputas políticas entre grupos sociais diversos. (SILVA: 2007, p. 183).

Sem dúvidas, o bumba meu boi, com toda a sua variedade de sotaques identificada nas diversas regiões geográficas do Maranhão, é o principal representante da cultura popular. Entretanto, é através das associações que os líderes recebem os recursos financeiros do Estado para dinamizar as *brincadeiras*, por isso elas se tornam elementos de disputas, pois o seu controle permite não só administrar o grupo, mas também angariar prestígio social e político no cenário cultural do estado.

A organização dos grupos em associações ganhou mais força e visibilidade em meados de 1994 no governo Roseana Sarney e na gestão do então Secretário de Cultura Luís Bulcão. Esta prática, no decorrer dos anos levou à substituição da figura do *amo do boi*¹⁴⁴ pela figura do administrador ou *dono do boi* e com isso, tornou-se comum as associações não realizarem eleições para compor as diretorias, conforme exige os estatutos.

Na maioria delas, o dono ou administrador da *brincadeira* solicita às pessoas de sua confiança, amigos ou parentes assinarem a ata de eleição dos cargos, a exemplo da Associação Folclórica de São João que tinha a irmã de Dona Sônia, como primeira secretaria e sua governanta como tesoureira. Poucos brincantes tinham os nomes na lista de diretores, apenas aqueles mais ligados a ela. Esse é um mecanismo utilizado para que apenas o administrador ou *dono do boi* controlem os recursos repassados pelo Estado.

Eu sabia que tinha associação, eu sabia que todos tinham que ter associação, isso vem desde o governo e Bulcão. Tinham pessoas do grupo que não saiam disso, alguns tinham o nome lá mais não sabiam para que. (...) Nós era simplesmente brincante, só ela sabia do recurso do grupo. Necessidade nos tinha de saber, mais era ela quem comandava(..). (Francisco Martins, entrevistado em 15/08/2009).

A associação tem um estatuto, a direção era formada por Terezinha, não tinha vice. Tinha uma vacância nesse cargo; a primeira secretaria era dona Atoninha, irmã dela. A diretoria era formada por pessoas da casa dela, cozinheira, governanta. Algumas pessoas do conselho fiscal eram do grupo, mais com grau de escolaridade muito baixo, mais segundo eles, nunca houve questões formais. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Outro aspecto a ser observado são os argumentos que deflagram a disputa. De um lado a família comunica aos brincantes que tomará a frente da brincadeira, pois Dona Sônia “*tinha deixado uma batata quente pra elas, mais elas iam segurar*” e por outro, os brincantes evocam seu tempo de vivência no grupo “*(...) Quer dizer que nós brincante de 30, 40 anos (...)*” e a maneira como a família se dirige a eles para reivindicar “*elas nem iam, nem nos assistir brincar boi, nem gostavam de bumba-boi. Elas diziam que não entendiam o que a irmã dela fazia*

¹⁴⁴ É o comandante da festa, personificando o dono da fazenda, o latifundiário, o “coronel”. Usa o traje mais rico e com um apito dirige o espetáculo. Muitas vezes acumula as funções de cantor.

metida em diabo de boi”, “(...) do jeito se propôs tava tratando agente como um bando de escravo que estava ali à disposição dela.”, (...) Elas vieram com dois advogados elas pensaram que tava tratando só com gente que não entendia de nada (...)

O que está em jogo neste caso são os discursos pelas representações legítimas com relação à reivindicação do boi e os elementos que ele agrega. A família reivindica algo que acredita ser seu por herança “quando fomos na casa de dona Martinha Carmelo¹⁴⁵ buscar o boi ela disse que não ia abrir mão de nada que foi da minha irmã”, uma vez que durante 33 anos dona Sônia esteve à frente do grupo. Já os brincantes acreditam que o “boi é de quem brinca”, “o boi é da comunidade São João”.

Deflagrado o conflito, as conversas entre família e brincantes se tornaram cada vez mais complicadas e o diálogo ficou marcado por trocas de acusações, tendo em vista que os interesses eram divergentes.

Eu não participei das duas primeiras reuniões com a família de Sônia Carmelo, eu ainda participei da missa de quinze dias, de um mês. (...) não acompanhei as duas reuniões. O que eu soube por meio dos brincantes, foi que o clima foi muito pesado, com troca de acusação. Como fui para interior, mais o que eu soube pelos brincantes e pela irmã de dona Sônia Carmelo, foi teve trocas de acusações e que saíram até palavras não muito cordiais. (Ana Maria, entrevistada em 20/08/2009).

Esgotada as possibilidades de diálogo, os brincantes passaram a se organizar para reivindicar a posse do boi na justiça. Os *cabeceiras* do boi entregaram os documentos da associação para a procuradora Sandra Elouf, titular da Promotoria Especializada em Fundações e Entidades de Interesse Social que fez a leitura do material e os instruiu a formular um documento, explicitando os motivos do grupo para permanecer como liderança da manifestação.

Segundo Ana Maria, o documento elaborado apresentou como argumentos principais os anos de existência do boi e sua identificação com a comunidade São João, pois a manifestação representa um patrimônio imaterial que não pode ser configurado como uma herança de família.

A Audiência Pública foi realizada no barracão¹⁴⁶ em fevereiro de 2009, com a presença das partes interessadas, a família de Sônia Carmelo, representada pela irmã e sobrinha, Dona Martinha Carmelo e Gorete Carmelo¹⁴⁷, respectivamente, os brincantes e moradores da comunidade São João, o então Secretário Estadual de Cultura Joãozinho Ribeiro e a promotora Sandra Elouf, representante do Ministério Público.

¹⁴⁵ Nome fictício.

¹⁴⁶ Local onde ocorre a organização dos preparativos para as apresentações dos grupos, ensaios, ladainhas, confecção das roupas.

¹⁴⁷ Nome fictício.

Na audiência foi deliberada a criação de uma junta governativa, formada por três brincantes, pelo período de três meses, que coordenaria as atividades do grupo para o período junino, já que o impasse envolvendo as partes ainda não chegara a nenhuma definição.

Nessa audiência foi decidido que seria montada uma junta para organizar algumas coisas no boi, seu Betinho foi eleito junto com outras pessoas, mais eles não conseguiram dar algumas respostas, mas eles não conseguiram prestar conta. Não prestar contas de dinheiro por que não herdamos valores, mas contas das atribuições que eles ficaram responsáveis por desempenhar. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Elegemos uma pessoa do grupo que não respeita os demais brincantes só fazia as coisas do jeito dele, a gente convocava reunião ele ia por trás e desmarcava sem comunicar. (Francisco Martins entrevistado em 15/08/2009).

No entanto, os relatos demonstram que a atuação da primeira junta não foi satisfatória e após o período estabelecido para desempenho de suas funções o grupo reuniu-se e elegeu outra junta: “Ai decidiu-se formar outra junta mais dessa vez foram os associados que votaram e escolheram meu nome para presidência, a Dadá, bordadeira e Dona Fátima comerciante do bairro” (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Eleita para um mandato de 180 dias, a nova junta foi estabelecida, a exemplo da primeira, com o objetivo de organizar o grupo para o período junino. Segundo a presidente, além de “botar o boi na rua” outra função da junta seria resgatar o *boi de promessa*¹⁴⁸ e a memória de Seu Maurício que, de acordo com seu relato, foi apagada nos últimos tempos e substituída pela imagem de Dona Sônia.

Função da junta era botar o boi na rua no São João e resgatar o boi da promessa de Maurício a maioria dos brincantes assim como eu estão lá por uma promessa e responder pelas brincadas no do São João. (...) nos últimos tempos, a gente via que já tinha se apagando a memória de Maurício e atualmente já chamava o boi de São João e boi de Sônia Carmelo. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Para “botar o boi na rua” o grupo teve que “partir do zero” e confeccionar as indumentárias e outros utensílios, pois a família de Dona Sônia tinha solicitado algumas peças para ornamentar a igreja no dia da missa de 7º dia e não devolveu.

Para contornar a situação, a junta propôs a realização de uma oficina de bordado e confecção de indumentárias e abriu inscrições para os moradores da comunidade. A maioria

¹⁴⁸ No Maranhão são comuns as brincadeiras de boi ser organizados como pagamento de promessas.

dos inscritos foram crianças e adolescentes da comunidade que ocuparam o *barracão* durante vários dias para a atividade. Como o grupo não tinha recurso disponível para comprar o material necessário, o dinheiro foi emprestado pela Liga de Bumba-meu-boi de São Luís¹⁴⁹ e por Seu Francisco. “Aí sentimos a necessidade de botar o boi na rua e tivemos que fazer uma oficina de bordado com a meninada, emprestei um dinheiro pro grupo a gente conseguiu fazer mais trinta e poucas indumentárias”. (Francisco Martins entrevistado em 15/08/2009)

Estratégia foi trabalhar com os adolescentes, o que já faço com os meninos na escola do bairro. Como temos duas bordadeiras, fizemos uma oficina com empréstimo de R\$ 1.500 reais e compramos os materiais e fizemos uma oficina com as crianças e adolescentes, na verdade muita criança. A liga emprestou dois cheques R\$ 2.500, o boi pertence a liga, eles emprestaram dois cheques. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

A idéia surtiu efeito e a junta conseguiu cumprir o objetivo de “botar o boi na rua”, mesmo contrariando as apostas de alguns brincantes, que não acreditavam na ideia das oficinas e também passar pelo desafio de após 33 anos sob o comando de Dona Sônia: “*saímos com um brilho e não deixamos a desejar*”. Outro aspecto destacado foi a baixa repercussão do boi na mídia. No tempo de Dona Sônia, os acontecimentos que envolviam a *brincadeira* eram marcados pela presença de figuras ilustres do cenário político, acadêmico, cultural e econômico de São Luís e de outros Estados, que geralmente eram escolhidos para serem *madrinhas e padrinhos do boi*, sem falar nos holofotes da mídia sempre presentes.

Saímos com um brilho, não deixamos a desejar para nenhum dos outros anos. Claro que não foi a mesma coisa, com a mesma influencia de dona Sônia Carmelo, nem as doações, nos nunca tivemos doações de políticos como acontecia antes. A única doação que tivemos foi de pessoas da comunidade que ajudavam doando o lanche para as oficinas. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Desvincular o boi da imagem de Dona Sônia é apenas um dos desafios que o grupo irá enfrentar, pois, além disso, eles terão que lutar pela posse do grupo contra a família dela e ainda precisam administrar o jogo de interesses internos que envolvem brincantes versus brincantes.

A morte de Dona Sônia não marca apenas o início da disputa entre a família e os brincantes, é o marco também da disputa envolvendo os *cabeceiras* do boi pela liderança.

O grupo tem quatro *cabeceiras*, Seu Francisco Martins, Seu Augusto, Seu José Ribamar e Seu Ângelo e destes, dois já declararam interesse aberto pela disputa da presidência da Associação Folclórica São João.

¹⁴⁹ Liga de Bumba-boi de São Luís, entidade que tem como objetivo cuidar dos interesses dos grupos folclóricos. A entidade foi idealizada pelo deputado Ricardo Murad (PMDB).

O mandato da junta governativa acaba no início do mês de outubro e as articulações para montagem das chapas é grande, dividindo o grupo em dois pólos de disputa, não apenas pelos cargos que estão em jogo, mas também pelo monopólio da legitimação do discurso.

De um lado, Seu Francisco Martins, que apesar de não morar no São João e sim no bairro da Liberdade, é brincante do boi há pelo menos trinta anos. Por não ter muitos *parentes* que *brincam* no boi ele se aliou a seu José Ribamar, cuja família é numerosa e praticamente todos brincam no boi. Na chapa composta por seu Francisco Martins ele é indicado para ocupar o cargo de tesoureiro.

Como é o organizador do Festival de Boi de Zabumba, representante de associação comunitária e ligado aos Conselhos Culturais¹⁵⁰, Seu Francisco goza de influência e prestígio junto a alguns órgãos do Estado e aciona estas posições para alegar experiência à frente de organizações comunitárias acionando, ainda, seu tempo de mais de 30 anos *brincando* no boi, para justificar seu nome como candidato. A vontade de contribuir para o crescimento da manifestação é outro artifício utilizado por ele. Em seus relatos, é possível perceber, também, a preocupação dele em tentar articular uma chapa de consenso para evitar as disputas.

Primeiro ia ter uma chapa com a união dos brincantes para todos participar. De frente um cabeceira que seria escolhido para ser o presidente, mas aí teve uma desavença, a família do Augusto não aceitava que ele fosse vice e a outra parte não aceita que ele seja o presidente, bem como José Ribamar, Ângelo e o pessoal do interior não aceita ele de jeito nenhum. Aí eu entrei com uma solução para ver se gente resolvia o problema, eu propus pra gente compor a chapa eu presidente, ele vice, tesoureiro e diretor de eventos, ele que ia mandar no boi. Aí ele disse que ia fazer a chapa dele e decidimos parar com o problema da eleição e formar junta para tentar entrar em consenso pra não haver racha. (Francisco Martins entrevistado em 15/08/2009).

Outro discurso em jogo na disputa pela liderança do grupo é o de Seu Augusto. Como não tive a oportunidade e entrevistá-lo para composição deste trabalho, as referências que aqui utilizarei para analisar seu discurso estão baseadas em entrevista realizada em 2005.

Seu Augusto é um dos brincantes mais antigos do boi de São João. Ele morou e *brincou boi* com Seu Maurício. Com a morte deste, permanece morando em sua casa juntamente com Dona Zélia, esposa de Seu Maurício até que esta também morre. Ele relata que Maurício não tinha filhos para reivindicar herança, por isso como já morava com o casal há muito tempo, ficou na casa após morte dos dois. Outro relato feito por ele é que, antes morrer, Seu Maurício teria passado a responsabilidade de cuidar do boi para ele e Seu Antonio.

¹⁵⁰ É um órgão consultivo que tem como competência velar pelo bom funcionamento das atividades culturais. Em São Luis cada bairro tem um.

Eu morava na casa de Maurício junto com ele e a mulher dele. Eu que ajudava ele no boi, tudo que ele ia fazer ele me chamava. Quando ele caiu doente eu que cuidei, aí ele piorou e mandou chamar o Seu Álvaro que era brincante antigo também, aí ele disse pra nós dois tomar de conta do boi. Chamou o Alvaro porque ele sabia ler e escrever e eu como sabia de tudo do boi, onde ele guardava tudo, como tocar a brincadeira, aí ele disse que o Álvaro ia ficar responsável por assinar os papel lá na federação, que ficava lá na casa de Leonardo na Liberdade e eu ia tocar a brincadeira. (Augusto Alves, entrevistado em 20/05/2005).

Embora Seu Augusto fale que Seu Maurício tenha manifestado o desejo de que ele também ficasse à frente do grupo, o documento no qual a esposa de Seu Maurício transfere a responsabilidade sobre o boi consta apenas o nome de Seu Antonio.

Eu, Zélia Araujo, declaro que os materiais do barracão pertencentes ao Santo e Glorioso São João são entregues para Álvaro Sodré tomar de conta enquanto vida tiver e assim quiser doado por Maurício. (Trecho do documento em que a esposa de Seu Maurício passa o boi para Seu Antonio).

Interessante observar que o trecho do documento apresenta o “Glorioso São João” como o dono do boi, é a ele que o boi “*pertence*”, a Seu Antonio é apenas passada a responsabilidade de “*tomar de conta enquanto vida tiver e assim quiser*”. Essa situação lembra a relação entre e nego Chico¹⁵¹ e o amo do boi, aquele tem a função *tomar de conta do boi* como se fosse dele, mas o dono é o amo.

Segundo Seu Augusto, ele e Seu Antonio botaram o boi na rua pelo período de mais ou menos cinco após a morte de Seu Maurício, foi então que ocorreu um desentendimento envolvendo Seu Antonio e outro brincante do grupo e aquele, com medo de sofrer algum tipo de represália por parte do adversário ofereceu o boi para Dona Sônia cuidar. Segundo Seu Augusto, porém, ele não soube dessa intenção de Seu Antonio e só tomou conhecimento quando o fato já havia acontecido. “Ele se apavorou porque teve um desentendimento com um brincante, aí ficou com medo e chamou Sônia e entregou o boi pra ela sem eu saber, aí ela foi na federação e colocou o nome dela” (Augusto Alves, entrevistado em 20/05/2005).

As pessoas do boi contam que Seu Antonio teve uma discussão com Chicão. Isso é acontece, são vários cabeceiras e os desentendimentos são normais e seu Antonio faz um documento passando um documento pra Sônia (...). Vi documentos na casa de Sônia, Antonio passando o boi para Sônia. Na verdade acredito que não seja doação e sim tomar conta. (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

¹⁵¹ É o agregado da fazenda acusado de roubar e tirar a língua para matar o desejo de sua mulher grávida.

Quando Dona Sônia passou a comandar *do boi*, exigiu que Seu Augusto e sua família desocupassem a casa que era de Seu Maurício, para que a mesma fosse utilizada para guardar as indumentárias e utensílios do boi. Seu Augusto relatou que não tinha pra onde ir e por isso disse que só sairia da casa se Dona Sônia comprasse outra pra ele.

Eu disse pra ela que morava lá, fazia muito tempo. Seu Maurício não tinha filhos e que não ia sair de lá pra morar debaixo da ponte. Se ela quisesse a casa tinha que dar uma pra mim morar mais meus filhos. Ai ela comprou essa, uma casa aqui na Rachid Abdalla e eu vim pra cá (Augusto Alves, entrevistado em 20/05/2005).

Seu Maurício e Dona Zélia deixaram duas propriedades no bairro São João, localizadas uma em frente à outra. Uma funcionava como residência para o casal e atualmente serve para guardar os utensílios do boi. A casa ganhou o nome de Vila São João e passou por uma reforma pelos idos de 1996 durante a administração de Roseana Sarney e Luís Bulcão. A outra propriedade é utilizada como *barracão* desde os tempos de Seu Maurício.

Os argumentos *“morei na casa de Seu Maurício”, “acompanhava ele em tudo”, “cuidei dele quando ele caiu doente”, “sabia de tudo do boi”* são alguns dos elementos utilizados por Seu Augusto para demarcar sua posição dentro do campo de disputas. Ao evocar sua relação de proximidade com Seu Maurício, ele reivindica o reconhecimento pelos anos de dedicação ao grupo e justifica sua posição com a composição de uma chapa de oposição contra a chapa encabeçada por Seu Francisco Martins.

Cabe ressaltar que nos novos palcos da disputa, tanto a família de Seu Augusto como a de Seu José Ribamar, compõem os núcleos familiares mais numerosos de integrantes do boi, por isso Seu Francisco e Ana Maria demonstram preocupação com os rumos da disputa entre as duas chapas.

Chapa única não vai ter, o boi só tem um cargo para presidente e os dois querem o cargo e não entram em acordo. O ideal é chapa única mais ambos querem. Acredito que ainda vamos ter alguns dissabores por conta disso (Ana Maria entrevistada em 20/08/2009).

Pode ter as duas chapas, mas o melhor mesmo é só uma chapa, porque duas divide o grupo. Por isso estou relutando, eu falei pra ele ser o vice, o diretor de eventos e o tesoureiro, mas ainda não houve acordo (Francisco Martins entrevistado em 15/08/2009).

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

A disputa em torno do boi de zabumba de São João apresenta diferentes formações discursivas e atos, envolvendo diferentes personagens na busca por legitimidade que lhes garanta a liderança do grupo. Cada discurso formulado é elaborado dentro de um contexto

em que o interessado precisa acionar os elementos que julga importantes para reforçar sua superioridade na disputa pelo posto de *dono do boi*.

Para a família de Dona Sônia o boi é “*uma batata quente*”, mas ela afirma “*não abrir mão de nada que foi de minha irmã*”. Nesse caso, o discurso é marcado pela relação de posse, pois o que está em jogo são os bens materiais que a entrevistada reivindica como seu.

No caso dos *brincantes*, a disputa não se esgota na materialidade. É necessário analisar essa reação do ponto de vista da representação simbólica da brincadeira, já que o argumento acionado é a proximidade ou pertencimento à comunidade “*boi é de quem brinca*”, “*Quer dizer que nós brincantes de 30, 40 anos (...)*”.

Os discursos utilizados pelos envolvidos na disputa nos ajudam a compreender que os conflitos que permeiam o boi são configurados a partir de uma natureza da interação entre as práticas sociais distribuídas em um espaço social interconectado, estas produzidas por um agente social sobre as condições de práticas de outros agentes. O boi, nesse contexto, funciona como um campo específico de construção e manifestação de conflitos. Os campos, lugares percorridos pelo boi, são constituídos de forças relativas, espaços de conflitos pela posse das espécies de poder, mostrando que “os campos não são constituídos, conseqüentemente, por lugares vazios, pois há neles ação e história produzidas pela ação coletiva: sendo construídas pelos próprios atores nas condições históricas dadas, as próprias divisões dos campos podem mudar, fugindo de um determinismo rígido do estruturalismo convencional” (ACSELRAD: 2004, p. 19).

O grande desafio dessa pesquisa está em analisar os espaços simbólicos, investigá-los, já que se sabe que neles os conflitos se desenvolvem, estabelecendo ainda, a dinâmica entre a esfera simbólica e a configuração do campo de forças, discutindo o papel do Estado, o discurso dos atores sociais envolvidos pelo boi e o discurso científico elaborado aqui.

Aqui ressalto as limitações dessa análise, que é complexa, na medida em que se propõe a compreender discursos e práticas de agentes sociais em conflito. Tenho consciência de que o resultado desse estudo culmina numa construção científica que deve ser reelaborada mais detidamente, já que não existe pesquisa acabada e o tempo de execução foi bastante escasso. Perceber o significado dos antagonismos entre *brincantes* e pretensos *donos de boi*, nessa primeira etapa de investigação, corresponde, nesse sentido, ao seguinte primado: “o ato de conhecer dá-se contra o conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização” (BACHELARD: 1996, p. 21).

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSELRAD, H. **Conflitos Ambientais – a atualidade do objeto. Apresentação.** In: Henri Acelrad. (Org.). *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, v. , p. 7-20.
- BACHELARD, Gaston. **Formação do Espírito Científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento.Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.**Tradução Fernando Tomaz, 5ª ed, Rio de Janeiro; Bertand Brasil,2002.
- FERREIRA, Carla Georgea Silva. **Bumba Meu Quilombo: o festival de boi de zabumba em São Luis.** Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais, UFMA, São Luís 2006.
- WEBER, Max. *Sociologia Org.* Gabriel Cohn. 2 Edição, São Paulo: Ática,1982, Coleção Grandes Cientistas.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Ritmo da Identidade: mestiçagens e sincretismos na cultura do Maranhão.** São Luis, MA, SEIR/FAPEMA/EDUFMA. 2007
- SOUSA, Arinaldo Martins de. **Dando nome aos bois:** a identidade como artefato. UFMA. São Luis 2002 (Monografia de conclusão curso de Ciências Sociais).

» ENTREVISTAS

Entrevista Sônia Carmela realizada em 10/03/2005.

Entrevista Augusto Alves realizada em 20/05/2005.

Entrevista Francisco Martins realizada em 15/08/2009.

Entrevista Ana Maria realizada em 20/08/2009.

MÚLTIPLAS IDENTIDADES DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

Valderiza Barros¹⁵²

≈ INTRODUÇÃO

Este artigo surgiu da junção de várias experiências pessoais e, posteriormente profissionais em relação ao que se convencionou chamar aqui, inicialmente de forma genérica, como *quebradeiras de coco babaçu*. De forma genérica porque se trata de uma categoria muito ampla, que se não for bem delineada corre-se o risco de reificá-la. Afinal, se formos tomar a atividade econômica em si, teremos situações de pessoas que quebram coco e não necessariamente se autodefinem como quebradeiras e outras, que, apesar de hoje se encontrarem mais no plano político organizativo e ter pouco tempo de dedicar-se à atividade em si, se autodefinem como *quebradeiras de coco babaçu*. Então, a primeira questão que preciso considerar é o caráter de construção dessa categoria, como ela ganha, a partir de 1990, uma conotação política, relacionada não somente a uma atividade econômica e sim a um contexto de lutas e mobilizações, inclusive com o acionamento de uma identidade própria.

O grupo social que estou estudando e que estive envolvida profissionalmente não é tão distante do meu cotidiano tendo em vista que nasci em Capinzal do Norte, depois passei a morar em Pedro do Rosário. Nesse último município vivi e estudei até o ensino fundamental. Exerci juntamente com minha família atividades relacionadas à agricultura, inclusive quebrando coco e participando de algumas fases do ciclo agrícola tais como *panha do arroz; plantação de milho e pilação do arroz e outras*. Minha família possui o perfil do que os autores denominam como família camponesa (NETO:2006) já que plantávamos e colhíamos visando, inicialmente a nossa própria reprodução. Eu e meus sete irmãos nos dividíamos nessas atividades.

Conforme nos coloca Weber (1993) a posição do pesquisador tem relação com a escolha do objeto de estudo. Nesse sentido, atribuo o interesse atual pelo tema relacionado à identidade das *quebradeiras de coco babaçu*, a minha própria trajetória de vida.

Uma das experiências que mais contribuiu para a fundamentação do trabalho foi o conhecimento adquirido na especialização já citada, mais especificamente nas disciplinas: Comunidades tradicionais, ministrada pelo antropólogo Alfredo Wagner, em que tive os primeiros contatos com a temática da discussão sobre “identidade”; depois, a disciplinas Teoria Antropológica I e II ministradas pelas professoras Cynthia Carvalho Martins e Arydimar Vasconcelos Gaioso e pelo professor Aniceto Cantanhede Filho, em que travamos debates sobre a questão da etnia, raça e pesquisa de campo.

¹⁵² Pedagoga (UFMA); Especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”. Orientação: Cynthia Carvalho Martins.

Meu interesse de pesquisa, inicialmente vinculava-se mais diretamente a atividade de pedagoga, pois conclui em junho de 2005, o curso de pedagogia com a monografia “*Um estudo sobre as quebradeiras de coco babaçu no livro didático terra das palmeiras*”. E, após o ingresso na especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão”, passei a entrar em contato com uma bibliografia própria da sociologia e da antropologia e, conseqüentemente, aumentar meu interesse sobre o tema identidade.

Para realizar esse trabalho aproveitei a minha experiência acumulada seja como pesquisadora, no período que realizei trabalho de campo para a minha monografia, já citada, seja na atividade de secretária do MIQCB. Destaco que na posição de secretária aprofundi relações com as lideranças, em conversas informais e no próprio exercício da profissão. Mesmo com pouco material de pesquisa recolhido nesse período da especialização, as relações sociais que estabeleci foram de fundamental importância para a realização desse artigo. Recorri para produzir esse trabalho a relatórios e publicações de organizações não-governamentais, artigos de jornais, entrevistas e trabalhos acadêmicos. Além disso, realizei entrevistas com as quebradeiras de coco durante o VI *Encontrão*. *Encontrão* é o nome dado pelas quebradeiras aos encontros realizados de quatro em quatro anos, que reúnem em média 300 representantes das denominadas regionais desse movimento. Nessa ocasião há a eleição da nova diretoria, o debate sobre os problemas que afetam esse segmento e o planejamento para os próximos anos¹⁵³.

Senti algumas dificuldades em realizar trabalho de campo durante um encontro de decisões políticas. Primeiro em função do clima de apreensão em relação às decisões, incluindo as da nova diretoria. As lideranças estavam muito ocupadas, haveria eleição, além disso, estava em pauta a criação de uma cooperativa das quebradeiras de coco, o que implicou limites para a realização das entrevistas. Considerando o respeito que deveria ter pelo tempo de atividade no *Encontrão* aproveitei os intervalos do lanche, momentos de pequenas pausas nos trabalhos.

Aqui vale lembrar que, conforme Bourdieu, as entrevistas possuem um caráter impositivo já que são questões de interesse, pelo menos inicialmente, dos pesquisadores (BOURDIEU: 1998, p.693-713). Perguntava-me em que medida estava também exercitando essa “autoridade” e em função disso, tive muito cuidado em não “roubar o tempo do encontro”. Esse foi um limite para minha pesquisa já que as entrevistas não foram muito longas e se deram nesse contexto de definições de questões importantes para essas lideranças.

Havia um clima de bastante agitação, para muitas mulheres era a primeira vez que vinham para o encontro, algumas haviam sido eleitas para compor a diretoria do MIQCB nas regionais. Falava-se do “encontro da renovação”, ou seja, muitas quebradeiras novas na direção do MIQCB.

¹⁵³ O 1º encontro, realizado em São Luis entre 24 e 26 de setembro de 1991, reuniu 250 mulheres quebradeiras de coco do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, sendo promovido pelo Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural(MA), Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, Associação das Áreas em Assentamento do Estado de Maranhão, Centro de Educação Popular Esperantina(PI), Comissão pastoral da Terra(TO), Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Tocantins (Relatório I MIQCB: ano1991).

A maioria das entrevistas foi concedida nos corredores do hotel onde as mulheres estavam hospedadas. Entrevistei dona Maria de Jesus Bringelo, dona Nice Machado Aires, e dona Querobina da Silva Neta, quebradeiras de coco que estão na direção do MIQCB há bastante tempo. As entrevistas se deram em meio a outros compromisso dessas lideranças, com jornalistas, entrevistas em rádios e TVs, além de outros pesquisadores que lá estavam e aproveitavam o momento para realizarem suas observações de pesquisa. Para fazer as entrevistas contei com os instrumentos e com a rede de relações sociais do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)

Após o trabalho de campo, realizado no *Encontrão* passei a dedicar um tempo para ler referências bibliográficas sobre o tema, jornais, revistas, relatórios e ver sites sobre as *quebradeiras de coco babaçu*. Com relação aos sites percebi que ainda há poucas informações disponíveis sobre essas mulheres.

A pesquisa analisa alguns aspectos da construção da identidade de *quebradeiras de coco babaçu* a partir de uma relativização da origem como definindo identidades ou dos critérios meramente geográficos. Ao contrário, a experiência que envolve o acionamento da identidade de *quebradeiras de coco babaçu* está centrada no critério organizativo, prático e social e na autodenominação (BARTH: 2000). É a partir de 1990 que esse segmento social passa a se mobilizar e se autodefinir em contraposição as formas de classificação impostas.

Trabalho ainda a situação referente ao que denomino como múltiplas identidades, no sentido de demonstrar as autodenominações diferenciadas, dependendo do contexto. Enfatizo os pertencimentos construídos por processos de mobilização em detrimento ao que poderia denominar como “pertencimentos externos”. Trabalho em que contextos essas múltiplas identidade são acionadas.

Entrevistei para esse artigo as *quebradeiras de coco* que se constituem em lideranças no estado do Maranhão, mais precisamente das regiões conhecidas como Médio Mearim, Baixada e Imperatriz. Entrevistei ainda uma quebradeira de coco índia da região de Imperatriz que se autodefine como *quebradeira de coco babaçu* e também como *índia*. Essa entrevista, que foi perdida por problemas técnicos.

O trabalho está subdividido em três momentos. Inicialmente farei uma abordagem do MIQCB e em que medida a organização das mulheres nesse movimento contribui para o acionamento de uma identidade específica, vinculada ao processo de mobilização. Ainda nesse capítulo falo o que é esse movimento e explico quem são, onde vivem, como se organizaram e quais as principais reivindicações das quebradeira de coco babaçu.

No capítulo dois, descrevo sobre a construção da identidade da *quebradeira de coco babaçu* procurando ver qual a relação entre a construção da identidade de quebradeira e os processos de reivindicação. Analiso ainda os critérios de definição dessa identidade, demonstrando ser o critério político organizativo que define a identidade desse segmento social. Analiso também alguns aspectos relacionados à identidade dessas mulheres.

No último capítulo faço uma reflexão sobre o que denomino múltiplas identidades, ou seja, como, em algumas situações a mesma agente social pode acionar identidades diferencia-

das, a exemplo, de *quebradeira de coco babaçu* e *quilombola*? Em que contexto essas múltiplas identidades são acionadas?

≈ O MOVIMENTO INTERESTADUAL DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

De acordo com o relatório do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (EIQCB), Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) é um movimento organizado que articula mulheres das regiões Norte e Nordeste do Brasil. Essa articulação possui a finalidade de apoiá-las nas suas mobilizações e articulações políticas.

O que marca o início da construção do MIQCB é o I Encontro, em São Luís, de lideranças quebradeiras de coco e movimentos sociais dos quatro estados que hoje compõem esse movimento, a saber, Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. Nesse evento que recebeu a denominação de *Encontrão* decidiu-se por constituir o MIQCB, que nasceu da luta dessas mulheres por paz e justiça no campo, pela defesa das palmeiras e do meio ambiente (CORDEIRO: 2008) e pela reforma agrária, assim como pelo reforço à identidade e igualdade de direitos entre mulheres e homens. Sua especificidade é dar voz às mulheres que sustentam suas famílias através da utilização racional de coco babaçu. (MIQCB, I Encontro 1991.)

A organização dessas *quebradeiras de coco babaçu* em um movimento surge a partir do desenvolvimento de uma consciência coletiva, da necessidade em construir um movimento que encampasse as bandeiras de luta e discutisse os problemas que eram comuns às mulheres extrativistas.

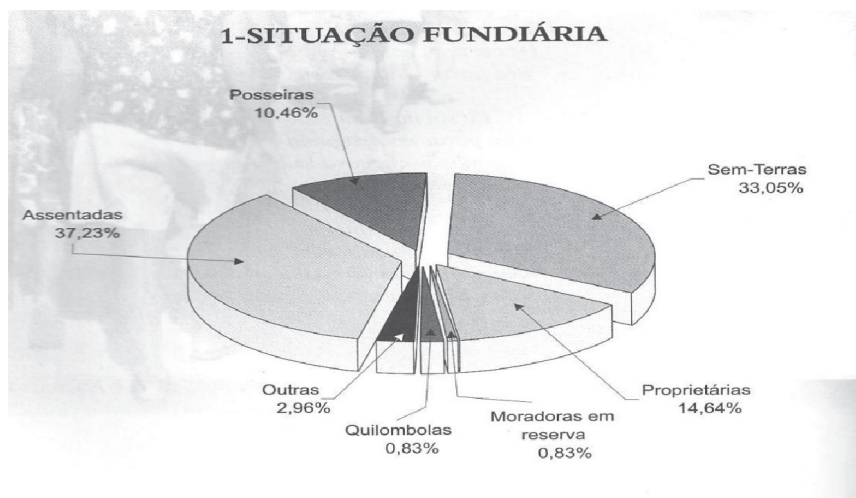
O MIQCB articula seis (06) regiões: Médio Mearim, Baixada, Tocantina (Imperatriz e municípios vizinhos), no estado do Maranhão; Bico do Papagaio, no estado do Tocantins; Palestina, no estado do Pará; Esperantina, no estado do Piauí. (BARROS: 2005 p. 21)

Cada denominada *regional* prioriza as temáticas e formas de atuação e mobilização que lhe foram peculiares e é nesse espaço que o movimento alcança um maior número de mulheres e torna visíveis as suas políticas. Essa divisão não segue uma ordem geográfica oficial à exemplo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A definição de regional segue uma lógica que vai além do território geográfico propriamente dito.

As *quebradeiras de coco babaçu*, constituem um grupo de mulheres dos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará que integram diferentes formas organizativas. Estima-se em 300 mil o número de mulheres envolvidas no extrativismo do babaçu nos estados acima citados. O termo *quebradeira de coco babaçu* embora seja relacionado a uma atividade econômica se constitui em uma forma de autodefinição que congrega as *quebradeiras de coco* em processos de mobilização nos estados acima citados. Essas mulheres ocupam várias posições sociais, são trabalhadoras rurais, extrativistas do babaçu, esposas, mães, com dupla ou até tripla jornada de trabalho.

Segundo relatório do V Encontro realizado nos dias 8 a 10 dezembro de 2004, em São Luís, Maranhão a situação fundiária das participantes do encontro é a seguinte: posseiras

10,46% , assentadas 37,23%, proprietárias 14,64%, moradoras em reservas 0,83%, quilombolas 0,83%, sem terras 33,05%, outras 2,96%. Pelo relatório pode-se ter uma idéia da situação fundiária das denominadas lideranças e perceber que apesar da diversidade de situações, todas se autodefinem como *quebradeiras de coco babaçu*. Então, não é a origem ou situação fundiária que define essa identidade. Além disso, no caso das quebradeiras que se definem como *quilombola* percebe-se que não se trata de uma categoria referida à situação fundiária em si e sim uma categoria de autodefinição. Isso significa que há situações onde as *quebradeiras de coco* se autodefinem como *quilombolas* mesmo sem acesso formal à terra. Há ainda os casos de *quilombos* que se transformaram em *assentamento*. Percebo ser esse o perfil referente às participantes, mas que não reflete a totalidade da situação fundiária das quebradeiras. Posso dizer, entretanto que a maioria das *quebradeiras de coco babaçu* se encontra trabalhando em terras que demandam regularização fundiária e, portanto, reconhecimento de seus direitos. .



Fonte: Relatório do V Encontro do MIQCB, 2004

As mulheres às quais irei descrever são integrantes são agentes sociais que possuem um papel fundamental no desempenho das atividades extrativistas, estão inseridas no cenário político dos estados como vereadoras e outros cargos políticos, são mulheres que lutam por melhoria na qualidade das políticas públicas voltadas para vida das quebradeiras de coco e seus familiares.

As mulheres das quais falo estão organizadas em um movimento e são capazes de mudar e transformar a sociedade em que vivem. Mulheres que levantam cedo, pois antes de sair para o trabalho, deixam o lar organizado, almoço para deixar para os filhos comerem e levam consigo para as áreas de trabalho a comida necessária para a reprodução das energias durante um dia de trabalho na quebra do coco.

Entretanto não é somente a atividade da exploração do babaçu que define a identidade de *quebradeira de coco babaçu*. Percebi, por exemplo, que as lideranças, mesmo não exercendo a atividade de quebra do coco do babaçu diariamente, se autodesignam como quebradeiras de coco babaçu e incorporam o sentido político dessa categoria. Segue um depoimento onde ALMEIDA (1995) explicita sobre as diferentes unidades de mobilização:

Nesse processo de reconhecimento e autodefinição das quebradeiras de coco babaçu digo que as unidades de mobilização são muito importantes por oferecer um aparato de possibilidades que vão além do convencional. Para romper com o controle da economia oligopolizada e do agronegócio as quebradeiras de coco criam associações, cooperativas, fabriquetas dentre outros. Evocando assim novos papéis sociais que vem reforçar a identidade de quebradeira de coco babaçu. Dependendo da configuração estatutária da entidade a qual estão ligadas elas são presidentes, cooperadas, coordenadoras, vereadoras etc.. (ALMEIDA:1995, p.17)

As quebradeiras de coco babaçu enfrentam dificuldades para adquirir o coco, porque a maioria dos babaçuais encontra-se em áreas privadas. São inúmeros os impedimentos de acesso aos babaçuais como, por exemplo, quebra da alça do jacá¹⁵⁴, cerca elétrica além de outras formas da sujeição como, *quebra de meia, venda por vale* dentre outros. Dona Dijé em entrevista nos dá um olhar sobre realidade.

Um quilo de coco é vendido por 1,0 R\$. Mas, antigamente, lá em Monte Alegre, a gente tinha que quebrar 5 quilos de coco pra comprar 1 quilo de arroz. Sei de comunidades em que 10 quilos de coco valiam 1 quilo de arroz. Hoje, quebramos o coco e recebemos o dinheiro na hora. Isso foi uma grande mudança, porque, durante muito tempo, entregamos as amêndoas em troca de vale, um pedacinho de papel com o valor escrito. Se aquele pedacinho de papel se perdesse, nós perdíamos o dinheiro... Uma boa quebradeira de coco consegue tirar 10 quilos, na média (Depoimento de Maria de Jesus Bringelo, 2009).

Ao longo dos anos mesmo com o processo mobilização constantes, as *quebradeiras de coco babaçu* ainda não conseguiram a valorização do seu trabalho, nem mesmo a das suas bandeiras de luta.

Apesar dos problemas diferenciados, vivenciados em cada uma das denominadas *regionais*, há bandeiras de luta comuns, como a luta pelo livre acesso aos babaçuais. Na *regional*

¹⁵⁴ O jacar é um cesto feito artesanalmente, onde as mulheres colocam o coco babaçu pendurado por uma corda em um animal, ou seja, elas catam o coco e lavam para casa no jacar.

da Baixada, por exemplo, há uma luta constante contra a criação do búfalo; na regional do Mearim as mulheres têm que enfrentar as pastagens que os grandes fazendeiros fazem para os seus gados; na regional de Imperatriz há uma constante luta contra a soja, contra o agro-negócio. Assim, o reconhecimento dessa identidade vem atrelado à luta contra um processo de modernização conservadora que insiste em manter intocáveis as estruturas fundiárias no Brasil como a relação de trabalho apoiada na submissão de quem trabalha no campo.

Nesse processo de luta o MIQCB, vem apoiando 26 grupos comunitários até mesmo como uma maneira de sensibilizar as mulheres em suas localidades. No último encontro discutiram a criação de uma cooperativa que agregasse os produtos vindos dessas regionais (PINDOVA: n 13, 2009). Há o incentivo na regional da Baixada, nos municípios de Viana, Penalva Matinha, Cajari para produção de azeite de babaçu, sabonete, sabão, mesocarpo. Na regional de Imperatriz, Cidelândia, Amarante o investimento tem sido na produção de artesanato. Nas demais regionais também existe investimento produtivos que visam a melhoria da qualidade de vida das extrativistas.

Depois da organização das *quebradeiras de coco babaçu* aumentaram suas representações junto às esferas executiva, legislativa e junto a outros espaços de lutas que as permite agir institucionalmente nas esferas executiva a partir da participação em reuniões com governadores, ministros, prefeitos e secretários de estado. Na esfera legislativa, elegendo suas representantes nas câmaras municipais, propondo projeto de Lei como a de livre acesso aos babaçuais. Nos sindicatos lutam por reconhecimento de sua identidade, constroem dessa forma espaço e reforço à sua identidade individual e coletiva.

Compreendo que o MIQCB não existe em todos os lugares em que há babaçuais e que nem sempre a categoria *quebradeira de coco babaçu* se constituiu em uma categoria com cunho político. A esse respeito:

O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, que reforça o advento da nova identidade política. Ao se autodenominarem como quebradeiras e serem assim reconhecidas pelos aparelhos de poder, elas emprestam significado político a uma categoria historicamente de uso cotidiano (ALMEIDA: 1995, 19)

≈ CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DAS QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU

A identidade de *quebradeiras de coco babaçu* se deu a partir de um processo de luta, pois antes da constituição do movimento e de uma pauta de lutas comuns essa identidade ainda se constituía em uma identidade negada, como veremos nos depoimentos que cito mais adiante.

É a partir dos anos 90 que a autodesignação como *quebradeiras de coco* passa a ser acionada positivamente. Isso significa que é a existência coletiva que leva a afirmação da identidade e à passagem da existência atomizada para a existência coletiva (BOURDIEU: 2004. p. 124, 5).

Enquanto movimento organizado desde 1991, essas mulheres já realizaram vários encontros, mobilização, formações, eleições, organizações de regionais, de cooperativas, con-

tinuando um processo de valorização cultural, econômica e social. Defendem bandeiras de luta como: Livre acesso aos babaçuais, geração de renda, reforma agrária, luta contra as queimadas, reconhecimento e fortalecimento da identidade. Almeida considera que desde fins dos anos 80 essas unidades de mobilização já estavam se constituindo e que possuem o que denomina de trajetória ascensional, segue o excerto:

As mobilizações camponesas nas áreas de ocorrência de babaçuais revelam uma trajetória ascensional, em termos políticos organizativos, no final da década de 80 e no início de 1990, colidindo, inclusive, com as iniciativas de mercado aberto. O argumento comumente utilizado pelos analistas políticos, segundo o qual os sindicatos e demais representações dos trabalhadores se desestruturaram e perdem associados e poder de influência, no contexto das políticas de orientação neo-liberal teria que ser revisto no que concerne às mobilizações das chamadas de quebradeiras de coco babaçu. Elas passam a constituir, desde 1989, um movimento social que se estrutura segundo critérios de gênero e de base econômica não-homogênea. Compreendem mobilizações em torno da terra, do livre acesso e da preservação dos babaçuais e da relevância do trabalho feminino na unidade doméstica, não obstante privilegiarem o extrativismo, uma atividade tradicionalmente complementar e acessória às tarefas de cultivo referidas a chamada roça. (ALMEIDA: 1995, p. 13 e 14).

Diante as situações de violência e exploração as quais as quebradeiras de coco estão submetidas, elas decidiram se organizar para reivindicar seus direitos. Segue um trecho o trabalho de ALMEIDA onde o autor aproxima essas formas de mobilização dos chamados Novos Movimentos sociais:

As mobilizações das chamadas quebradeiras de coco babaçu poderiam ser aproximadas, neste sentido, dos “novos movimentos sociais”. Tais movimentos têm como características básicas; raízes locais mais profundas, objetivando a organização da produção, e uma visão mais ampla dos circuitos internacionais de mercado. (ALMEIDA, 1995 p.14).

A emergência dessas mulheres na cena política nasce dentro de um contexto mais amplo de emergência do que Hobsbawn (1995) chama de novos movimentos sociais.

Os critérios explicitados acima definem os novos movimentos sociais organizados, por estabelecerem formas diferentes de atuação e ação que ultrapassam a satisfação de necessidade materiais ou individuais ou o alcance de um “programa político” indo além dos direitos individuais e sociais; estabelecendo novos critérios para definição de direitos dos grupos sociais, lutas sociais, e impondo a discussão da opressão simbólica para solidificar o espaço da autonomia, da identidade e da participação direta como indispensáveis à transformação da realidade.

Alguns aspectos como a luta pelo reconhecimento da terra, o livre acesso aos babaçuais, assim como a luta por melhores condições de saúde educação, transporte e lazer podem-se configurar como importantes na construção dessa identidade. Outro aspecto importante na construção dessa identidade é o fato de ser uma identidade extremamente feminina ou composta por mulheres que ao estarem associadas ao sindicato não vêem suas reivindicações serem atendidas ou mesmo pautadas, sentindo-se aparte e não parte do processo de decisões nesse espaço de lutas.

Quando me refiro às *quebradeiras de coco babaçu* percebo que as mesmas em seus depoimentos se referem a essa identidade e elegem os critérios de definição dessa identidade. Dizem que anteriormente à organização coletiva sentiam vergonha em afirmar essa identidade e que após a organização positivaram essa identidade. A mobilização leva a um auto-reconhecimento e um reconhecimento coletivo dessa identidade. Nesse sentido, as quebradeiras de coco podem ser consideradas como possuindo uma identidade própria já que se constituem em um grupo organizado. Para Barth grupos étnicos são considerados como formas de organização social (BARTH: 2000. p. 11, 12).

Para as quebradeiras de coco babaçu não estão presas ao quadro natural, ao contrário, a organização transcende às fronteiras fixas relativizando a região como um espaço meramente geográfico.

As denominadas quebradeiras de coco babaçu instituem desse modo uma nova territorialidade por oposição a região, delimitada pela força dos decretos governamentais ou pelo arbitrário dos critérios oficiais de zoneamento ecológico e econômico. Seu território apresenta-se como geograficamente descontínuo, mas demonstra uma unicidade conferida pelo repertório de práticas próprio do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, que reforça o advento da nova identidade política. (ALMEIDA: 1995 p.19)

O MIQCB ajuda a relativizar a noção de origem como definindo identidade já que as representantes desse movimento são de territórios e áreas com processos históricos diferenciadas.

≈ AS MÚLTIPLAS IDENTIDADES

Percebi, durante o período no qual trabalhei no MIQCB, que as *quebradeiras de coco babaçu* se autodefiniam de várias formas, dependendo do interlocutor ou situação. Nesse período, ainda sem um aparato teórico que me permitisse outro olhar, mais aguçado, não conseguia interpretar esse fenômeno de maneira teórica.

Através da experiência que tive no MIQCB observei que as mulheres se percebiam, dependendo da situação, ora como *quebradeira de coco babaçu*, ora como *trabalhadora rural*, ora como *quilombolas*, ora como *atingidas pela barragem*, ora como extrativistas, ora como professoras, vereadoras, enfim uma pluralidade de autodefinições, de acordo com a posição social.

A questão central que me fazia era a seguinte: até que ponto essas maneiras de se autodefinir se constituíam em identidades? Outras questões também apareceram, tais como: em que medida se constituíam em papel? Qual dessas formas de autodefinição poderia ser considerada como central ou principal? Em que momento uma das autodefinições era mais forte que a outra? Não sei se consigo, no âmbito desse artigo responder a todas essas questões, entretanto, farei algumas considerações que podem contribuir para uma reflexão sobre o tema e que pretendo aprofundar futuramente.

São questões complexas e que se tornavam difíceis de serem respondidas, considerando que a forma de definição e autodefinição estavam relacionadas a uma multiplicidade de relações sociais. Vale considerar que as *quebradeiras de coco babaçu* possuem situações variadas em relação à terra; a posição na estrutura familiar; profissão; a inserção em movimentos diversos, que lutam por direitos também variados.

Em relação à situação fundiária identifiquei as seguintes autodefinições: *sem terra, arrendatárias, assentadas; moradoras de reserva extrativistas; quilombolas*, conforme já apresentei anteriormente a partir do relatório (MIQCB: 2004). Em relação à posição na estrutura familiar têm-se aquelas que são mães, avós e filhas. Cada uma dessas mulheres pode ocupar tarefas diferenciadas como assumir trabalhos domésticos, trabalhar na roça, tomar conta das crianças e outras. O depoimento a seguir, de Maria Querubina Silva, nascida em Pedreiras, no povoado Olho D'Água do Tolentino, que migrou quando tinha 30 anos, na década de 1970, para Imperatriz, nos dá uma idéia do que estou explicitando:

A questão da luta pela identidade da mulher, isso tem sido muito brabo, a partir da companheirada, da gente memo. Quando a gente fala a categoria mulher, a mulher é casada com o trabalhador, mora na roça mais o cidadão. Ele é trabalhador rural, ela é doméstica, isso tem dado muita polêmica, para que isso comece a reverter o quadro e que até os companheiros contribui para que essa coisa se reverta esse quadro. (Maria Querubina, - quebradeira de coco)

Há ainda aquelas quebradeiras de coco que exercem papéis fora do lar como a de professoras, estudantes ou exercem cargos políticos como de vereadoras, presidentes ou representantes de associações e outras. Há graus diferenciados de participação em movimentos sociais como o próprio MIQCB, as associações locais; associações de comunidades quilombolas; conselhos como o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS); Movimento dos Atingidos por Barragens (MABE), Grupo de Mulheres Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR); Clubes de Mães e outros.

Diante dessas situações ressalto que nessa pesquisa farei apenas algumas considerações sobre a construção dessas multiplicidades de pertencimentos. A pesquisa aponta que a identidade de quebradeira de coco babaçu não anula outras formas de definição e autodefinição como a de quilombola, por exemplo. Adianto ainda que devido aos limites da própria pesquisa não será possível aprofundar, nesse momento, os diferentes contextos que cada uma dessas

definições aparece e nem analisar em profundidade o grau de aglutinação coletiva de cada uma dessas formas de mobilização. Para realizar tal tarefa precisaria de uma pesquisa mais sistemática, que envolveria um trabalho de campo mais aprofundado.

Para esse momento, me limitarei a uma reflexão teórica sobre o conceito de identidade e apresentarei depoimentos recolhidos em relatório e durante o VI Encontro do MIQCB com lideranças políticas desse movimento que nos dão um olhar sobre essas identidades.

Se eu fosse buscar subsídios em autores primordialistas, a identidade de *quebradeira de coco*, essa identidade seria fixa, um conceito “fechado”, “natural”, “auto evidente”. Defenderia uma situação alicerçada seja em uma raça, seja em uma cultura comum ou qualquer outro critério externo. Entretanto, trabalharei com uma abordagem relacional, que considera a fala e a autodenominação do próprio grupo. Na primeira abordagem, primordialista, “o grupo é mostrado” e os critérios são externos. Na abordagem relacional importa os critérios de definição a autodefinição do próprio grupo. Fredrick Barth, por exemplo, diz que: “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente têm como característica organizar as interações entre as pessoas”. (BARTH: 2000 p.27)

Percebo que o mundo das quebradeiras revela-se política e economicamente construído. Ou seja, essa identidade de quebradeira de coco é reconhecida via organização e organizadas discussões políticas. As quebradeiras de coco babaçu possuem existência coletiva e conseguiram respeito e reconhecimento em suas localidades ou até mesmo junto a seus familiares.

Para mostrar o caráter de construção da identidade a partir do político organizativo apresento um depoimento de Maria de Jesus Ferreira Bringelo, conhecida como Dona Dijé, que tem 56 anos, é quilombola e quebradeira de coco da Comunidade de Monte Alegre. É uma das fundadoras e atual coordenadora do MIQCB, além disso, já foi coordenadora de políticas públicas da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSE-MA). Dona Dijé é mãe de cinco filhos e hoje é uma das lideranças que está à frente de várias bandeiras de luta. Segue o seu depoimento:

Quem é Dijé?

Dijé: É uma mulher que tá ai no movimento há muito tempo, eu digo sou quebradeira, sou uma mulher que faz o movimento e que com esse movimento a gente conseguiu criar uma identidade que a gente não tinha, a gente era trabalhadora, mas agente era misturado um monte de coisa, então a Dijé que ta aqui hoje possui uma triplica identidade além de ser mulher eu sou quilombola, sua trabalhadora rural. sou mãe sou, avó, sou mulher que cuida da casa da roça. Eu digo que tenho um triplica identidade por isso. Essa identidade não é aquela que tá escrita no papel na foto. Essa identidade é aquela que nós mesmo criamos. É que em todo lugar aonde nos chegamos eu digo quem eu sou. Essa é minha identidade. (Maria de Jesus Bringelo)

De acordo com o depoimento de dona Dijé a identidade é construída no processo de luta. A entrevistada afirma que anteriormente ao movimento das quebradeiras de coco as

mulheres não possuíam ainda uma identidade e que, embora se autodesinissem de várias formas, ela descreve esse momento, anterior à organização coletiva, como um momento em que “tudo aparecia misturado”. É momento em que a autodefinição como quebradeira de coco relacionava-se mais a uma atividade econômica que propriamente uma categoria política. Isso significa que os contextos de ação política ainda não estavam definidos como hoje.

Outro ponto ressaltado, de acordo com o depoimento é que essa identidade é considerada, pela própria entrevistada como não sendo fixa, como se atualizando na prática, ou, nas suas próprias palavras como a *identidade criada* pelo próprio grupo em contraposição a que está *no papel na foto*. A luta coletiva pela afirmação de uma identidade vem contrapor essa naturalização, ou conforme, a entrevistada, essa identidade está, *em todo lugar aonde nos chegamos*.

A pluralidade de pertencimentos reflete os efeitos expandidos da consolidação da existência dos chamados Novos Movimentos Sociais (HOBBSAWN:1995). É a partir de 1990, portanto, que “formas organizativas” plurais começam a se estruturar nas diferentes regiões de ocorrência dos babaçuais, transcendendo Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRS) e entidades confessionais (MARTINS: 2008).

É nesse contexto de luta que as categorias que emergem nos movimentos sociais passam a se institucionalizar, inclusive no plano governamental e científico. É instituído pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), o GT das quebradeiras de coco babaçu, é criada a Comissão de Povos e Comunidades Tradicionais (CPCT-MMA), assim como leis, decretos e convenções. Essa institucionalização da categoria passa também pelo reconhecimento por agências multilaterais que passam a financiar projetos do próprio MIQCB, tais como Pão para o Mundo, FAO 1%, Actionaid e War on Wart.

Outro autor que nos ajuda a compreender essa discussão é ALMEIDA. Segue um trecho do seu trabalho onde diz que:

As denominadas quebradeiras de coco ao se autodefinirem pela atividade complementar e extrativa, envolvendo simultaneamente critérios ecológicos e de gênero, alcançam certo consenso que serve de alavanca para reposicioná-las política e economicamente face à ação governamental e aos circuitos de mercado...Isto se dá meio a intensas situações de conflito ao colidir com interesses oligopolistas, que desenvolvem práticas restritivas e abusivas de proteção a posições de mercado já alcançadas.(ALMEIDA: 1995 p. 13)

Um depoimento que analiso para mostrar o caráter de construção da identidade de quebradeira de coco babaçu é o de Zulmira Mendonça, quebradeira de coco da baixada que já coordenou o MIQCB e que hoje está na direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Viana. Veja o depoimento:

Após 13 anos do Movimento, não temos mais vergonha de dizer que somos quebradeiras de coco, trabalhadoras rurais. E mesmo pelas dificuldades, tivemos construções. (Relatório do V Encontro: 2004, p19.,)

Conforme o depoimento Zulmira, após 13 anos de luta, conseguiu não ter mais vergonha de se afirmar como quebradeiras de coco, uma luta que passa pela reversão de um estigma (BOURDIEU: 2004, p. 24)

Outro ponto a ser considerado nesse processo é a ampliação do diálogo com o que a senhora Maria Martins denomina *como parcerias e conquista de espaços com o governo*. Devemos, portanto analisar como conquistas agregadas a própria construção da identidade de quebradeira de coco babaçu. No depoimento de dona Maria Martins que já coordenou regionalmente o movimento no estado do Pará, mais precisamente no povoado de Palestina:

Na Palestina, a gente lembra as dificuldades e esquece as vitórias. Então temos vereadoras, pobres e negras. Outra conquista é dentro do lar. Outra é a auto-estima, não é só o homem, somos iguais. O movimento conseguiu parcerias e conquistou espaço com o governo. (Maria Martins-PA. Relatório do V Encontro, 2004, , p.19)

Um dos autores que nos ajuda a pensar esse processo de construção de múltiplas identidades é Stuart Hall quando considera que a medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL: 2001, p.13) .

um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. (HALL: 2001, p. 9)

Hall (2001), ao tratar das mudanças em relação ao conceito de identidade, expõe que as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado (HALL: 2001 p.7). No caso que estou analisando, quando uma quebradeira de coco se autodenomina de outra maneira e incorpora outras identidades, nem sempre se pode falar em fragmentação. Essas diferentes formas de autodefinição como um recurso de interlocução inserido em um processo de luta por direitos.

Mas o que é identidade? Manuel Castells em “Paraísos comunais: identidade e significados na sociedade em rede” afirma que identidade é a fonte de significado e experiências de um povo. Quando se refere a atores sociais, entende por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda em um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significados. Para definir a identidade de quebradeiras de coco babaçu não é necessário compartilhar uma cultura ou mesmo uma origem comum. Destaco ainda que esses atributos são erigidos pelas próprias quebradeiras.

Durante a pesquisa entrevistei ainda a senhora Nice Machado Aires, que foi uma das coordenadoras do MIQCB e que atualmente ocupa o cargo de presidente da associação de Enseada da Mata, município de Penalva. Enseada da Mata se constitui em uma área quilom-

bola formada pelos povoados de Bairro Novo, Santa Rosa, São Benedito, Bom que Dói, Oiteiro, Ponta Grande, Ponta do Curral e São José (SHIRAISHI: 2007). Destaco que nos anos de 2007 foi realizado uma pesquisa que gerou um fascículo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em Enseada da Mata e que o próprio título do fascículo já sugere a existência dessa multiplicidade de autodefinição. O título do fascículo é: Quebradeiras de Coco do Quilombo Enseada da Mata (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA MAZÔNIA: 2005).

Mesmo na sociedade em rede globalizada a identidade deve ser considerada como uma autoatribuição, pois o que a define é o reconhecer e ser reconhecido pelo outro. No caso de dona Nice a autodefinição como quebradeira e quilombola está associada ao pertencimento a movimentos sociais.

Identifiquei que essas diferentes formas de autodefinição aparecem também nas músicas e nos relatórios de encontros. Cito a seguir um trecho da música Oito de Março, cantada nos encontros e também um trecho do relatório do primeiro *Encontrão*, onde se pode observar o que explicitarei:

(Música oito de Março)

Tenho muito orgulho em ser mulher
Enfrento coco, enfrento a roça,
Enfrento a casa.
Mulher é brasa viva em lugar qualquer' (anexo)

Nós quebradeira de coco, trabalhadora rural, somos professoras,
somos costureiras somos parteiras...
Companheiras do Pará, Companheiras do Piauí, Companheiras do Tocantins,
Companheiras do Maranhão sejam bem vindas.
Vamos cobra nossos direitos para as autoridades, como pessoas humanas,
pessoas dignas. (SILVA. ASMUBIP/TO1993. II ENCONTRÃO)

Pelo que percebo não há uma identidade “mais forte” que a outra, elas são complementares. As identidade se fortalece à medida que as conquistas vão aparecendo. Ao considerar a identidade como fruto do reconhecimento coletivo, percebo que esse fortalecimento também se dá no coletivo.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme já explicitarei apresento reflexões não conclusivas a respeito da afirmação identitária em contexto de luta. Eu me contento em dizer que este é um trabalho preliminar sobre essa temática e que pretendo continuar estudando.

Por enquanto me limito em dizer que as identidades são fontes mais importantes de significado, por causa do processo de autoconstrução que envolve o coletivo e organizam significados.

Nas áreas de ocorrência dos babaçuais as mulheres que desenvolvem a atividade extrativista de coleta e quebra do coco organizam-se em torno de entidades como sindicatos, associações de trabalhadores rurais e cooperativas. São extrativistas que passam a assumir um papel político a exemplo de vereadora e que nem por isso deixam de acionar a identidade de quebradeira. Isso significa que não é a frequência da prática de quebrar coco em si que define a identidade.

Entretanto, percebi, nas entrevistas, que, se o peso da identidade de quebradeiras levou inicialmente a uma autoafirmação das mulheres prioritariamente como *quebradeiras de coco*, hoje temos o que denomino de múltiplas identidades. Entendo por múltiplas identidades a possibilidade que essas agentes sociais têm de se definir e autodefinir de formas diferenciadas, dependendo do contexto em que estão de acionarem pertencimentos múltiplos sem reduzi-los a uma possível transgressão dessa própria identidade.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Quebradeira de côco babaçu. Identidade e mobilização.** São Luis: MIQCB, 1995.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de, NETO Joaquim Shiraishi e MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia.** - São Luis: Lithograf, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de, NETO Joaquim Shiraishi MESQUITA, Benjamim Alvino, MARTINS de Cynthia Carvalho, ARAUJO Helciane de Fátima Abreu, SILVA Miguel Henrique. São Luis: MIQCB/Balaio Typografia, 2001.
- BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BARROS, Valderiza. **Um estudo sobre as quebradeiras de coco babaçu no livro didático terra das palmeiras**”. UFMA. 2005.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** IN: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p.25 – 67.
- CORDEIRO, Renata dos Reis. **Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre processos de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, no Maranhão.** UFMA.2008
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a sociologia reflexiva. IN: **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- BOURDIEU, P. “Compreender” in **A Miséria do Mundo.** 2ª. ed. Trad. Matheus S. Azevedo. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre **“A delegação e o fetichismo político”.** ____ **Coisas Ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 188-206.

- CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. Editora Paz e Terra. 2006
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2000.
- HOBBSBAWN, Eric. **A Era dos Extremos – O breve século XX (1914 – 1991)**. São Paulo: Cia das Letras, 1995
- NETO, Joaquim Shiraishi. **A reconceituação do Extrativismo na Amazônia: Práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebradeiras de coco**. Dissertação Mestrado. UFPA.
- NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Quebradeiras de Coco do Quilombo Enseada da Mata Maranhão**, fascículo 14, Série Movimentos Sociais identidade coletiva e conflitos. São Luís, 2005.
- OLIVEIRA Roberto Cardoso de.. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp 1998.
- RODRIGUES, Alberto Tosi. **Sociologia da Educação**. Rio de Janeiro: 6.ed. Lamparina, 2007.
- SILVA,Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petropolis – RJ: Vozes,2000.
- WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortês, 1993.

» JORNAIS E RELATÓRIOS- MIQCB

Jornal Pindova. Ano V-N 13.2009.

I Encontro Interestadual de Quebradeiras de coco Babaçu -

I EIQCB (MA,PI,TO,PA).São Luis.1991.

II Encontro Interestadual de Quebradeiras de coco Babaçu. Teresina. 1993.

IV Encontro Interestadual de Quebradeiras de coco Babaçu. Imperatriz. 2001.

V Encontro Interestadual de Quebradeiras de coco Babaçu. São Luis. 2004.

VI Encontro Interestadual de Quebradeiras de coco Babaçu. São Luis. 2009.

» ENTREVISTAS:

BRINGELO, Maria de Jesus Ferreira. São Luis. 2009.

AIRES, Maria Nice Machado. São Luis. 2009.

NETA, Querobina da Silva. São Luis. 2009.

A IMPLANTAÇÃO DO ESTUDO DA HISTÓRIA E CULTURA AFROBRASILEIRA E AFRICANA NO CURRÍCULO ESCOLAR DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE SÃO LUÍS-MA.

Antonio Henrique França Costa¹⁵⁵

≈ INTRODUÇÃO

O interesse em desenvolver estudos sobre a implantação do estudo da história e cultura afro brasileira e africana no currículo escolar da rede municipal de ensino do município de São Luís, capital do Estado do Maranhão, surgiu em face da minha militância no Centro de Cultura Negra do Maranhão a partir do ano de 1993, onde iniciei e atualmente desenvolvo atividades educativas, pedagógicas e culturais. Tomamos como referência o levantamento bibliográfico e documental de dados referentes ao processo de implantação da Lei 10.639/03 por parte da Secretaria Municipal de Educação (SEMED). Aqui apresentamos os resultados alcançados nesta primeira aproximação do objeto de estudo, que, porém, deverá ser melhor trabalhado em estudos posteriores, a partir de um processo de investigação que nos possibilite uma incursão mais aprofundada.

No Brasil predominou a visão que insistiu em contextualizar o negro, primeiro, na esfera econômica como mercadoria e, posteriormente, na esfera da cultura como exótico e na esfera política como grupo destituído de capacidade organizativa e propositiva.

“A discriminação racial, na forma da racialização da experiência do negro, antecedeu à formação de uma sociedade de classes no Brasil, portanto a situação da população afro-descendente se explica na interseção entre a pertença étnico-racial e a estruturação de uma sociedade de classes. Mas essa compreensão é recente e ganhou alguma relevância nos estudos acadêmicos, somente após a segunda metade do século XX” (BRASIL, 2008 p.09).

Para dar conta do racismo na sociedade brasileira, faz-se necessário lançar mão do conceito definido na Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial que considera que

A discriminação racial é “qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica, que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais, no domínio político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio da vida pública”.

¹⁵⁵ Pedagogo, especialista em “Sociologia das Interpretações do Maranhão: Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas” pela UEMA. Orientação: Zulene Muniz Barbosa

O preconceito racial tem por base idéias preconcebidas, assentado em generalizações estigmatizantes a partir do conceito de raça¹⁵⁶. Cabe ressaltar que tanto a discriminação quanto o preconceito racial advém do racismo que é uma ideologia que pressupõe a existência de hierarquia entre grupos humanos baseada na etnicidade. A Convenção Internacional acima referida

ressalta, ainda, que, “não serão consideradas discriminação racial medidas específicas tomadas com o único objetivo de assegurar o progresso adequado de certos grupos raciais ou étnicos para proporcionar a tais grupos ou indivíduos igual gozo ou exercício de direitos humanos e liberdades fundamentais.” (AKONI: 2007, p.50).

As práticas de racismo estão presentes no cotidiano dos brasileiros desde o período da escravidão. A Pesquisa realizada pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE) a pedido do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), em 501 escolas públicas de todo país, aponta diversas práticas de racismo. A pesquisa baseou-se em entrevistas com mais de 18,5 mil alunos, pais, diretores, professores e funcionários. Revelou que 99,3% dessas pessoas demonstram algum tipo de preconceito étnico-racial, socioeconômico, com relação a portadores de necessidades especiais, gênero, geração, orientação sexual ou territorial.

É válido ressaltar que o resultado da pesquisa acima citada foi divulgado em junho de 2009. A mesma teve como objetivo identificar estratégias para a criação de ações que transformem a escola em um ambiente de promoção da diversidade e do respeito às diferenças pois, de acordo com a pesquisa, 96,5% dos entrevistados têm preconceito com relação a portadores de necessidades especiais, 94,2% têm preconceito étnico-racial, 93,5% de gênero, 91% de geração, 87,5% socioeconômico, 87,3% com relação à orientação sexual e 75,95% têm preconceito territorial. Segundo o coordenador do trabalho¹⁵⁷, a pesquisa conclui que as escolas são ambientes onde o preconceito é bastante disseminado entre todos os atores. “Não existe alguém que tenha preconceito em relação a uma área e não tenha em relação a outra. A maior parte das pessoas tem de três a cinco áreas de preconceito. O fato de todo indivíduo ser preconceituoso é generalizado e preocupante”, disse. O estudo indica ainda que 99,9% dos entrevistados desejam manter distância de algum grupo social. Os deficientes mentais são os que sofrem maior preconceito com 98,9% das pessoas com algum nível de distância social, seguido pelos homossexuais com 98,9%, ciganos (97,3%), deficientes físicos (96,2%), índios (95,3%), pobres (94,9%), moradores da periferia ou de favelas (94,6%), moradores da área rural (91,1%) e negros (90,9%). (AGÊNCIA BRASIL, 2009).

¹⁵⁶ No Brasil, o conceito de raça encontra-se mais relacionado à cor da pele e traços faciais do que à ancestralidade. Termo negado pela Antropologia, pois se limita a características biológicas semelhantes, transmitidas por hereditariedade e que são visíveis a olho nu, como a cor da pele, o tipo de cabelo e outras, e que é um pressuposto à crença de raças superiores e inferiores.

¹⁵⁷ Dr. José Afonso Mazzon, professor da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo - FEA-USP.

O perfil de analfabetismo brasileiro por cor/raça varia marcadamente: os negros constituem historicamente o maior contingente de analfabetos tanto em termos relativos como absolutos. A porcentagem de analfabetos dentro da população negra de 15 anos e mais é o dobro da dos brancos, 19,8% e 8,3% respectivamente. Dados do CEPAL demonstram que os afro-brasileiros são os que enfrentam as maiores dificuldades de acesso, progresso e atraso; além de terem acesso às escolas de pior qualidade. A probabilidade de uma criança afro-descendente matriculada na escola alcançar o ensino secundário é 15 pontos percentuais menor que a de uma não afro-descendente (UNICEF: 2006, p.69).

O manual da UNICEF (2006) sobre a situação da infância e da adolescência no Brasil indica que as crianças e adolescentes afrodescendentes representam 48,1% da população menor de 18 anos. Muitos desses vivem nos mais de mil quilombos identificados nas diferentes regiões do país. A situação da infância nos quilombos é crítica já que enfrentam dificuldades no acesso a serviços de educação e saúde, e na maioria dos casos, os serviços são insensíveis às suas tradições sociais e culturais. O estudo realizado identifica barreiras como violência, estereótipos, intolerância, preconceito, racismo e discriminação, incluindo suas formas institucionalizadas. O mesmo relatório revela que as crianças e adolescentes afrodescendentes têm duas vezes maior probabilidade de serem pobres e de não comparecerem à escola, e três vezes maior probabilidade de serem analfabetos entre os 7 e 14 anos e entre os 12 e 17 anos.

No âmbito da educação brasileira, constata-se a ausência de uma reflexão sobre as relações étnico-raciais incorporadas ao planejamento escolar. O silêncio sobre o racismo, o preconceito e a discriminação racial nas diversas instituições educacionais contribui de forma direta para que as diferenças entre negros e brancos sejam entendidas como desigualdades naturais. Ou seja, reproduzem ou constroem os negros como sinônimos de seres inferiores. Significa dizer que o combate ao racismo pode ser viabilizado por meio de um conjunto de ações educativas e pedagógicas, onde possam ser trabalhadas as especificidades sociais, culturais e religiosas das etnias que compõem o povo brasileiro em especial a constituída pelos afrodescendentes. Esse processo requer do Estado investimentos em políticas públicas, especialmente dos gestores da educação formal, nas esferas federal, estadual e municipal no sentido da implementação de ações e de mecanismos para a implementação da Lei 10.639/03 na rede oficial de ensino.

≈ MOVIMENTO NEGRO E EDUCAÇÃO ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL

Na história de resistência dos afrodescendentes, dois elementos tem se constituído na pedra angular: a cultura e a educação. Esse binômio tem se reproduzido sendo transmitido ao longo dos séculos pelos nossos ancestrais africanos, principalmente pelos *griot*¹⁵⁸. Compreende-se que a cultura e a educação de um povo são eixos primordiais e, por isso mesmo,

¹⁵⁸ Palavra em língua ioruba, que significa os mais velhos, ou os que contem o conhecimento adquirido ao longo de sua vida.

são parte de qualquer processo de transformação social. No Brasil a luta pela transformação social passa pelo enfrentamento contra o racismo e suas consequências.

O racismo é parte estruturante da sociedade brasileira. Foi constituído a partir de um conjunto de idéias elaboradas pela elite economicamente dominante, a fim de justificar a escravidão e a reprodução de relações sociais análogas após a abolição. Esse conjunto de idéias vai gerar dois movimentos ideológicos: a ideologia da dominação e o “mito da democracia racial”. O primeiro para justificar a escravidão e o segundo para omitir os reflexos dessa escravidão e o quadro das desigualdades raciais no Brasil (BRASIL, 2005).

Mas existem vozes dissonantes que se levantaram tais como a imprensa negra (a partir de 1910), a Frente Negra Brasileira (1930), o Teatro Experimental do Negro (1946) e o Movimento Negro (a partir da década de 1970), os quais intensificaram a luta dos afrodescendentes contra a discriminação étnico-racial no Brasil. Trechos do discurso do então Senador Federal Abdias do Nascimento, em agosto de 1997 ajuda a entender o início desta trajetória:

“Desenvolvida desde a chegada a estas terras dos primeiros africanos escravizados, a luta dos afro-brasileiros pela igualdade e justiça é uma saga de crueldade e revolta, sofrimento e redenção, que se estende pela História do país e se confunde com a luta pela liberdade do povo brasileiro. Maioria absoluta da população nos tempos da Colônia e do Império, e ainda maioria no final do milênio – apesar das tentativas de embranquecer o Brasil estimulando-se a imigração européia – os africanos e seus descendentes têm sido desde sempre os verdadeiros responsáveis pela construção deste país. Em troca, o que sempre recebemos foi à discriminação, a humilhação e o desprezo, edulcorados por uma ideologia terrível na sua capacidade de amortecer a consciência dos oprimidos e subjugados: o mito da “democracia racial”, instrumento que se revelou extraordinariamente eficaz em manter os negros no lugar de subalternidade absoluta em uma sociedade que, apesar de multirracial e pluriétnica, apresenta níveis de desigualdades mais elevados do que nações até recentemente caracterizadas pela prática do racismo oficial” (apud AKONI, 2007 p.47).

Significa dizer que, desde a chegada dos primeiros africanos, a discriminação foi alimentada por uma ideologia racista voraz na sua capacidade de amortecer a crítica social ao racismo. O mito da “democracia racial” marcado pelo discurso que apregoa a convivência harmônica entre negros e brancos desviou o “olhar da população e do próprio Estado brasileiro das atrocidades cometidas contra os africanos escravizados no Brasil” (GOMES: 2001, p. 56). Por outro lado, transformou-se num instrumento eficaz para manter esses segmentos nos lugares de subalternidade de uma sociedade que, apesar de multirracial e pluriétnica, apresenta acentuados níveis de desigualdades sociais.

Deixados à própria sorte, conforme expressão de Fernandes (BASTIDE e FERNANDES, 1955; FERNANDES, 1978), e sem uma rede de relacionamentos sociais influentes, os ex-escravos perceberam que a luta pela liberdade fora apenas o primeiro passo para a obten-

ção da igualdade jurídica. Contudo, tornou-se necessário lutar pela “segunda abolição” (BASTIDE e FERNANDES, 1955; FERNANDES, 1978). Entretanto, os negros foram percebendo, no embate com as suas próprias condições materiais que tinham que reinventar outras formas de resistência para obterem mobilidade social vertical, visando superar a condição de excluídos da história.

A partir de 1978, no contexto da redemocratização da sociedade brasileira foi criado o Movimento Negro Unificado (MNU), o qual desmistificava publicamente o mito da democracia racial brasileira ao promover atos públicos de denúncia às discriminações e violências sofridas pela população negra. A partir desta ênfase, os grupos que se formam no Brasil assumem novas estratégias de mobilização e de atuação. As ações que empreendem visam, não apenas, atingir o segmento negro da população, mas os diversos setores da sociedade.

Muitos grupos passam a se organizar e desta articulação nasceu, no Maranhão, em 1979, o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN). Após ser criado o CCN elegeu, como prioridade, a elaboração de um programa que identificasse, de um lado, a realidade concreta dos afrodescendentes maranhenses e do outro, o resgate dos seus valores étnico-culturais e o combate às desigualdades étnico-raciais.

A valorização da educação formal como forma de ascensão e status da população negra se transforma na possibilidade de compreender o processo histórico de uma sociedade marcada por diversos paradoxos, onde o combate ao racismo significa garantir as diferenças étnicas e raciais. Na visão de FERNANDES (1978), a escola pode ser definida socialmente pelos negros como veículo de ascensão social. Em 1995, um grande evento organizado pelas entidades do Movimento Negro foi a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida. A palavra de ordem girou em torno da superação do racismo e da desigualdade racial com ênfase:

1. No monitoramento dos livros didáticos, manuais e programas educativos controlados pela União;
2. Desenvolvimento de programas permanentes e treinamento de professores habilitados para tratar adequadamente com a diversidade racial;
3. Identificação de práticas discriminatórias na escola e os seus impactos na evasão e repetência das crianças negras.

Em resposta às reivindicações do Movimento Negro, mudanças políticas e institucionais começaram a se materializar em legislações específicas voltadas para questão da educação étnico-racial. O movimento negro brasileiro precisa acompanhar, de forma mais sistemática se estas legislações estão/serão executadas.

» O MARCO LEGAL DO DEBATE SOBRE AS DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIAIS:
OS AVANÇOS NO GOVERNO LULA

Um marco dessas mudanças institucionais foi a Constituição Federal de 1988, seguida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (9.394/1996). Essas mudanças pautam o debate sobre a questão racial.

Os Planos de Ação das Conferências Mundiais de Educação para todos (Jontiem, 1990 e Dacar, 2000) e da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (Durban, 2001), Conferência de Revisão de Durban (2009), o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2009) se constituem principais parâmetros legais, além dos compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro, referentes ao enfrentamento das desigualdades raciais na educação.

Em face das decisões que se efetivam no plano internacional o Estado brasileiro é pressionado a avançar na institucionalização de medidas fundamentais - marcos basilares para a efetivação de políticas educacionais que permitam aos brasileiros em geral e, em especial, aos afro-brasileiros conhecerem-se como sujeitos desse processo dinâmico que se realiza nas práticas cotidianas (BRASIL: 2006, p. 17).

A III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância propiciou um importante debate público envolvendo as organizações governamentais e não governamentais e expressões de movimentos sociais interessados em analisar as dinâmicas das relações raciais no Brasil. A referida conferência marcou o reconhecimento, por parte da ONU (Organização das Nações Unidas), da escravização de seres humanos negros e suas conseqüências como crime contra a humanidade, fortalecendo, assim, a luta desses povos por reparação humanitária. No documento¹⁵⁹ oficial brasileiro para a III Conferência, é reconhecida a responsabilidade histórica do Estado brasileiro “pelo escravismo e pela marginalização econômica, social e política dos descendentes de africanos”, uma vez que:

O racismo e as práticas discriminatórias disseminadas no cotidiano brasileiro, não representam simplesmente uma herança do passado. O racismo vem sendo recriado e realimentado ao longo de toda a nossa história. Seria impraticável desvincular as desigualdades observadas atualmente dos quase quatro séculos de escravismo que a geração atual herdou (BRASIL: 2006, p.18)”.

Segundo as Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL: 2006), admitidas essas responsabilidades históricas, o horizonte que se abriu foi o da construção e da implementação do plano de ação do Estado brasileiro para operacionalizar as resoluções de Durban, em especial as voltadas para a educação, quais sejam:

¹⁵⁹ Documento oficial levado à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, que serve para orientar as políticas de governo. Foi elaborado por um comitê preparatório, nomeado pelo presidente da República. O Comitê reuniu representantes do governo e da sociedade civil e foi presidido pelo secretário de Estado de Direitos Humanos, o embaixador Gilberto Sabóia.

- Igual acesso à educação para todos e todas na lei e na prática;
- Adoção e implementação de leis que proibam a discriminação baseada em raça, cor, descendência, tanto formal quanto informal;
- Medidas necessárias para eliminar os obstáculos que limitam o acesso de crianças à educação;
- Recursos para eliminar, onde existam, desigualdades nos rendimentos educacionais para jovens e crianças;
- Apoio aos esforços que assegurem ambiente escolar seguro, livre da violência e de assédio motivado por racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata;
- Estabelecimento de programas de assistência financeira desenhada para capacitar todos os estudantes, independentemente de raça, cor, descendência, origem étnica ou nacional a frequentarem instituições educacionais de ensino superior.

As reivindicações e propostas históricas do Movimento Negro brasileiro em prol de uma educação étnico-racial possibilitaram ao Estado brasileiro avançar para uma legislação anti-racista. Segundo Pereira (2007), o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, reconheceu, em 2003, a importância das lutas anti-racistas ao sancionar a Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003, que alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, passando a vigorar acrescida dos seguintes artigos:

Art. 26-A - Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira.

Parágrafo 1º - O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

Parágrafo 2º - Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

[...]

Art. 79 B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional de Consciência Negra.

Muito embora a Lei nº 9394/96, no Art. 26, parágrafo 4º, estabeleça que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia”, houve a necessidade de tornar obrigatória à temática.

A institucionalização da Lei 10.639/03 se constituiu o avanço mais importante no processo de democratização do ensino à medida em que abre a possibilidade de tornar efetivo:

- a) Revisão dos currículos a fim de adequá-los à lei;
- b) Qualificação dos professores e o seu constante aperfeiçoamento pedagógico;
- c) Que a implementação da lei fica a cargo do Poder Executivo.

A lei 10.639/03 aponta claramente para a necessidade de não somente introduzir o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira no ensino fundamental, mas de aprofundar o debate, na sociedade brasileira, em torno das políticas de ações afirmativas.

Segundo as Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL: 2006), a sanção da Lei n. 10.639/03 e da Resolução CNE/CP 1/2004 abriu caminho para o Estado brasileiro adotar medidas para corrigir os danos materiais, físicos e psicológicos resultantes do racismo e de formas conexas de discriminação. Com a publicação da lei, o Conselho Nacional de Educação aprovou também o parecer CNE/CP 3/2004, que institui as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas a serem ministradas pelos estabelecimentos de ensino de diferentes níveis e modalidades. Cabe ao sistema de ensino, no âmbito de sua jurisdição, orientar e promover a formação de professores e supervisionar o cumprimento das Diretrizes.

Em 2008 o Art. 26-A foi alterado por força da Lei 11.645 para incluir o estudo da história e cultura indígena.

O desafio passa, agora, por contemplar no interior das escolas a discussão sobre as relações étnico-raciais, o que não supõe voluntarismos. É necessário de um lado, a ação efetiva do Estado através de políticas públicas e, do outro, a pressão e o controle por parte dos movimentos sociais.

≈ O PROCESSO DE IMPLANTAÇÃO DA LEI 10.639/03 NA REDE PÚBLICA DE SÃO LUÍS

Segundo o Ministério da Educação, a implementação ordenada e institucionalizada das Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação para a Diversidade Étnico-Racial se constitui uma questão de equidade, pertinência, relevância, eficácia e eficiência (BRASIL: 2008).

Em 2007, avaliações realizadas pela SECAD¹⁶⁰/MEC¹⁶¹ verificaram que a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais precisava ganhar mais amplitude, tendo em vista o crescimento geométrico da demanda por formação de profissionais da educação e de material didático voltado para a temática. Para socializar as constatações iniciais, previamente identificadas pelo MEC, este, em parceria com a UNES-

¹⁶⁰ Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

¹⁶¹ Ministério da Educação.

CO, realizou oficinas para avaliar a implementação da Lei n. 10.639/03. Esse esforço resultou num documento que foi entregue ao ministro Fernando Haddad por meio da Portaria Interministerial nº 605 MEC/MJ/SEPPIR de 20 de maio de 2008, do Grupo de Trabalho Interministerial - GTI com o objetivo de elaborar o Documento Referência que serviria de base para o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais.

Segundo o Relatório (BRASIL: 2009), o Documento Referência foi submetido à consulta e contribuição popular em seis agendas de trabalho conhecidas como Diálogos Regionais sobre a Implementação da Lei 10.639/03, realizados em cinco regiões do Brasil. As cidades que sediaram os Diálogos foram: Belém/PA, Cuiabá/MT, Vitória/ES, Curitiba/PR, São Luís-MA e Aracaju/SE. O resultado consubstanciou-se no documento Contribuições para a Implementação da Lei 10.639/03. A Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana foi entregue ao Ministério da Educação por representantes do GTI em novembro de 2008. É válido ressaltar as ações atribuídas aos governos municipais quanto às atribuições do sistema de ensino constante do item III:

O Art. 11 da LDB diz que os municípios se incumbem, dentre outras coisas, de: “organizar, manter e desenvolver os órgãos e instituições oficiais dos seus sistemas de ensino, integrando-os às políticas e planos educacionais da União e dos Estados; baixar normas complementares para o seu sistema de ensino; autorizar, credenciar e supervisionar os estabelecimentos do seu sistema de ensino; oferecer a educação infantil em creches e pré-escolas, e, com prioridade, o ensino fundamental, permitida a atuação em outros níveis de ensino somente quando estiverem atendidas plenamente as necessidades de sua área de competência e com recursos acima dos percentuais mínimos vinculados pela Constituição Federal à manutenção e desenvolvimento do ensino”. Podem ainda compor um sistema único com o estado ou ser parte do sistema deste, caso opte. Possuindo sistema próprio, pertencem a esse sistema municipal, pelo Art. 18 da LDB: “I – as instituições do ensino fundamental, médio e de educação infantil mantidas pelo Poder Público municipal; II – as instituições de educação infantil criadas e mantidas pela iniciativa privada; III – os órgãos municipais de educação” (BRASIL: 2008).

Tendo em vista as recomendações governamentais no plano nacional, a SEMED, incluiu em sua proposta a Educação das Relações Étnico-Raciais e as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Dentre as experiências utilizadas pela SEMED na implementação da Lei 10.639/03, duas especialmente podem ser mencionadas:

1. O Projeto a Cor da Cultura e,
2. A formação continuada de professores para educação das relações étnico-raciais e o ensino de História e Cultura Afrobrasileira.

Sobre o Projeto A Cor da Cultura, a entrevista realizada com Ana Paula Brandão¹⁶², publicada no Jornal Educação Pública, ajuda a entender como surgiu a idéia.

“O projeto partiu de um sonho de um grupo de pessoas, mais particularmente de três pessoas em especial: Vânia Santana (historiadora), Antônio Pompeu (ator), Pilar (Luiz Antônio Pilar, diretor de televisão da TV Globo). Partindo de alguns materiais impressos, como por exemplo, o livro *Quem é Quem na Negritude Brasileira*, eles perceberam que ninguém sabe que aquelas pessoas são negras, nem, muitas vezes, qual a importância delas para a história e a cultura do Brasil. Assim, eles resolveram fazer uma série de documentários sobre isso. Inicialmente, pensaram num projeto que fosse audiovisual e que fosse destinado às escolas brasileiras. Foi apresentado à TV Globo um projeto que previa a produção de uma série de mini-documentários para a televisão, sobre personalidades negras e a importância delas para a história e a cultura do Brasil. O projeto foi encaminhado ao Canal Futura, onde foi reformulado para atender a enorme demanda dos professores por capacitação, material didático e fontes de pesquisa nesse campo do conhecimento. Dessa maneira, nasceu *A Cor da Cultura*, um projeto educativo de valorização da cultura afro-brasileira. Para viabilidade e execução do projeto, foi estabelecido uma parceria entre TV Globo, Canal Futura, Secretaria Especial de Políticas para Igualdade Racial (SEPPIR) - vinculada à Presidência da República, Petrobrás - que é a patrocinadora - e o Centro Brasileiro de Informação e Documentação do Artista Negro” (Jornal Educação Pública, acesso em 18/06/2009).

O Projeto a Cor da Cultura pode ser dividido em duas etapas: a primeira voltada para o processo de produção do *kit* e a segunda relacionada com a distribuição e capacitação dos professores da rede pública municipal de sete estados da federação: Maranhão, Rio Grande do Sul, São Paulo, Bahia, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro e Pará. O *kit* “A Cor da Cultura” é composto por oito fitas VHS contendo 56 programas, divididos em cinco séries. A série Mojubá destaca-se por mostrar as influências religiosas de matriz africana na literatura. Em todas as etapas do projeto existe uma profícua parceria com as secretarias municipais de educação.

A última série chama-se “Livros Animados” e traz um *kit* contendo três cadernos do professor intitulado Saberes e Fazeres com a supervisão de Ana Paula Brandão e um glossário

¹⁶² Ana Paula Brandão, coordenadora do Projeto, entrevista cedida ao Jornal Educação Pública.

“Memória das Palavras”, baseado nos estudos de Nei Lopes. O volume 1 do caderno do professor - “Modo de Ver” - foi organizado também por Azoilda Loretto e Ricardo Benevides, traz sete textos teóricos que discutem o contexto do racismo; o volume 2, “Modo de Sentir” de Mônica Lima; e, o volume 3, “Modo de Interagir” de Azoilda Loretto. Com consultoria de Carlos Negreiros, foi produzido em CD de Áudio intitulado “Conguê” (GABARA, 2006).

No município de São Luís, o trabalho de formação docente, relativo ao Projeto a Cor da Cultura, reuniu 200 pessoas (entre profissionais de educação da rede, universitários e integrantes de entidades e organizações do movimento negro), além de religiosos e de comunidades de terreiro. Participaram da formação 55 escolas da rede municipal de educação (ABREU: 2008). De acordo com documentos da SEMED, através da socialização do *kit* e da capacitação do Projeto a Cor da Cultura a Lei 10.639/03 está sendo implantada na realidade local. Mas, como todo processo de desconstrução de ideologias, são muitos os desafios a serem trabalhados no processo de capacitação dos professores da rede municipal de ensino.

A segunda experiência refere-se à formação continuada de professores conduzido a partir dos seguintes eixos: a) Educação das Relações Étnico-raciais e b) Ensino de História e Cultura Afro-brasileira os quais visam promover o processo formativo através de seminários e oficinas nas áreas específicas. O objetivo é construir uma prática docente compatível com o referencial teórico que sustente o processo de ensino e aprendizagem, proporcionando o desenvolvimento de competências dos professores através da leitura crítica dos conteúdos e desenvolvendo capacidades que subsidie o planejamento das atividades relativas à temática étnico-racial. (JESUS: 2007).

Segundo Jesus (2007) os conteúdos de aprendizagem são de cunho conceituais e em sua maioria se relacionam com o saber/fazer (regras, técnicas, métodos, destrezas...). Atualmente, interligam-se com o processo de construção da identidade étnico-racial, possibilitando, assim, o reconhecimento do direito da população negra como sujeitos de sua própria história. No entanto para que a Lei nº 10.639/03, seja cumprida, a formação docente deverá ser elevada à condição de política de Estado com garantia de aplicabilidade por dispositivo legal. Ou seja, é necessário que sejam regulamentados os processos de formação dos docentes da rede de ensino pública no que se refere à lei em vigor.

Tendo em vista por em prática o processo de capacitação de docentes, a SEMED desenvolveu em 2007 a Formação Continuada de Professores, em três módulos, com carga horária de 40 horas/aula cada módulo, nos quais foram desenvolvidas atividades permanentes de leitura e escrita, levantamento do conhecimento prévio dos participantes, trabalhos em grupo, sistematização dos trabalhos e dos assuntos relativos aos temas, estudo e orientação para melhoria da prática pedagógica. O quadro abaixo descrito demonstra, de forma resumida, os temas trabalhados nos três módulos da formação.

MÓDULOS	CONTEÚDOS TRABALHADOS:
Módulo I Básico (carga horária 40 h)	História Afrobrasileira - Organizações Negras; - Movimento Negro na atualidade; - Negritude e cidadania; - História dos quilombos brasileiros; - Comunidades remanescentes de quilombos atuais.
Módulo II (carga horária 40 h) Conteúdos Programáticos	Cultura Afrobrasileira - Manifestações culturais afro-brasileiras no Maranhão (bumba-meu-boi; tambor de crioula e cacuriá); - Manifestações culturais afro-brasileiras no Brasil (congadas; maracatus; moçambiques e rodas de samba); - Manifestações culturais afro-brasileiras contemporâneas (soul/ funk/rap e reggae) - Religiosidade afro-brasileira: (Mina; Candomblé e Umbanda).
Módulo III (carga horária 40h) Aprofundamento teórico-metodológico	Educação das Relações Étnico-Raciais: - Cultura e história dos(as) negros(as) na escola; - A discriminação do(a) negro(a) no livro didático; - Racismo, discriminação racial e preconceito racial/Racismo à brasileira; - Branqueamento x Negritude e Reconhecimento e valorização dos afrodescendentes; - Identidade e auto-estima negra - construindo a auto-estima da criança e do adolescente negro(a).

Fonte: Adaptado de Jesus (2004)

Em relação à experiência de capacitação de professores da SEMED, faz-se necessário ressaltar que, de acordo com a documentação, as etapas do referido processo de capacitação (aplicabilidade da lei) são de total responsabilidade deste órgão municipal de educação. Mas, para além dos conteúdos deve ser trabalhada a possibilidade de cada participante conhecer a história do povo brasileiro, isto é, uma capacitação que considere a educação como um processo voltado para o resgate das relações étnico-raciais.

Para compreender a forma de capacitação de professores, isto é, o modo como a SEMED tentou contribuir para alterar de forma positiva a relação entre educador e educando, tendo por base a Lei 10.639/03, tomou-se como parâmetro as recomendações do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) no que se refere aos trabalhos educativos e pedagógicos, nas redes pública e oficial de ensino de São Luís, voltados para a discussão dos conteúdos contemplados na Lei 10.639/03.

O trabalho de parceria CCN/SEMED contemplou, no período de 2007 a 2008 praticamente 40 escolas da rede de ensino do município de São Luís-MA, nas quais foram realizadas palestras sobre temas relacionados aos afro-descendentes, com professores e alunos. Pode-se perceber que, em relação à implementação e aplicabilidade da Lei 10.639/03, os professores da maioria das escolas municipais acompanhadas não se sentiam preparados para desenvolver os conteúdos a que se refere à lei.

Outro aspecto a ser destacado é que a SEMED ainda não conseguiu capacitar todos os seus professores e os que já foram capacitados, em sua maioria, não demonstraram interesse na aplicação dos conteúdos trabalhados durante os três módulos de formação e capacitação. Esse fato mostra a necessidade de profissionais organicamente comprometidos com o processo de transformação das relações étnico-raciais a partir da escola. Refiro-me a intelectuais orgânicos, no sentido gramsciano, responsáveis por conduzir o processo de construção de uma nova cultura educacional.

» A ESCOLA COMO **LOCUS** DE CONSTRUÇÃO DE NOVAS RELAÇÕES
ÉTNICO-RACIAIS

A SEMED é responsável pela gestão das políticas públicas voltadas para a área da educação do município de São Luís-MA e, também, por organizar, manter e desenvolver os órgãos e instituições oficiais do sistema de ensino, integrando-os às políticas e planos educacionais da União e do Estado. Além dessas incumbências, a Secretaria Municipal de Educação promove a expansão, difusão e oferta da Educação Básica, nos níveis de Educação Infantil e Ensino Fundamental e nas modalidades Educação Especial e Educação de Jovens e Adultos, incluindo o Programa Nacional de Inclusão de Jovens, coordenado pela Secretaria Geral da Presidência da República, além disso, desenvolve ações resultantes da parceria entre o Ministério da Educação, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e o Ministério do Trabalho e Emprego, conveniados com a Prefeitura de São Luís em parceria com o Governo do Estado (ABREU: 2008).

Atualmente, a SEMED administra 161 unidades de Educação Básica, que atendem a um total de 103.779 alunos da rede municipal de ensino e 2.138 do Programa Nacional de Inclusão de Jovens (PROJOVEM). Diversos programas, projetos, atividades e ações são desenvolvidas direta ou indiretamente pela rede municipal de ensino e todos têm como sustentação a macro-política do “São Luís Te Quero Lendo e Escrevendo”, iniciada em agosto de 2002. A referida política é constituída pelos eixos: Formação Continuada de Profissionais, Gestão Institucional, Rede Social Educativa e Avaliação. Estes eixos integrados visam o aperfeiçoamento progressivo e gradual do sistema educacional de São Luís (ABREU: 2008).

No processo de pesquisa por meio de entrevista, a Prof^a. Ilma Fátima de Jesus, coordenadora do referido programa, confirmou, à época da pesquisa os desafios que estavam postos para a efetivação da Lei 10.639/03 no município de São Luís.

Recorremos aqui ao entendimento de Gramsci (1991) sobre a escola e o papel exercido pelo intelectual orgânico na “reforma intelectual e moral”. Gramsci destaca que todas as classes formam os seus próprios intelectuais, uns são profissionais propriamente da classe, outros incluso nesta categoria apenas pelo fato de participarem de uma determinada visão de mundo. Os intelectuais possuem uma função orgânica bastante importante na medida em que ocupam espaços sociais de decisão política e teórica, contudo a principal função destes intelectuais orgânicos é o de contribuir para a formação de uma nova moral e uma nova cultura a qual pode ser compreendida como uma contra-hegemonia.

Não se pode esquecer que a escola, historicamente, tem atuado muito pouco no resgate da cultura afrodescendente e, principalmente no sentido de construir novas relações étnico-raciais. A própria formação da estrutura educacional brasileira resultou de um complexo processo de aculturação o que contribuiu para a completa invisibilidade em relação aos aspectos positivos, da presença africana e, por conseguinte, do povo negro na formação histórica brasileira.

Segundo Pereira (2007), no Brasil, trata-se de uma prática vivenciada desde os primeiros anos da República. Conforme Abdias do Nascimento,

“Quando há alguma referência ao africano ou negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. Tampouco na universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norte-americano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros” (apud SANTOS: 2005, p.23).

Mas, pensando com Gramsci, compreende-se que a escola tem um papel primordial na disseminação de novas relações de hegemonia.

“Uma escola que não hipoteque o futuro do jovem e não constranja a sua vontade, a sua inteligência, a sua consciência em formação a mover-se dentro de um trilho com direção pré-fixada. Uma escola de liberdade e de livre iniciativa e não uma escola de escravidão e mecanicidade”. (GRAMSCI: 1991, p.82).

O desafio a ser superado pela sociedade brasileira é o de encontrar estratégias que possibilitem que o estudo da história e cultura afrobrasileira e africana seja implantado em nosso sistema de ensino brasileiro partindo das experiências das vivências individuais e coletivas de todos aqueles envolvidos direta ou indiretamente no processo de transformação e reflexão do papel da escola.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um olhar mais criterioso em relação à dinâmica existente nas escolas brasileiras nos ajuda a captar situações que configuram de modo expressivo atitudes racistas. Nesse aspecto, de forma objetiva ou subjetiva, a educação formal apresenta preocupações que vão desde a elaboração e seleção do material didático-pedagógico a ser utilizado em sala de aula, bem como, o processo de capacitação e formação de professores.

Dentre os principais desafios observados, durante a realização desta pesquisa, ressaltamos a necessidade da SEMED investir no monitoramento das ações desenvolvidas em rela-

ção ao processo de implementação do estudo da história e cultura afrobrasileira e africana, pois, desconstruir conceitos e ideologias, principalmente as relacionadas ao preconceito e a discriminação racial existentes no Brasil não é fácil, o que implica dizer que se faz necessário o fortalecimento e o estabelecimento de parcerias com o movimento negro local, o que contribuirá de forma direta com o processo gradual de mudança na relação educador/educando, no sentido de garantir que as especificidades culturais dos alunos sejam respeitadas.

A cultura é um amplo conjunto de símbolos que modelam uma sociedade, ou seja, é tudo aquilo que pensamos e fazemos enquanto membros de um grupo social (CUTRIM: 2008).

A cultura de um povo é aquilo que é construído pelo povo, para o povo, a partir de seus costumes, experiências e vivências. Ao analisarmos o processo histórico das reivindicações do Movimento Negro brasileiro por uma educação que respeite as suas especificidades o nosso objetivo foi buscar um paralelo entre o passado, presente e as principais perspectivas de futuro para a educação formal no Brasil. Não é demais lembrar que os povos afrobrasileiros e demais grupos contribuíram com o processo de formação da cultura brasileira e o resgate desta dívida histórica passa por uma educação que inclua os direitos sociais desses segmentos.

Nesse processo de construção/desconstrução são inegáveis os avanços referentes às discussões das relações étnico-raciais no Brasil, o que resultaram na aprovação da Lei 10.639/03, mas o caminho a ser trilhado ainda é longo, pois:

Racismo e ignorância caminham sempre de mãos dadas. Os estereótipos e as idéias pré-concebidas vicejam se está ausente a informação, se falta o diálogo aberto, arejado, transparente. Não há preconceito racial que resista à luz do conhecimento e do estudo objetivo. Neste, como em tantos outros assuntos, o saber é o melhor remédio. (MUNANGA: 2005, p.1).

Portanto, discutir as relações étnico-raciais na educação brasileira é fundamental, pois do resultado desta discussão depende a elaboração dos currículos e materiais de ensino que contemplem a diversidade de culturas e de memórias coletivas dos vários grupos étnicos que integram a sociedade brasileira.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Rita de Cássia Lemos de. **Ações da Secretaria Municipal de Educação de São Luís na implementação da Lei n. 10639/03. Monografia de conclusão do Curso de Pedagogia na Unidade Superior Dom Bosco - UNDB. São Luís: UNDB. 2008.**
- AGÊNCIA BRASIL – EBC. **Pesquisa indica que há 99,3% de preconceito no ambiente escolar.** Disponível em: <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2009/06/17/materia.2009-06-17.8057908621/view>. Acesso em: 17/06/2009.
- AKONI Centro de Formação para a Cidadania. **Cartilha do Projeto Ekó Ilerá: (Re)construindo o mundo erê, um olhar para uma educação e saúde que valorize a ancestralidade afro-brasileira.** São Luís: AKONI. 2007.
- ANAIS da XII Semana de Pedagogia e II Encontro de Pedagogia da Região Sul Brasileira da UNIPAR. 04 de out. de 2003.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan (Orgs.). **Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo.** São Paulo: Anhembi, 1955.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.** Brasília: Ministério da Educação, 2005
- _____. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 236 p. (Coleção Educação para todos).
- _____. **Orientações para a Educação das Relações Étnico-Raciais.** Brasília. MEC/SECAD, 2006. 261 p.11.
- _____. **Contribuições para Implementação da Lei 10.639/03.** Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – lei 10.639/2003. Brasília: Ministério da Educação / Organizações das Nações Unidas. novembro de 2008, 57 p.
- _____. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Ministério da Educação / Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. julho de 2009. 102p.
- _____. **Conferência de Revisão de Durban/Word Conference Against Racism.** Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. abril de 2009. 32p.
- COSTA, Antonio Henrique França. **Estudo da contribuição do Centro de Cultura Negra do Maranhão para a preservação da cultura afro maranhense no bairro dos Barés – João Paulo.** Monografia – Curso de Pedagogia – Universidade Estadual Vale do Acaraú. São Luís: UVA. 2006. 42f: il.
- CUTRIM, Gilberto. **Fundamentos da Filosofia: histórias e grandes temas.** São Paulo: Sarai-va. 2008.

- DYRELL, Juarez. **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1996. p 168-178.
- FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo: Ática, 3ª ed, 2 vols, 1978.
- GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. CAVALLEIRO, Eliane (org). São Paulo: Summus, 2001.
- GABARA, Larissa Oliveira. **Perspectivas e desafios para o ensino formal de História - Lei 10.639/03/"Usos do Passado"**. XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ. 2006.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991.
- JESUS, Ilma de Fátima. **Algumas considerações sobre a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira/SEMED**. São Luís. s.d.
- _____. **Relatório reflexivo formação continuada de professores(as)**. História e Cultura Afro-Brasileira. São Luís. 2007. p. 12.
- _____. **Projeto de formação continuada para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. São Luís. 2004.
- JORNAL EDUCAÇÃO PÚBLICA. **Entrevista com Ana Paula Brandão**. Disponível em: <http://www.educacaopublica.rj.gov.br/jornal/materias/0328.html>. Acesso em 18/06/2009.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. rev. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- PEREIRA, Amauri Mendes. **A Lei 10.639/03 e os agentes da lei**. Rio de Janeiro: UEZO. julho de 2007.
- SANTOS, Sales A. dos. **A Lei nº 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro**. In: BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação/SECAD. 2005. p. 23.
- PEREIRA, Josenildo de Jesus. **A Lei 10.639/03 e as representações da África na Cultura Ocidental**. s.n.t.
- UNICEF. **Manual dos afrodescendentes das Américas e Caribe**. 2006.

P ARTE III – PLANEJAMENTO URBANO E TERRITORIALIDADES

“A luta dos Movimentos Sociais é pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária e para isso é preciso que essa luta seja vista e considerada. Nós do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) precisamos que os problemas que enfrentamos sejam vistos pela sociedade, porque essa nossa luta contribui em todos os aspectos, social, ambiental, comunitário e político. São muitas as dificuldades, ameaças que estamos sofrendo por defender o direito à vida como o livre acesso aos babaçuais que garante nossa sustentabilidade e a preservação do meio ambiente”.

*Maria de Jesus Bringelo (Dijé)
Quebradeira de Coco, Coordenadora do MIQCB*

PARA QUE SERVE A LEGISLAÇÃO AMBIENTAL: UM ESTUDO DE CASO DA ESTAÇÃO ECOLÓGICA DO RANGEDOR NA CIDADE DE SÃO LUIS-MA

Ana Giselle Soares Coelho¹⁶³

≈ INTRODUÇÃO

Atualmente, a cidade de São Luis - Maranhão apresenta intensa poluição de todos os seus rios. O Rio Calhau, o mais extenso dos rios que drenam as áreas do norte da Ilha do Maranhão/MA, é alimentado por córregos e igarapés, cujas nascentes estão localizadas na Área Leste 2 do Sítio Rangedor, sendo esta habitada por muitas famílias.

Para situar a Área Leste 2, pode-se tomar como referência a Estação Ecológica do Rangedor, localizada entre as avenidas Jerônimo de Albuquerque, Eduardo Magalhães e Holandeses correspondente à Área Oeste do “Grande Santuário Ecológico” do Sítio Rangedor. A Estação Ecológica do Rangedor curiosamente, abriga a sede da Assembléia Legislativa do Maranhão.

Indaga-se como é possível proteger as nascentes da área Leste 2, ameaçada pela especulação imobiliária, face aos interesses de grandes grupos empresariais da construção civil, os quais se identificam ou até mesmo se confundem com os agentes sociais que detém o poder político, por ocuparem cargos de grande poder de decisão. São os denominados “grandes decididores” (ACSELRAD: 2004), atores sociais como políticos, gestores públicos, juízes, advogados, grandes empresários, empresas multinacionais, organizações internacionais, grandes agências de notícias, chefes religiosos e investidores que tem grande poder de decisão sobre as decisões públicas.

O presente trabalho busca refletir sobre as contradições entre a teoria e a prática relativas à questão ambiental, a partir da situação da Reserva Ecológica do Rangedor e de sua Área Leste 2. O referencial teórico baseia-se em autores que trabalham o conceito de Justiça Ambiental, bem como nas pesquisas que buscam provar o valor e a importância dos saberes e formas de viver dos povos tradicionais, com cultura e economia próprias.

Em atenção ao cuidado com os conceitos utilizados e seguindo uma prática inspirada nas ciências sociais interpretativas, o conceito de pobre é relativizado. Aqui estão referenciadas relações desiguais de trabalho, de distribuição de renda, de marginalização social, gerada por um Estado dominado pelas forças do mercado e pelas relações econômicas, determinadas por poucos grupos políticos e empresariais, os quais se entrelaçam de uma forma difícil de distinguir o que é público e o que é privado.

¹⁶³ Comunicóloga, Especialização: “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”. Orientação: Rosirene Martins Lima

No contexto da sustentabilidade urbana, Compans (2001) fala de dois modelos de sustentabilidade: a sustentabilidade da *cidade global* e a sustentabilidade da *cidade durável*. O primeiro corresponde ao modelo da estrutura econômica capitalista, o qual gera simultaneamente a cultura da urgência, da urgência econômica, do excesso de trabalho e da hipermobilidade para alguns, de urgência social, da precariedade e do cativeiro para outros, observando-se o fortalecimento desse modelo pelos governos dos países em desenvolvimento.

Já a *cidade durável* requer a reintrodução das temporalidades naturais – cíclicas (sazonalidade, ciclos de depuração, tempo de renovação de recursos), evolutivas (biodiversidade, dinâmicas dos espaços vegetais) – e urbanas (patrimônio, história e cultura) na tomada de decisões políticas, pautando-se no respeito à especificidades de cada território (COMPANS: 2001). Este modelo é, no presente trabalho, considerado capaz de trazer real sustentabilidade para os modos de viver, mas só pode ser alcançado a partir de uma profunda transformação das instituições sociais que constituem o alicerce do estilo vigente, tais como as que regulam a propriedade e o controle e o uso dos recursos naturais. Caso contrário, a noção de sustentabilidade servirá apenas para introduzir uma restrição ambiental ao processo de acumulação capitalista, para “enverdecer” as políticas públicas, sem promover transformações substanciais (COMPANS: 2001).

Para Guimarães, citado por Compans (2001), só com a intervenção do Estado na economia é possível enfrentar o poder das firmas transnacionais, assim como o complexo processo político que move o comércio internacional e as regulamentações de caráter ambiental (COMPANS, 2001). Ressalte-se aqui os limites da natureza pois, mesmo que as gestões governamentais respeitassem seus limites, existe um processo entrópico que nunca cessa, o qual leva ao declínio inflexível do estoque de energia disponível na terra, idéia esta que se fundamenta na Segunda Lei da Termodinâmica, a qual diz que a energia degradada aumenta continuamente, sem retorno (CAVALCANTI: 1995). O conceito de sustentabilidade aqui equivale ao reconhecimento do que é biofisicamente possível em uma perspectiva de longo prazo. Assim, desde a Revolução Industrial convivemos com a propagação e defesa da idéia de um crescimento constante, que não passa de uma filosofia do impossível (GUERREIRO: 1979) pois, “podemos querer empurrar o crescimento além desses limites. Mas devemos ter consciência do fato de que, mais cedo ou mais tarde, teremos que confrontar com a nêmesis da natureza. (CAVALCANTI: 1995: p.36).

O conceito de “necessidade” é um dos critérios levados em consideração para a gestão sustentável das cidades e soma-se às significações consideradas como de natureza psicossocial e espiritual: autodeterminação, participação política, desenvolvimento cultural e auto-realização existencial. A atual realidade do Maranhão e Brasil apresenta elevados índices de crescimento econômico coexistindo com uma dinâmica perversa de desenvolvimento, construída através da deterioração da capacidade de autodeterminação e iniciativa criadora das comunidades (VIEIRA: 1995), uma realidade que reflete os atuais planos de desenvolvimento com outro referencial de “necessidade”, causando

injustiças sociais, entre elas, a injustiça ambiental – relacionada aos riscos e danos gerados pelos sistemas de produção capitalista.

A base para a formulação da Agenda 21¹⁶⁴, com a qual mais de 170 países se comprometeram, é que a busca por soluções seja uma tarefa comum a toda a humanidade. Kenneth Gould (2004) trabalha a teoria de que é preciso fazer pressão para que todos assumam responsabilidade sobre os rumos que serão tomados no futuro: a natureza não suportará tanta ingerência, e pode chegar o dia em que todos sofrerão, não somente pobres, mas também os que hoje têm condições de estar protegidos. O trecho a seguir revela como comunidades e grupos são levados à imobilização social, a qual barra a ação política e reivindicatória:

Como as economias capitalistas geram comunidades segregadas em classes, os pobres e a classe trabalhadora estão concentrados em áreas tipificadas por altos níveis de riscos ambientais e baixos níveis de riqueza. (...) se defrontam com condições econômicas limitadas em termos de tipo de emprego e de remuneração. A concentração de desempregados e subempregados em localidades específicas cria comunidades de desespero econômico. Sob tal condição, as comunidades pobres e operárias estão estruturalmente coagidas a aceitar qualquer iniciativa de desenvolvimento econômico que prometa um aumento no emprego local. Como resultado, as comunidades pobres têm menos liberdade para rejeitar propostas específicas para a alocação de unidades de produção ou de despejo dentro delas do que as comunidades ricas, onde as novas oportunidades de emprego são uma preocupação menos premente. Quanto menos rica uma comunidade, mais provavelmente aceitará novos riscos ambientais se estes vierem acompanhados de promessa de vantagem econômica. (GOULD: 2004, p. 73).

O que Gould chama de *aceitação*, é na verdade coação social, consequência de um longo processo de *imobilização social*. Paradoxalmente, injustiças ambientais contrariam um arcabouço de instrumentos legais, a começar pela Constituição Federal, que em seus artigos 182 e 183 prevêem para a propriedade urbana o uso fundamentado na função social, intrínseca à noção de propriedade, conforme seu art. 5º, capítulo XXIII, princípio a ser observado pela ordem econômica. A função social também deve ser assegurada pelo Plano Diretor da cidade, essencial a um planejamento local que assegure o desenvolvimento economicamente viável, socialmente justo e ecologicamente equilibrado.

¹⁶⁴ 179 países participantes da Rio 92 acordaram e assinaram a Agenda 21 Global, um programa de ação baseado num documento de 40 capítulos, que constitui a mais abrangente tentativa já realizada de promover, em escala planetária, um novo padrão de desenvolvimento, denominado “desenvolvimento sustentável”. O termo “Agenda 21” é usado no sentido de intenções, desejo de mudança para esse novo modelo de desenvolvimento para o século XXI.

A imobilização social é uma estratégia utilizada para manter a estrutura social de extrema desigualdade encontrada em todo o mundo, a qual é possível a partir de uma realidade que Vainer (2007) chama de *desconstituição*. O autor refere-se à uma desconstituição territorial, que vem acompanhada de fragmentação mais ampla: de saberes, da cultura, das raízes da verdadeira história do povo brasileiro. Neste contexto, os Grandes Projetos de Investimento (GPI's) são reconhecidos como grandes desconstituidores, pois:

Quase sempre se fazem nos corredores e gabinetes, à margem de qualquer exercício de planejamento compreensivo e distante de qualquer debate público. Antes de estruturar territórios e enclaves, o grande projeto estrutura e se estrutura através de grupos de interesses e lobbies, coalizões políticas que expressam, quase sem mediações, articulações econômico-financeiras e políticas. O local, o regional, o nacional e o global se entrelaçam e convergem, na constituição de consórcios empresariais e coalizões políticas. Projeto industrial, controle territorial, empreendimento econômico e empreendimento político se misturam nos meandros dos financiamentos públicos, das dotações orçamentárias, das trocas de favores e, como vem à tona uma vez ou outra, da corrupção institucional e individual. O cacique local se dá ares de importância quando entra em contato com o dirigente de um grande grupo econômico internacional e negocia praças e igrejas, ao mesmo tempo em que pressiona “seus deputados” a pressionarem instâncias sub-nacionais e nacionais para a concessão de licenças e de favores. O exame da economia política de cada grande projeto permitiria identificar de que forma atores políticos e empresas nacionais e internacionais se associam e mobilizam elites locais e regionais para exercer o controle do território, constituindo uma nova geografia física, localizados (VAINER: 2007, p.12).¹⁶⁵

Em São Luís, simultaneamente com o abandono e não implementação das políticas ambientais para a cidade, tem-se o planejamento de alguns GPIs, que instalam-se com grande facilidade porque têm o apoio direto de membros dos três poderes: Executivo, legislativo e judiciário maranhense. É o caso da termoelétrica que está sendo construída próximo ao Porto do Itaqui (São Luís), da empresa MPX, mais uma vez licenciada previamente pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente (SEMA), sem a realização de audiências públicas a contento. A imprensa local veicula a opinião de políticos e alguns empresários que defendem essa térmica como se fosse a salvação para a economia do estado, mas deliberadamente ocultam que este tipo de empresa gera muita poluição,

¹⁶⁵ · A globalização é aquela realidade em que os projetos e planos de desenvolvimento são pensados a partir da venda das riquezas locais, de seus recursos naturais, numa conexão direta com o mercado exterior, através da exportação dos mesmos, seja em matéria-prima propriamente dita, ou seja em dinheiro, pois, os lucros não vão para as mesas dos trabalhadores brasileiros, mas para as contas bancárias dos empresários, políticos e gestores envolvidos na negociação. A riqueza local é negociada, numa escala de interesses globais, comandada por grandes potências de modelo de produção capitalista.

doenças respiratórias e até câncer sua tecnologia é das mais atrasadas, utilizando o carvão mineral, altamente poluente, além de provocar alterações climáticas inevitáveis.

Grandes Projetos de Investimento (GPIs) requerem licença ambiental para que sejam construídos e instalados, com realização de audiências públicas, estudos e relatórios de impacto ambiental, os quais estão expressos pela Resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) nº 001/86, mas os Estudos de Impacto Ambiental (EIAs) e os Relatórios de Impacto Ambiental (RIMAs) na atual conjuntura não têm o poder de barrar interesses pré-definidos de *grandes decididores*, mesmo que estes prejudiquem comunidades inteiras.

Os moradores do povoado quilombola Salva Terra (Rosário/MA) foram surpreendidos pela visita de sete representantes da Secretaria de Indústria e Comércio, Secretaria de Desenvolvimento Agrário e Instituto de Terras do Maranhão, os quais informavam que o povoado estava na área de interesse da Refinaria Premium, em processo de implantação pela Petrobrás; teriam 20 dias a contar do 10 de setembro para desocupar a área. O que desconsideram é que Salva Terra tem mais de 200 anos de vida e cultura! Essa situação remete a um dos problemas centrais do atual modelo de licenciamento, que diz respeito ao acesso obstruído à informação:

O modo como a informação é veiculada é muitas vezes enviesado, sob a forma de compêndios escritos em linguagem incompatível com a dos grupos locais, seja de chamadas publicitárias nas rádios e demais meios de comunicação, que apresentam o empreendimento como necessariamente benéficos para os grupos locais, obscurecendo seus aspectos negativos. (Doc. Político FASE, UFRJ, p. 04).

Neste contexto, é relevante o debate sobre a legitimidade dos processos de desenvolvimento construídos com ideologia colonialista, à base de muita violência sobre os povos nativos. As conseqüências desta forma de expansão são pensadas por Porto (2004) quando realiza uma análise sobre Saúde Pública e (in)justiça ambiental no Brasil ao discutir o grau de risco gerado pelo sistema econômico vigente e seu exacerbado incentivo ao consumismo:

As sociedades capitalistas ricas do século XX cresceram gerando quantidade de lixo, degradação ambiental e novos riscos tecnológicos numa velocidade jamais vista anteriormente na história da civilização, daí serem também chamadas de *sociedades do risco* [...] mesmo nas sociedades mais ricas a distribuição dos riscos e benefícios do desenvolvimento é desigualmente distribuída na população, dependendo de suas características de classe, raça, etnia e gênero (PORTO, 2004, p.125).

Observa-se com clareza que as gestões das *sociedades do risco* levaram para as regiões um desenvolvimento caracterizado pelo desrespeito à diversidade étnica e autodeterminação dos povos. O *Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e*

*Responsabilidade Global*¹⁶⁶, do qual o Brasil é signatário, em seu artigo 9º, fala da recuperação, reconhecimento, respeito, reflexão e utilização da história indígena e culturas locais como bases da educação ambiental. A educação ambiental para os signatários do tratado é compreendida como estratégia fundamental para a transformação estrutural, rumo a um novo paradigma de desenvolvimento, vez que o atual modelo tem causado degradação e miséria humanas para a maioria dos grupos sociais

(...) a preparação para as mudanças necessárias depende da compreensão coletiva da natureza sistêmica das crises que ameaçam o futuro do planeta. As causas primárias de problemas como o aumento da pobreza, da degradação humana e ambiental e da violência podem ser identificadas no modelo de civilização dominante, que se baseia em superprodução e superconsumo para uns e subconsumo e falta de condições para produzir por parte da grande maioria. (Doc: 1992, p.1)

O referido documento pontua a necessidade de abolição dos programas de desenvolvimento, quando pensados no plano das agências multilaterais, num estreitamento com os Governos locais, que não incentivam, mas excluem a participação popular nas decisões estruturais.

≈ A ESTAÇÃO ECOLÓGICA DO RANGEDOR

A criação de Estações Ecológicas é um instrumento da política nacional de meio ambiente, cuja categoria de proteção é integral, admitido apenas o uso indireto de seus recursos naturais, para fins de pesquisa científica e realização de educação ambiental. A Estação Ecológica do Sítio Rangedor (Estação do Rangedor), localizada na zona urbana de São Luis/MA – foi criada pelo Decreto n. 21797/2005, com uma área *inicial* de 125,65 hectares. Ressalte-se que, em 2007 foi baixado o Decreto nº 23.303/07, diminuindo a sua área, que passou a ter 120,95 hectares. (Diário Oficial/2007).

Situa-se, conforme a Lei de Zoneamento Municipal, em Corredor Primário, de múltiplos usos e primeiro eixo de expansão da cidade. A proteção legal integral da área deu-se por esta apresentar propriedades geotécnicas e pedológicas, com características fisiográficas locais, de importante relevância para o processo de infiltração de águas pluviais. Essas características tornam o Sítio do Rangedor uma área de recarga de aquíferos, interagindo com a dinâmica das águas da microbacia do rio Calhau e com a sub-bacia do rio Anil, dois grandes rios da Ilha (Decreto n. 21.797/2005).

A vegetação é essencial para a proteção dos aquíferos ali existentes, bem como para manter os padrões climáticos, advindo tanto de processos naturais como da grande quantidade de poluição do ar, pois a Estação Ecológica do Sítio Rangedor é envolta por três grandes avenidas de acesso: Avenidas Jerônimo de Albuquerque, Holandeses e Eduardo Magalhães.

¹⁶⁶ Documento elaborado pelo Grupo de Trabalho das Organizações Não-Governamentais, reunido para este fim, durante a ECO-92 (Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento).

O prédio da Assembléia Legislativa do Estado do Maranhão (ALEMA) está localizado dentro da Estação Ecológica.

De acordo com informações do Relatório de Avaliação Ambiental que a ALEMA apresentou em 2006 à Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA), para fins de licenciamento ambiental, a Estação Ecológica (EE) do Rangedor está localizada numa área que foi instituída pelo poder executivo, a partir de 1991, como o centro administrativo do estado do Maranhão com a construção da sede do palácio do governo Henrique de La Roque, em terras do antigo Instituto de Previdência do Estado do Maranhão (IPEM), atual Fundo Especial de Pensão dos Servidores Públicos (FEPA), denominadas Sítio Santa Eulália e Sítio Rangedor, no Bairro IPEM - Calhau, área considerada nobre da cidade.

No Sítio Rangedor, na Avenida Jerônimo de Albuquerque, além da ALEMA, foram construídos o Centro de Convenções do SEBRAE e no lado oposto está o Residencial Novo Tempo, destinado aos servidores estaduais.

» ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA E ESTAÇÃO ECOLÓGICA DO SÍTIO RANGEDOR

A criação da EE do Sítio Rangedor, em 2005, foi resultado da mobilização de forças sociais que pressionaram o Governo Estadual a proteger a área, pois a construção do Centro de Convenções de São Luis já havia impactado a região.

Consultando documentos constantes do Inquérito Civil n. 91/08, instaurado pelo Ministério Público Estadual através da Promotoria do Meio Ambiente, compreende-se que a Assembléia Legislativa, sem dificuldades, conseguiu em 2003 autorização da SEMA para a construção da nova sede: pois tinha posse do terreno, à época, com sua primeira parte doada pelo Governo do Estado através das Leis nº 7.373/99 (46.350m²) e, em 2003, obteve a doação de mais 38.634,84m² através da Lei 7.997/03, ano em que começaram as construções.

Contrariando manifestos e a tramitação de ações judiciais (MPE, IMARH) foi dada continuidade à obra, numa postura que refletiu a indiferença dos deputados estaduais do Maranhão sobre as questões socioambientais. (Inq. Civil MPE; IMARH).

Criada a Estação Ecológica em 2005, sua implantação, gestão, plano de manejo, monitoramento, controle, fiscalização e promoção da educação ambiental ficaram sob a responsabilidade da SEMA. O Decreto que a criou não fala em Zona de Amortecimento, que é o entorno da área de uma Unidade de Conservação (UC), cuja definição de limites se faz necessária para minimizar impactos negativos sobre a UC. A Zona de Amortecimento, por sua importância é, segundo a Lei n. 9985/2000 do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), inerente à Unidade de Conservação.

O movimento de pessoas na Avenida Jerônimo de Albuquerque é intenso, ao longo da qual se via um trecho de grande beleza florestal. Uma franja de vegetação exuberante escondia a construção da Assembléia Legislativa do Estado do Maranhão (ALEMA), impedindo que a sociedade soubesse o que estava acontecendo. Quando terminadas as obras do prédio, começaram os desmatamentos de uma área de 0,8438 hectares, para construir suas vias de acesso. A retirada da vegetação que beirava a avenida ficou por

último, quando toda a população pôde ver a nova Assembléia Legislativa e se chocou com a dimensão do empreendimento e com a imensa área desmatada.

A área desmatada para a via de acesso do prédio-sede tem profunda importância ambiental, alimenta todo o lençol freático, é área de recarga de aquíferos, já que com a pavimentação, o solo não absorve as águas para recarregar os lençóis freáticos.

A criação da Estação Ecológica foi posterior ao projeto de construção do prédio da Assembléia, conforme documentos analisados, mas a área do entorno do prédio poderia ter sido poupada. As obras do acesso, no mínimo, atingiram a zona de amortecimento da estação ecológica, configurando de fato, um crime ambiental. Fotos nos arquivos da SEMA (Departamento de Preservação e Conservação Ambiental) mostram a presença de lixo de construção da obra na Estação Ecológica, crime ambiental cometido por Deputados Estaduais, à revelia das leis ambientais locais, nacionais e internacionais¹⁶⁷.

As conclusões do Relatório de Avaliação Ambiental realizado em junho de 2006 e entregue à SEMA no mesmo mês, considera *mínimos* os impactos negativos sobre a área da microbacia do Rio Anil a ser afetada, sobre a área florestada, afirmando que a maioria das edificações ocorreram em áreas já desmatadas (as provas não foram apresentadas à sociedade).

É importante observar que em alguns documentos, como no já referido Relatório de Avaliação Ambiental e na defesa da Assembléia Legislativa ao Auto de Infração nº 1150 impetrado pela SEMA em julho de 2008, a livre construção da sede é justificada pelo fato de que nenhum profissional “habilitado” constatou a presença de nascentes e de outras características que classificariam a área como de Preservação Permanente, o que leva à indagação sobre a lucidez desses relatórios. Estes laudos deveriam ser resultado de estudo profundo sobre a área e sua vegetação, solo, águas (subterrâneas e superfície), animais, envoltos por uma ética profissional que incorpore a dimensão social das questões ambientais. A realidade tem demonstrado que é rotineiro que os relatórios ambientais encomendados pelo empreendedor apresentem informações inverídicas.

Também exemplifica esta situação, a existência de um laudo ambiental sobre a Área Leste 2 do Sítio Rangedor, o qual afirma que esta não possui nascentes e que desmatá-la inteira não traria problemas socioambientais! É um laudo encomendado pelo proprietário de boa parte das terras da Área Leste 2, que pretende vendê-la para a construção civil.¹⁶⁸ Em uma visita, verifica-se que a Área Leste 2 do Rangedor possui muitos “olhos d’água”, nascentes, riachos e igarapés¹⁶⁹.

¹⁶⁷ O Brasil é signatário da Convenção da Biodiversidade, de 1992, da Convenção Ramsar, de 1971 e da Convenção de Washington, de 1940, bem como os compromissos e responsabilidades assumidos na Declaração do Rio de Janeiro, de 1992.

¹⁶⁸ Esta “constatação” é fortalecida pelas autorizações do órgão ambiental responsável pela liberação do empreendimento, no caso, a SEMA e também pelo sinal verde dado pelo Órgão Municipal encarregado de zelar pela implantação e fiscalização das normas do Plano Diretor da Cidade, a SEMTHURB – Secretaria Municipal de Terras, Habitação e Urbanismo (as cópias das licenças estão anexadas ao Inq. Civil n. 91/08 – Ministério Público Estadual).

¹⁶⁹ Quase todos contaminados pelo esgoto, mas, a despeito dessa destruição ambiental, os olhos d’água ainda brotam puros. Muitos deles, assim que saem à superfície, são logo afetados, como no caso do sítio em que mora Rita Fiquene, ambientalista, artesã, preservadora da natureza.

Cientistas e profissionais sem vínculo com o empreendedor, como pesquisadores das universidades federal e estadual do Maranhão, afirmam o contrário: a área é de extrema importância para o equilíbrio climático natural da Ilha, bem como para a proteção dos recursos hídricos das bacias do rio Calhau e do rio Anil, equilibrando a grande poluição do ar. Na Estação do Rangedor, a interação hidrográfica é mais direta com a bacia do rio Anil, alimentando o lençol freático; já na área Leste 2, dá-se com o rio Calhau: mas as duas áreas tem relação direta, pois compõem o mesmo ecossistema, fazem parte do grande Santuário Ecológico do Sítio Rangedor.

Nesse contexto de laudos e avaliações ambientais que raramente barram projetos de grande impacto socioambiental, uma pesquisa deu origem a um documento político, sob a coordenação de Henri Acsehrad (UFRJ) e Jean-Pierre Leroy (FASE), o qual propõe a Avaliação de Equidade Ambiental (AEA) fruto da análise de quatro estudos de caso, com observação detalhada do processo que visava ou visa ao licenciamento e/ou execução de quatro grandes projetos de impacto ambiental e social¹⁷⁰.

A AEA busca transformar o modelo de avaliação ambiental vigente. É pelo impacto negativo sobre vários grupos sociais que o documento político clama pela urgência de um novo modelo de EIA-RIMA:

Denunciamos em particular o pouco caso feito das populações atingidas e advogamos que seja criado um instrumento de avaliação complementar ao EIA/RIMA, que chamamos de Avaliação de Equidade Ambiental – AEA. (Documento. Político FASE, UFRJ).¹⁷¹

Nesse contexto, a Avaliação de Equidade Ambiental aspira efetivamente levar à suspensão de determinados empreendimentos. A alma da AEA, proposta ainda em construção, pode ser compreendida nas seguintes palavras (Documento Político, f. 2):

A incorporação apropriada de uma dimensão sócio-ambiental às avaliações de impacto ambiental de empreendimentos mostraria que está em jogo nos empreendimentos não somente a preservação do meio ambiente, mas a manutenção de certo número de grupos sociais no seu quadro de vida, trabalho e reprodução sócio-cultural. Portanto, estão em jogo trabalho, emprego e atividades econômicas, que apesar de não serem frequentemente consideradas, têm grande importância para muitos grupos sociais cuja destituição das bases de subsistência os lançará na pobreza e no rol das populações a serem atendidas por programas assistenciais.

¹⁷⁰ · 1. Licenciamento da carcinicultura no extremo sul da Bahia, em comparação com empreendimentos do Estado do Ceará; 2. O licenciamento da barragem hidroelétrica de Irapé, no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, em comparação com a barragem de Murta, no Vale do Rio Doce, empreendimento ainda não implementado; 3. O licenciamento da monocultura do eucalipto no norte do Espírito Santo e sul da Bahia e 4. A barragem hidroelétrica de Belo Monte (PA), empreendimento projetado. (Doc. Político)

¹⁷¹ · De fato, o número recorde de licenças ambientais expedidas em 2008 (467 licenças, cem a mais que em 2007), 70% das quais expedidas após a entrada de Carlos Minc no MMA, revela que o atual governo tem buscado uma aceleração da liberação de licenças sobre o PAC a qualquer custo.

A área Leste 2 referida neste trabalho corresponde às terras do “Grande Santuário” Ecológico do Sítio Rangedor que foi separada da área 1(Estação Ecológica do Rangedor) pela Avenida Eduardo Magalhães, parte indissociável do ecossistema de vegetação, solos e aquíferos do Sítio Rangedor.

Com aproximadamente 80 hectares na zona norte da região metropolitana da ilha de São Luís, a área, localizada no Calhau, é uma das principais reservas florestais e de água doce de São Luis, incluindo as nascentes do rio Calhau, o maior rio da Bacia Oceânica da Ilha, também conhecida como Bacia Litorânea.

Por suas nascentes e grande riqueza de olhos d’água, igarapés, riachos, córregos, a área é uma Área de Preservação Permanente (APP), condição que foi confirmada pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA/MA)) em relatório de vistoria realizado no final de 2007. A Leste 2 sofre com a poluição intensa de seus aquíferos e vegetação próxima. São problemas socioambientais que afetam a saúde das comunidades mais pobres da área, como a Vila Nossa Senhora da Conceição e Portelinha, cujas casas foram construídas em terra rodeada por vasta vegetação, com presença de águas, hoje expostas à contaminação causada pelos esgotos.

A Vila Nossa Senhora da Conceição I, II e III são ocupações populares com cerca de 3.000 famílias. Também a Leste 2 está circundada por centenas de residências de bairros de classe média e alta, como Alto do Calhau, Vinhais, Cohafuma e Planalto Vinhais.

Em pesquisa de campo na Leste 2, no dia 22 de março de 2009, na Avenida Eduardo Magalhães, encontrou-se o trabalho de coleta de assinaturas para que a Leste 2 fosse inserida nos limites de proteção da Estação Ecológica do Rangedor. Esta manifestação aconteceu em frente ao sítio da ambientalista e artesã Rita Fiquene, em parceria com o Instituto de Pesquisa e Preservação de Florestas e Rios (IPEFLOR) cujo objetivo é trabalhar nos espaços urbanos a preservação de rios e florestas ameaçados de extinção. As nascentes existentes no Sítio da ambientalista Rita recebem o esgoto vindo do bairro Vinhais, assim como tantos outros olhos d’água da Leste 2.

Além da poluição das nascentes e riachos que alimentam o rio Calhau , o desmatamento é problema sério em questão: a Área Leste 2, considerada zona nobre de São Luis, é alvo de grande interesse imobiliário. De acordo com a Associação de Amigos e IPEFLOR, Parceiros do Sítio Rangedor, grande parte da Leste 2 tem proprietário, cujo plano é vender as terras para construir imóveis, empreendimentos que, no geral, não se referenciam nas leis ambientais. Tentar barrar o desmatamento da Leste 2 é tarefa difícil, pois significa enfrentar a influência de grandes empresários e políticos.

A proteção da área Leste 2 relaciona-se ainda com a preservação da biodiversidade: proteger a variedade de organismos vivos de todas as origens, da fauna e flora da mata viva do Rangedor¹⁷². Na Leste 2, existem macacos capijuba, jacarés, vários tipos de pássaros. A flora

¹⁷² · É importante lembrar que, conforme estudos realizados sobre a construção de grandes hidrelétricas, como a de Tucuruí, por exemplo, onde milhares de hectares de terras foram alagados, os animais ali existentes morreram e houve menos de

local apresenta muitas palmáceas como o babaçu, coqueiro, tucum, buriti, juçara, anajá, pés de manga, murici, caju, saputi, cajá, bananeiras, embaúba, castanheiras, bambu, mamona. Vários tipos de borboletas e flores, que dariam um inventário grandioso, assim calcula-se que a contribuição dessa grande floresta em meio urbano pode ser maior do que se imagina.

A existência de ervas medicinais que podem ser pesquisadas e trazer grande benefício à saúde humana, fora todos os usos que a comunidade local pode fazer dos frutos e peixes dos rios, como quando faziam os moradores da Vila Nossa Senhora da Conceição, no tempo em pescavam e não havia despejo dos esgotos de bairros como Cohama e Vinhais nos riachos e nascentes, conforme informações da família de Rosa Maria Teixeira, moradora do bairro. Essa realidade de degradação socioambiental começou há uns seis anos para a família de Rosa Maria, que há dez anos vive no lugar.

Para alguns autores, como Ehrlich & Ehrlich, (1992) a perda da biodiversidade constitui o mais sério perigo ambiental singular que confronta a humanidade. É muito importante registrar que na Leste 2, segundo informações colhidas em entrevista, há tráfico de macacos e pássaros: macacos capijuba são comprados pelos traficantes por 30 reais da mão de jovens usuários de merla¹⁷³, realidade que reflete os danos de uma comunidade abandonada pelas políticas públicas.

A ameaça de derrubada de várias palmeiras de babaçu preocupa. Estas, com exceção do mangue, são as principais remanescentes de vegetação natural que se tem na Ilha de São Luís atualmente. O Código Florestal brasileiro estabelece em seu artigo 2º que estas formas vegetais são de preservação permanente e faz referência expressa inclusive à sua presença em área urbana. O babaçu possui alto poder de sequestro de carbono¹⁷⁴.

Especialmente sobre a vida do Rio Calhau, constatou-se que o mesmo é alvo descarga direta dos esgotos dos bairros residenciais e condomínios próximos da área. Pesquisas apontam que a Companhia de Águas e Esgoto do Maranhão (CAEMA) possui em São Luís apenas duas estações de esgoto parcialmente funcionando, uma contradição diante da elevada taxa de 50% sobre o valor do consumo de água que os cidadãos de São Luís pagam para o serviço de tratamento de esgoto, que a empresa não realiza. Ainda há o despejo de resíduos tóxicos industriais nos rios, sem trato especial, contrariando toda uma legislação ambiental voltada para essa questão.

» INJUSTIÇA AMBIENTAL CONTRA OS MAIS POBRES, DESERTOS E MECANISMOS LEGAIS DE PROTEÇÃO AMBIENTAL

A situação atual da Sra. Luzia, moradora há 22 anos em um sítio no Alto do Calhau, mostrou uma área de seu quintal, com nascentes, completamente poluída pelo esgoto de

1% de sobrevivência. O respeito à vida dos animais não é considerado pelos planos de desenvolvimento que contam com o desmatamento e alagamento das terras.

¹⁷³ Merla é um subproduto da cocaína, droga altamente perigosa, capaz de provocar danos irreversíveis ao organismo. Os usuários rapidamente entram para a delinquência, roubando para sustentar o vício ou se envolvendo com o tráfico para comprar a droga.

¹⁷⁴ Artigo Efeitos da Aprovação do Projeto de Lei Anti-Babaçu, de LIMA, Roberta M. B. de F., UFMA, 2008.

um condomínio construído no bairro Planalto Vinhais há mais ou menos dez anos. Dona Luzia conta que os “olhos d’água” limpos, formando lagoas, onde as pessoas banhavam e se alimentavam dos frutos das árvores, era o que dava qualidade de vida aos seus dias.

Hoje ninguém anda descalço perto das nascentes, por medo de contrair doenças. Não fazem mais uso das frutas e alimentos fornecidos pelas árvores. Mas o problema socioambiental vai além: uma marmoraria instalou-se ao lado de seu terreno, há aproximadamente oito anos, causando poluição sonora, além dos resíduos que são depositados no ar por causa do corte de inox, vidro, aço, mármore. A marmoraria, nos últimos meses, foi expandida com a construção de mais um andar para cima, sem nenhum mecanismo de barreira para os resíduos e ruídos.

O esgoto da marmoraria é depositado em um curso d’água, o mesmo que é alimentado pelas nascentes do quintal de Dona Luíza, bem como por outras tantas encontradas nesta região rica em nascentes. Além de poluir mais um dos mananciais da Área Leste 2, seus resíduos tóxicos são despejados no Rio Calhau, que corre para o mar da Praia do Calhau, onde crianças, jovens e adultos tomam banho. O conhecimento desta situação empírica remeteu a uma conjuntura de injustiça ambiental: os empreendimentos de potencial poluidor são sempre empurrados para as regiões das populações mais pobres, antes não dispõe de instrumentos e recursos humanos para fazer frente a esses problemas.

O que a paisagem de devastação da Área Leste 2 do Santuário Ecológico do Rangedor tem a ver com desertificação? A imagem vem à mente quando, caminhando por uma trilha na Leste 2, passando por algumas nascentes do rio Calhau, em meio à beleza e exuberância da mata, tão perto da zona urbana, mas sem ouvir nenhum som típico da cidade, encontra-se uma extensa área desmatada, puro barro, tão ampla e sem vegetação que lembrou a paisagem de um deserto.

Onde antes era um morro verde, agora a ação do homem retira matéria prima da natureza sem ter consciência de seu limite. São crateras formadas pela retirada de areia do solo da Área Leste 2, para ser usada em construções, o que facilita a ação de especuladores imobiliários com a área, já “limpa” de vegetação.

Diante dessas realidades, a área Leste 2 apresenta significantes conflitos socioambientais, embora estes pouco sejam denunciados pelas populações atingidas. Quanto à gestão hídrica da área, suas nascentes e demais águas podem e devem ser protegidas por pelo menos por três instrumentos legais:

Código Florestal, Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965.

Resolução CONAMA nº 303/02: define como APP, em seu art. 3º, inciso II, as áreas ao redor de nascentes ou olho d’água, ainda que intermitente, com raio mínimo de 50m de tal forma que proteja, em cada caso, a bacia hidrográfica contribuinte; da mesma forma que protege as áreas situadas em faixa marginal de cursos d’água, com limites de preservação que variam conforme o tamanho do rio, riacho ou igarapé; protege ainda área situada em *vereda*¹⁷⁵, com limites definidos a partir do espaço brejoso e encharcado.

¹⁷⁵ · NOTA: definição dada pela Resolução CONAMA 303/02: Vereda: espaço brejoso ou encharcado, que contém nascentes ou

Lei Estadual 8.149/2004, que inclui assuntos da mais alta relevância nas questões das águas, como o estabelecimento de normas para proteção das áreas de recarga de aquíferos.

Embora a solução pensada pelo IPEFLOR, bem como pela Associação dos Amigos e Parceiros do Sítio Rangedor de incluir a Leste 2 na Estação Ecológica do Rangedor encontre barreiras no próprio âmbito da Lei Ambiental, quando o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, dispõe que as Unidades de Conservação Integral são áreas restritas quanto ao seu uso e acesso, esta foi a idéia mais imediata que ocorreu aos ambientalistas que lutam por sua proteção. Proteger a área é tarefa difícil, mas possível com a união de forças de agentes sociais interessados. Neste caso, ação urgente é a realização de estudos para saber em qual categoria de Unidade de Conservação a Leste 2 pode ser inserida, de forma a preservar uso que as famílias fazem dos recursos naturais, que podem ser transformados em alimentos, fonte de renda e trabalho para as comunidades pobres da Leste 2, com várias possibilidades, entre elas, a feitura de artesanato; a produção de alimentos, como a Juçara e todos os produtos dela derivados: geléias, polpas, doces¹⁷⁶. Assim, estaríamos implementando uma das diretrizes do *Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global*, que no item 6º de seu Plano de Ação, diz que é fundamental “Promover e apoiar a capacitação de recursos humanos para preservar, conservar e gerenciar o ambiente, como parte do exercício da cidadania local e planetária”.

≈ CONCLUSÃO

O panorama geral de insustentabilidade ambiental da Estação Ecológica do Rangedor requer intervenções urgentes. Ações de proteção das bacias hidrográficas são necessárias para reverter o atual quadro de poluição de quase todos os rios do Estado: só 1,5% dos esgotos são tratados.

No que se refere a Estação Ecológica do Rangedor, a situação é de ingerência ambiental, tendo em vista que o Departamento de Preservação e Conservação Ambiental da SEMA não possui seu Plano de Manejo, inexistindo fiscalização e realização de pesquisa e educação ambiental. Também é necessário delimitar sua Zona de Amortecimento, limites em que a Área Leste 2 pode ser inserida, com várias propostas possíveis, como, por exemplo, o reflorestamento das áreas degradadas com árvores nativas, frutíferas.

Ressalte-se que os autos de infração da SEMA aplicado à Assembléia Legislativa, bem como as constatações de crime ambiental na área da Estação Ecológica referem-se às obras de desmatamento e pavimentação para o acesso ao prédio: foram atingidas Áreas de Preservação Permanente (APP), a dizer, uma “vereda” e nascentes de água: as APPs prescindem de

cabeceras de cursos d’água, onde há solos hidromórficos, caracterizado predominantemente por renques (fileiras) de buritis do brejo e outras formas de vegetação típica.

¹⁷⁶ · No Natal de 2008, Rita Fiquene obteve uma renda de quase R\$ 1.000,00 só com a produção de arranjos artesanais feitos a partir de folhas, galhos e outras matérias primas advindas das palmeiras do babaçu, anajá, entre outras árvores.

lei específica para sua proteção, mas sem mecanismos de fiscalização e gestão, efetivamente as são alvo fácil de crimes ambientais.

Resta ainda registrar uma ilegalidade cometida pelo Poder Executivo: diminuir, em 2007, através do Decreto n 23.303/07 os limites da Estação Ecológica do Rangedor. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação é claro, em seu artigo 7º, quando diz que a desafetação ou redução dos limites de uma Unidade de Conservação só pode ser feita mediante lei específica e não pela reedição de um decreto-lei. A Assembléia Legislativa deve ser pressionada para cumprir o Projeto de Recuperação de Áreas Degradadas - PRAD, apresentado em 2006 à SEMA para compensar todos os crimes ambientais praticados na área e constatados pelo IBAMA/MA bem como pelo Ministério Público Estadual (documento do IBAMA anexado no Inquérito nº. 91/08).

Mudar este panorama de risco significa criar uma estrutura ambiental com capacidade para disciplinar o uso dos recursos naturais, com zoneamento e licenciamento ambiental criterioso, isto é, o Estado à frente do controle real do planejamento, gerenciamento e monitoramento ambiental, com participação social: os instrumentos de gestão para a proteção ambiental só tem legitimidade se fizer valer a voz e o saber das comunidades envolvidas.

Urge que as classes médias e altas dos bairros e condomínios residenciais da Leste 2 se sintam responsáveis pelo futuro da sustentabilidade em risco quando da possibilidade de derrubada de toda a Leste 2 para construção de prédios residenciais e comerciais: é necessário internalizar que a preservação dos bens naturais refere-se a manutenção da vida de todos. Provavelmente, nestes lares residem também “grandes decididores”, os quais possuem as condições atuais de interferir e mudar esta situação.

Kenneth A. Gould (2004) apresenta uma estratégia de luta, para mover grupos sociais pobres, bem como mover elites: será necessário mobilizar em primeiro lugar as comunidades mais pobres, e, portanto, mais vulneráveis. Os recursos políticos externos devem enfocar o aumento da capacidade de sua resistência ecológica, onde a resistência efetiva pareça menos possível.

A tarefa política diante dos que evitam a distribuição dos riscos ambientais para os extratos mais baixos, existente no contexto da economia capitalista é gigantesca: nada menos do que uma mobilização efetiva e o fortalecimento e capacitação política de cada comunidade pobre e operária em uma dada sociedade e, por fim, em todo o globo terrestre serão necessários para forçar os que controlam o sistema de produção a conviver e enfrentar as conseqüências de saúde pública e ecológicas negativas das suas agendas de crescimento econômico (GOULD, 2004, p. 76)

Manter viva a Estação Ecológica do Rangedor significa zelar pelo futuro de toda a Ilha de São Luis. A noção de sustentabilidade, para os atores sociais *decididores*, fica só na retórica, carecendo-se urgente que os órgãos ambientais assegurarem que a legislação seja cumprida. Apenas com a efetiva aplicação dos instrumentos legais de proteção, será possível transformar e salvar a vida da Área Leste 2 do Grande Santuário Ecológico do Sítio Rangedor, o que envolve todas as pessoas que ali residem.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSELRAD, Henri. **As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais**. In: ACSELRAD, Henri. (Org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CAVALCANTI, Clóvis. **Sustentabilidde da economia: paradigmas alternativos de realização econômica**. In: CAVALCANTI, Clóvis (Org.). **Desenvolvimento e Natureza: Estudos para uma sociedade sustentável**. Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 1995.
- COMPANS, Rose. **Cidades sustentáveis, cidades globais: Antagonismo ou complemetaridade?** In: Acselrad, Henri. (Orgs.). **A duração das cidades: sustentabilidade e risco nas políticas urbanas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- EHRLICH, Paul R. & EHRLICH, Anne H. (1992). **The value of biodiversity**. *Ambio. A Journal of the Human Environment*, v. XXI, nº 3, maio, pp.219-26.
- GOULD, Kenneth A. **Classe social, justiça ambiental e conflito político**. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PADUA, José Augusto.(Orgs.). **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro RJ: Relume Dumará, 2004.
- GUERREIRO, M. Gomes. **Ecologia dos recursos da Terra**. Lisboa: Comissão Nacional do Ambiente, 1979.
- PORTO, Marcelo Firpo de Souza. “Saúde pública e (in)justiça ambiental no Brasil”. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PADUA, José Augusto.(Orgs.). **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2004.
- VAINER, Carlos B. **Planejamento Territorial e Projeto Nacional – Os Desafios da Fragmentação**. R. B. **Estudos Urbanos e Regionais**, v. 9, nº 1, Maio 2007.
- VIEIRA, Paulo Freire. **Meio Ambiente, Desenvolvimento e Planejamento**. In: VIOLA, Eduardo J; LEIS, Hector R. et. al. **Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania: desafios para as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.
- DOCUMENTOS
- Documento Político por avaliações sócio-ambientais rigorosas e responsáveis dos empreendimentos que impactam o território e as populações. Coordenação do Projeto: Jean Pierre Leroy (FASE) e Henri Acselrad (IPPUR/UFRJ). 9 páginas
- . **Legislação Urbanística Básica de São Luis**. Secretaria Municipal de Terras, Habitação e Urbanismo – SEMTHURB , 1997.
- Relatório de Avaliação Ambiental apresentado ALEMA em Junho de 2006, Elabore Consultoria em Meio Ambiente Ltda. Protocolado na SEMA em 16.06.2006

A QUESTÃO URBANA E DA MORADIA: UMA ANÁLISE DO PROGRAMA - PAC RIO ANIL NO BAIRRO DA LIBERDADE, NA CIDADE SÃO LUÍS-MA.

Sílvio Sérgio Ferreira Pinheiro¹⁷⁷

≈ INTRODUÇÃO

A idéia deste artigo partiu do interesse em analisar as condições de moradia/habitação dos moradores do bairro Liberdade, na cidade de São Luís/MA, face à intervenção do poder público através da ação governamental denominada Programa de Aceleração do Crescimento(PAC) Rio Anil. O PAC é um programa do Governo Federal Brasileiro lançado no dia 22 de janeiro de 2007 pelo Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva. Traduz-se em um conjunto de investimentos organizados em: logística (rodovias, ferrovias, portos, aeroportos e hidrovias); energia (geração, transmissão de energia elétrica, petróleo e gás natural e combustíveis renováveis); e infra-estrutura social e urbana (saneamento, habitação, transporte urbano, programa luz para todos e recursos hídricos). Cabe dizer que a construção de habitação no bairro Liberdade não é a principal obra executada pelo PAC no Maranhão. Sua principal intervenção é a recuperação do complexo viário e a reforma do Porto de Itaqui (MA), corredor de exportação de minério de ferro, localizado também em São Luís.

A perspectiva de moradia digna foi apresentada aos moradores do bairro Liberdade, através do programa, com foco na habitação. Passou a ser chamado Projeto Rio Anil, cujo objetivo era construir habitações consideradas mais adequadas para a população ribeirinha residente nas palafitas, na sua maioria quilombolas, que viviam em condições precárias, assim como áreas de lazer e espaços de convivência comunitária, conforme informações levantadas junto ao projeto. Visando beneficiar cerca de 250 mil pessoas, o Projeto Rio Anil se propunha a atender diretamente moradores da margem esquerda do Rio Anil, na faixa que atravessa os bairros Camboa, Liberdade, Fé em Deus, Vila Sésamo, Apeadouro, Alemanha, Irmãos Coragem, Barreto e Vila Cristalina.

A escolha do bairro Liberdade para execução do projeto piloto do PAC - Habitação deu-se pelo fato de ser uma região que, embora situada próximo ao centro histórico da cidade de São Luís, caracteriza-se pela concentração de população de baixa renda, oriunda em parte, de remanescentes de quilombos do município de Alcântara/MA e/ou de outros municípios da região Baixada Ocidental Maranhense. Como já mencionado anteriormente, um número significativo dessa população mora em palafitas construídas sobre o manguezal, na margem esquerda do Rio Anil. A idéia central do PAC Rio Anil, conforme consta no Programa, consiste na substituição das palafitas por apartamentos, mantendo os moradores no lugar onde residem, assegurando-lhes inclusive a relação de vizinhança.

¹⁷⁷ Administrador. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialista em "Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas". Mestrando do Programa de Ciências Sociais PUC-SP. Orientação Rosirene Martins Lima

Em face das mudanças provocadas pela alteração do padrão de moradia das populações, mas também pela condução do processo de implantação do Projeto, surgem algumas inquietações como: em que medida a obra do PAC Rio Anil contribuiu ou contribuirá para melhoria da qualidade de vida dos moradores do bairro Liberdade? Somente a garantia da casa/apartamento é capaz de oferecer melhores condições vida aos moradores?

No esforço de refletir a respeito dessas questões, o presente artigo, ainda que de forma sucinta, discorre sobre aspectos da política habitacional no Brasil a partir da implementação do Projeto conhecido como Rio Anil. O percurso metodológico para a construção deste presente texto contou com levantamento bibliográfico, informações e documentos junto a órgãos, instituições públicas e equipe técnica do projeto.

Sendo a moradia o tema que atravessa todo o debate, nela nos deteremos um pouco mais..Apresenta um resumo do projeto PAC Rio Anil, suas propostas e objetivos e, em seguida, expõe a visão dos envolvidos direta e indiretamente no projeto (moradores, lideranças e gestores).

Não se tem a pretensão de esgotar o assunto nos limites de um artigo. A intenção é suscitar questionamentos, fomentar dúvidas que permitam embasar novas discussões, novos estudos e contribuir para o processo de construção do conhecimento sobre a temática, e ainda, se possível, fornecer subsídios para a atuação dos atores envolvidos.

≈ ALGUNS ASPECTOS DA POLÍTICA DE HABITAÇÃO NO BRASIL

Foi um marco histórico a criação do Ministério das Cidades e o reconhecimento do Governo Federal de que os imensos desafios urbanos do país precisam ser encarados como política de Estado.

Em se tratando dos vários programas de habitação já implantados no país, tem-se inicialmente a Fundação da Casa Popular como a primeira política nacional de habitação, criada em 1946. Depois o modelo de política habitacional implementado a partir de 1964, período da ditadura militar, foi a do Banco Nacional de Habitação (BNH), baseado em um conjunto de características que deixaram marcas na estrutura institucional e na concepção dominante da política habitacional nos anos que se seguiram. Seguiu até 1986 quando foi extinto. Para Maricato (2001), o BNH e o Instituto de Aposentadorias e Pensões (IAPS) foram os mais importantes programas já empreendidos no Brasil e não lograram êxito em reverter a tendência de crescimento das favelas e de periferação. E não será uma política compensatória e nem exclusivamente de promoção a reverter essa tendência.

Com a extinção do BNH, em 1986, várias outras propostas foram postas em prática no sentido de superar o grave problema da habitação, tais como: a Caixa Economia Federal (CEF) passou a ser a responsável pela política de habitação vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente (MDU); em seguida, em 1987, o MDU é transformado em Ministério de Habitação, Urbanismo e Meio Ambiente (MHU), que passou a acumular, além das competências do antigo MDU, a gestão das políticas de transportes urbanos e a incorporação da CEF. Já em 1988 ocorrem novas alterações. Cria-se o Ministério da Habitação do Bem-Estar Social (MBES), onde permanece a gestão da política de habitação.

Com a Constituição de 1988 e a reforma do estado, o debate sobre a descentralização, um dos pontos principais do modelo proposto, ganha base para se efetivar. Dentro do processo de descentralização se estabelece uma definição de competências, passando a ser atribuída dos estados e municípios a gestão dos programas sociais, e dentre eles o de habitação, seja por iniciativa própria, seja por adesão a algum programa proposto por outro nível de governo, seja ainda por imposição Constitucional.

Em 1989 é extinto o MBES e cria-se a Secretaria Especial de Habitação e Ação Comunitária (SEAC), sob competência do Ministério do Interior. As atividades financeiras do Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e da Caixa Econômica Federal passam a ser vinculados ao Ministério da Fazenda. O modelo institucional adotado pela SEAC privilegiava a iniciativa de estados e municípios. Em 1994, o governo federal colocou como prioridade a conclusão das obras iniciadas na gestão anterior e lançou os programas Habitar Brasil e Morar Município, com recursos oriundos do Orçamento Geral da União e do Imposto Provisório sobre movimentações financeiras (IPMF).

Em 1995 é realizada uma nova reforma no setor da política habitacional, com a extinção do Ministério do Bem-Estar Social e a criação da Secretaria de Política Urbana (SEPURB) no âmbito do Ministério do Planejamento e Orçamento (MPO), esfera que ficaria responsável pela formulação da Política Nacional de Habitação. Com todas essas reformas, as áreas da habitação e do desenvolvimento urbano permanecem sem contar com recursos financeiros expressivos e sem capacidade institucional de gestão, no plano federal.

Foi a partir dessas constantes intervenções e da Constituição de 1988 que o foco passou a ser a descentralização e visão de municipalização das políticas habitacionais. Em 2003 é criado o Ministério das Cidades, que passa a dar outro foco para a política de habitação no Brasil buscando construir um modelo participativo e democrático. Foi a partir desse momento que se começou a realização das conferências municipais e estaduais das cidades, com representação do poder público, sociedade civil organizada como movimentos de moradias e setores da construção civil e imobiliários. Nesse mesmo período são criados os conselhos das cidades e aprovadas as diretrizes para a nova Política Nacional de Desenvolvimento Urbano. Nessas diretrizes são expostos os princípios, os objetivos gerais e as diretrizes que orientam a política, a saber, acesso à moradia digna, urbanizada e integrada à cidadania, a todos os segmentos da população e, em especial, para a população de baixa renda. Não se pode deixar de reconhecer certa mudança de foco na questão da política de habitação. A participação e o controle foram ampliados com os conselhos das cidades e uma atuação mais protagonista dos movimentos de luta pela reforma urbana ou moradia popular no país.

≈ O PAC RIO ANIL – HABITAÇÃO NO BAIRRO DA LIBERDADE EM SÃO LUÍS/MA

O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), lançado no dia 22 de janeiro de 2007, pelo Governo Federal, se traduz em um conjunto de investimentos organizado em: logística (rodovias, ferrovias, portos, aeroportos e hidrovias); energia (geração, transmissão de energia elétrica, petróleo e gás natural e combustíveis renováveis); e infra-estrutura social e urbana (saneamento, habitação, transporte urbano, Programa Luz para Todos e recursos

hídricos). Segundo sua concepção, é um Programa de Desenvolvimento que vai promover a aceleração do crescimento econômico, o aumento do emprego e a melhoria das condições de vida da população brasileira.

O PAC é um conjunto de medidas que visam incentivar o investimento privado, aumentar o investimento público em infra-estrutura e remover obstáculos burocráticos, administrativos, normativos, jurídicos e legislativos ao crescimento. As medidas do PAC estão organizadas em cinco blocos: investimento em infra-estrutura; estímulo ao crédito e ao financiamento; melhora do ambiente de investimento; desoneração e aperfeiçoamento do sistema tributário; e medidas fiscais de longo prazo.

Tem como objetivo aumentar o investimento em infra-estrutura para eliminar os principais gargalos que podem restringir o crescimento da economia, reduzir custos e aumentar a produtividade das empresas, estimular o aumento do investimento privado e reduzir as desigualdades regionais. Essa é a ideia geral do PAC, segundo dados levantados junto ao Ministério de Planejamento.

Na cidade de São Luís (MA), o PAC passou a ser chamado Projeto Rio Anil e foi lançado no mês agosto de 2008, tendo como objetivo construir habitações mais adequadas para as populações palafitadas, constituídas de *ribeirinhos* e *quilombolas* que ali residem, em condições precárias, assim como áreas de lazer e espaços comunitários, conforme dados levantados junto ao projeto, visando beneficiar cerca de 250 mil pessoas. O Projeto Rio Anil é uma parceria do governo federal com o governo estadual. O recurso na época foi orçado em R\$ 235 milhões de reais, dos quais R\$ 144 milhões provenientes do Orçamento Geral da União e R\$ 91 milhões do Tesouro Estadual. Posteriormente, o Governo do Estado entrou com mais 53 milhões, perfazendo um total de 288 milhões, valor previsto para execução do PAC Rio Anil. A obra atenderia diretamente as pessoas que moram na margem do Rio Anil, na faixa esquerda que atravessa os bairros da Camboa, Liberdade, Fé em Deus, Vila Sésamo, Apeadouro, Alemanha, Irmãos Coragem, Vila Cristalina, Vila Palmeira, Radional, Santa Cruz, Vera Cruz, Diamante e Barreto. Nota-se que são 15 bairros que serão beneficiados, no entanto, neste artigo, pretende-se estudar somente a execução da obra do bairro Liberdade, onde já foram entregues um total de 288 apartamentos, distribuídos em 18 blocos, com 16 apartamentos cada um beneficiando famílias palafitadas. Serão 11 condomínios construídos nos próprios bairros com prédios de 4 andares e apartamentos de 42m². Isto foi o projetado.

Além da construção dos apartamentos, vários equipamentos públicos devem garantir a urbanização da área, que passará a contar com praças, espaços de lazer e cultura e pontos comerciais, além de 25Km de ruas pavimentadas, tendo em vista ser toda a área carente de melhorias de infra-estrutura. Também na margem do Rio Anil terá a construção da Avenida Rio Anil, que ligará a Avenida Beira-Mar, no centro de São Luís, à Avenida dos Franceses, localizada no bairro da Alemanha. Como o slogan do projeto indica – “palafitas serão apartamentos” –, essa mudança vem sendo realizada com intervenções públicas que trarão repercussões no cotidiano e na vida privada das populações atingidas. Essa é ideia geral do PAC.

Área	Objetivos
Luz para Todos	<ul style="list-style-type: none"> · Levar energia elétrica a 5,2 milhões de pessoas para que elas a utilizem como vetor de desenvolvimento social e econômico · Redução da pobreza e aumento da renda familiar · Integração de programas sociais, como o acesso a serviços de saúde, educação abastecimento de água e saneamento.
Saneamento	<ul style="list-style-type: none"> · Buscar a universalização do atendimento · Implementar a Lei de Saneamento Básico · Garantir política estável de financiamento · Promover intervenções integradas e sustentáveis nas favelas · Apoiar a preparação de projetos, obras e ações de desenvolvimento institucional dos prestadores.
Habitação	<ul style="list-style-type: none"> · Construção de novas moradias, com subsídio para a população com até 5 salários mínimos · Urbanização de favelas.
Metrô	<ul style="list-style-type: none"> · Concluir as obras em andamento · Transferir a gestão do metrô para a esfera competente de transporte metropolitano e urbano (estados / municípios).
Recursos Hídricos	<ul style="list-style-type: none"> · Aumento da oferta de água para o consumo humano e para a produção · Distribuição equilibrada de água, com prioridade para as regiões mais críticas.

Fonte: Quadro com objetivo Social e Urbano - Ministério do Planejamento

A escolha de toda a área onde se encontra localizado o bairro da Liberdade para iniciar o projeto piloto do PAC deveu-se ao fato de ser um espaço que, embora localizado no centro da cidade de São Luís, caracteriza-se pela concentração de uma população de baixa renda, oriunda em parte de remanescentes de quilombos da região da baixada ocidental maranhense, com um número significativo dessa população morando em palafitas construídas sobre água. O PAC Rio Anil consiste na substituição das palafitas por apartamentos, mantendo os moradores no lugar onde residem.

A obra do PAC Rio Anil, em São Luís (MA), foi iniciada há 14 meses pela empresa En-gesa e foram entregues na 1.º etapa, 96 apartamentos, no dia 11 de março de 2009, ainda no Governo Jackson Kepler Lago, quando foi pensada a concepção do projeto. A 2.º etapa, com 192 apartamentos, entregues no dia 20 de novembro de 2009, já no governo subsequente. As obras beneficiarão diretamente 13.500 famílias que vivem em palafitas, em condições de total precariedade.

“Palafitas viram apartamentos” era o slogan. “O que era o anúncio de uma vida melhor para as famílias que vivem em palafitas no bairro da Camboa, nesta quarta-feira (11) tornou-se realidade com a entrega dos primeiros 96 apartamentos do Projeto Rio Anil; sendo 06 blocos com 16 apartamentos”. Foi essa a manchete de um dos principais jornais do Estado.

“Esta é a maior obra social, urbanista e viária do Estado do Maranhão”, destacou o governador. “Quando concluído, em agosto de 2010, o projeto terá beneficiado 13.500 famílias com a construção de 3.500 apartamentos, reforma de 10 mil residências e a construção de avenida, pontes e elevados”, completou.

Assim, no novo espaço urbano, é criado novo *modus vivendi* que atende as exigências nas novas condições de vida, embora muitas vezes esse espaço assuma contornos de pouca ou nenhuma infra-estrutura.

≈ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns desafios na questão urbana são identificados a partir do presente estudo, o primeiro é superar o atraso em obras deste porte, pois isso compromete o orçamento público e a população beneficiária do serviço. Garantir leis, normas que responsabilize empresas que não cumprem com o cronograma de conclusão das obras, assim como governos que não dão continuidade por meras disputas políticas. No caso da obra do PAC e no que se refere à construção do complexo viário Rio Anil, este se encontra totalmente paralisado, em função da cassação do Governador anterior e em visita ao local foi verificado que o atual Governo ainda não visitara a obra.

Pelos dados levantados junto aos moradores beneficiados com os apartamentos, em relação à participação na discussão do projeto, pode-se inferir que esta não se deu, ou seja, os usuários não foram chamados a tomar parte no projeto desde a sua concepção. Segundo esses sujeitos, tudo era feito por intermédio do governo, por meio de técnicos da Secretaria das Cidades e pela empresa executora da obra, com diálogo direto com as famílias, sem qualquer relação com as organizações do movimento de moradia, a exemplo da União Estadual Por Moradia Popular, ou mesmo o Conselho Estadual das Cidades, recém-criado. Observa-se a pouca participação e a falta de informação da população diretamente afetada.

Quanto ao acesso a outros programas públicos de habitação, seja do governo federal, estadual ou municipal, a falta de emprego e renda também se apresenta como um dos grandes obstáculos, pois os critérios ainda são seletivos, devendo ser revistos. O piso salarial para ter acesso aos programas de habitação hoje corresponde a 3 salários mínimos, chegando até o máximo de 5 salários. Essa condição não é adequada à realidade do Maranhão. Além disso, o reduzido nível de escolaridade é agravante na medida em que a maioria dos moradores possui baixa ou nenhuma escolaridade. Conforme nos aponta Paixão (2002), “essa situação leva a uma baixa consciência política, reduzida disposição à organização popular, sindical e comunitária e à passividade em relação ao aparato político e econômico. Em situação de vulnerabilidade essa população não tem escolha”. Submetendo-se assim que aceitar qualquer “benefício” governamental sem muitos questionamentos, até mesmo no que se refere à qualidade dos bens e serviços oferecidos.

Nesse sentido, ganha importância o papel estratégico das organizações dos movimentos sociais, como os de moradia, favelados e palafitas, sindicatos de classe e de mutuários, que em outros períodos foram muito atuantes em função da política do extinto BNH. Essas organizações devem atuar no controle social, através dos conselhos de políticas públicas, cum-

prindo dessa forma um papel importante de fiscalização e de defesa das populações de baixa escolaridade e renda.

A questão racial também se apresenta, tendo em vista ser o bairro da Liberdade, segundo dados empíricos, concentrador de um percentual significativo de população negra e quilombolas, originária da região da Baixada Ocidental Maranhense. Contudo, o PAC Rio Anil, não se pode negar, cumpre um papel importante para essas famílias. A mudança de palafitas para apartamentos sem dúvida modificou e interferiu na qualidade de vida das famílias. Os impactos dessa interferência somente podem ser verificados após alguns meses, mesmo entendendo que só a moradia não garante qualidade de vida.

Cabe dizer ainda que uma obra dessa magnitude não teria sido possível de ser viabilizada sem a sensibilidade política de gestores públicos, e neste caso observou-se uma determinação por parte do governador da época, Jackson Lago, em executar a obra. Conforme informações levantadas junto a instituições de governo, o percentual de contrapartida na maioria das vezes feita por Estado e municípios em empreendimentos desse tipo varia de 5% a 10% do valor do projeto. No caso em tela o Governo do Maranhão entrou com 50%, a outra parte foi do Governo Federal. Essa parceria dentro do PAC com objetivo de urbanização de favelas contou ainda com o apoio significativo da Secretaria Especial de Igualdade Racial da Presidência da República, por meio da ex-ministra Matilde Ribeiro e seus técnicos, informação colhida junto ao Governo.

Segundo nos aponta Rattner (APUD ASCELRAD: 2009), precisamos suprir nossas cidades e áreas metropolitanas de sistemas adequados de transporte público e de infra-estrutura básica para educação, saúde, habitação, saneamento, segurança e emprego. Mas as decisões sobre a organização do espaço e da vida social e cultural ultrapassam a problemática e a competência técnico-instrumental dos planejadores e tecnocratas, configurando uma situação que exigirá diálogo, a comunicação e a interação consciente de toda a comunidade. Talvez seja o que faltou na execução do PAC Rio Anil, uma participação de outros sujeitos envolvidos com a temática da moradia.

O PAC Rio Anil é considerado o maior projeto social e urbanístico de São Luís com grande alcance social, iniciado e executado na sua etapa primeira no governo anterior. O desafio apresentado aos planejadores e administradores urbanos é o de como implementar um novo conceito de poder político comunitário local. Nesse sentido, o Plano Diretor, como instrumento da política urbana, torna-se essencialmente um conjunto de regras que articula e estrutura a participação de todos os atores sociais, mobilizados e motivados para a tarefa de reabilitação de suas cidades, para benefício de todos os concidadãos.

Tal afirmação é pertinente para problematizar a forma de execução de obras para a população de baixa renda. Sem uma participação plena, efetiva, da comunidade beneficiária, técnicos especializados, poder público, iniciativa privada e movimentos sociais organizados de controle social, não tem sentido um plano diretor. Neste caso, a participação da comunidade e dos movimentos sociais organizados não aconteceu a contento. Ao planejador caberia não somente projetar edifícios e espaços “para o povo”, mas engajar-se, junto com a população, na redefinição e reconstrução de sua sociedade.

Na mesma linha de Maricato, observa-se que a falta de moradia digna no Brasil é um dos grandes problemas ainda a serem discutidos e enfrentados pelos governantes, parlamentares, sindicatos, associações de classe, movimentos populares, trabalhadores, empresários, organizações não governamentais etc.

≈ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASCELRAD, Henri. **A Duração das Cidades**-Sustentabilidade e risco nas políticas urbanas. Rio de Janeiro. Ed. Lamparina. 2009.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. Brasília, MMD, 2006.
- BECKER, Dinizar F., WITTMANN, Milton Luiz. (orgs.). **Desenvolvimento regional**: Abordagens interdisciplinares. Rio Grande do Sul. 2.ª ed.-EDUNISC 2.ª Edição, 2008.
- BONDUKI, Nabil.**Política habitacional e inclusão social no Brasil: revisão histórica e novas perspectivas no governo Lula**, 2009. Disponível emhttp://www.usjt.br/arq.urb/numero_01/artigo_05_180908.pdf. Acesso em 17/10/2009.
- Cadernos do MCidades Programas Urbanos** – Planejamento territorial urbano e política fundiária, novembro de 2004. Brasília.
- CYMBALISTA, Renato. Estatuto da Cidade. In: Dicas – **Desenvolvimento Urbano**, no. 181. Disponível em: <<http://www.polis.org.br/>>
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.
- MARICATO, Ermínia. **Metrópole na periferia do capitalismo**: ilegalidade, desigualdade e violência. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MARICARO, Ermínia. BRASIL, CIDADES. **Alternativas para crise urbana**. Rio de Janeiro. Editora Vozes, Petrópolis, 2001.
- PAIXÃO, Marcelo. **O ABC das Desigualdades Raciais** – um panorama do analfabetismo da população negra através de uma leitura dos indicadores do Censo de 2000.
- POLÍTICA NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO URBANO. **Cadernos Mcidades. Desenvolvimento Urbano**. Vol. 1. Ministério das Cidades, Governo Federal, novembro de 2004.
- POLÍTICA NACIONAL DE HABITAÇÃO. **Cadernos Mcidades. Habitação**. Vol. 4. Ministério das Cidades, Governo Federal, novembro de 2004.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado** – fundamentos Teóricos e Metodológicos d Geografia. São Paulo. Ed. Edusp. 2008.
- Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2007-2008** – LAESER/UFRJ.
- VILLAÇA, Flávio. **HABITAÇÃO. O que todo o cidadão precisa saber**. São Paulo. Global Editora, 1986.

O presente artigo trata sobre a educação em territorialidades específicas uma pesquisa cujo objetivo foi investigar sobre a forma como as políticas de educação alcançam, de fato, os denominados povos e comunidades tradicionais. O estudo foi concretizado, a partir das observações diretas que a autora vem desenvolvendo desde o tempo da da graduação em pedagogia das entrevistas semi estruturadas realizadas no mês de julho de 2009, na comunidade Itamatatíua- Alcântara/MA, abrangendo os professores do turno vespertino da escola Vereador Manoel Domingos Pereira uma das primeiras professoras do povoado atualmente uma das lideranças locais,. Diante das condições de possibilidades deste estudo optou-se por realizar entrevistas individuais com apenas uma parte do corpo docente, portanto, a pesquisa evidencia um ponto de vista acerca da educação em Itamatatiua, no caso o dos professores. Aproveitou-se, também material coletado junto moradores do próprio povoado, no período da monografia da graduação. As informações coletadas e analisadas demonstram que os professores têm conhecimento sobre a existência de políticas educacionais que abordam a diversidade étnico-racial, mas estas ainda não estão de fato sendo implantadas na escola. O presente estudo está estruturado em seis itens, a começar pela introdução. No segundo item é descrito o percurso metodológico, onde é explicado como se deu o interesse pelo tema, como foi realizada a pesquisa de campo e apresenta aspectos da escola estudada. No terceiro, é feita uma reflexão sobre as particularidades de Alcântara e o povoado de Itamatatíua, como uma situação de territorialidade específica face a uma educação homogeneizante. No quarto item é apresentado um resgate histórico, a partir da Constituição de 1988 e as mudanças ocorridas no campo da educação. O quinto item possui uma análise dos dados coletados na pesquisa de campo, junto à Escola Municipal Vereador Manoel Domingos Pereira. E o último item mostra as considerações finais, apontando elementos para uma reflexão teórica sobre educação e povos quilombola. A partir da pesquisa de campo, verificou-se que há especificidades no que diz respeito à territorialidade do povoado Itamatatiua, denominado como Terra de Santa, sendo a tradição como um dos elementos que fortalecem a luta pelo reconhecimento e titulação da terra, pois contribui para expressar um pertencimento étnico e uma territorialidade específica que ainda não está sendo trabalhada de modo sistemático na sala de aula. Este estudo leva a refletir sobre a existência e aplicabilidade das políticas educacionais pensadas como medidas de inclusão da história, cultura e contribuições dos grupos étnicos no currículo escolar. Desse modo, percebe-se que mesmo com a existência de instrumentos jurídicos para essa finalidade, a sua aplicabilidade tem sido lenta, porque não depende somente do texto escrito na lei, mas também de um esforço coletivo que envolve todos os membros da escola, além de formação específica para os professores. Toda mudança requer certo tempo para que possa se concretizar na prática. Cabe pensar quanto tempo esperar para vivencia-se uma educação, de fato, plural e democrática.

Principal formador da opinião pública, a mídia é, ainda hoje, um locus no qual circula o debate em torno de idéias e valores relativos aos diversos aspectos que tecem vida cotidiana de uma sociedade. E assim sendo, de modo dialógico, por meio de seus vários gêneros, influencia e é influenciada pelo perfil das relações sociais. Nesse contexto é que surge a revista “Raça Brasil” voltada para um segmento social específico: os negros.

Nos anos de 1990, no Brasil, o lançamento da revista “Raça Brasil” preencheu, de certo modo, as lacunas deixadas pelas coberturas de tradicionais jornais, rádios e televisões, no que se refere ao negro. Esta revista foi lançada pela Editora Símbolo, em 02 de setembro de 1996, com a proposta de resgatar a autoestima dos negros por meio de matérias que se referissem a estética negra, moda, comportamentos, produtos e serviços consumidos por negros.

Raça Brasil foi a primeira revista brasileira do gênero e teve grande aceitação por parte do público negro. A revista surgiu no momento em que essa organização segmentada passou a ter um papel significativo de pressão política na sociedade brasileira.

O artigo de conclusão do Curso de Especialização “Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e políticas étnicas”, intitulado “A representação do Negro na Revista Raça Brasil” visou analisar o projeto político da revista e como o negro é representado. Para este artigo foram analisadas 26 edições de um universo de 57 revistas publicadas entre os meses de setembro de 1996 e novembro de 2005. Foram observadas matérias de capa, editoriais e artigos publicados. Destacamos que as relações sociais tecem e são tecidas por relações de poder e, sendo assim, apresentam-se sob a forma de discursos ideológicos. Isto significa que todo discurso é uma construção social, não individual e que só pode ser analisado considerando seu contexto histórico-social.

» QUADRO DE PROFESSORES DO CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO
“SOCIOLOGIA DAS INTERPRETAÇÕES DO MARANHÃO:
POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS,
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E POLÍTICAS ÉTNICAS”

Alfredo Wagner Berno de Almeida	Josenildo de Jesus Pereira
Aniceto Cantanhêde Filho	Rosa Elizabeth Aceveto Marin
Arydimar Vasconcelos Gaioso	Rosirene Martins Lima
Benjamim Alvino de Mesquita	Wilson Barros Belo
Carlos Benedito Rodrigues da Silva	Zulene Muniz Barbosa
Cynthia Carvalho Martins	Professores colaboradores
Helciane de Fátima Abreu Araujo	Luiz Alves Ferreira
Joaquim Shiraishi Neto	Maria Patrícia Portela Nunes