





**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS**

**“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antonio /PA –
imbricações entre parentesco, gênero e identidade**

Rita de Cássia Pereira da Costa

Belém – Pará
Março/2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS**

**“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antonio /PA –
imbricações entre parentesco, gênero e identidade**

Rita de Cássia Pereira da Costa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Maria Angelica Motta-Maués

Belém – Pará
Março/2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

**“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antonio /PA –
imbricações entre parentesco, gênero e identidade**

Rita de Cássia Pereira da Costa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Angelica Motta-Maués

Banca Examinadora

Professora Dr^a. Maria Angélica Motta-Maués
(Orientadora)

Professor Dr^o. Heraldo Maués
(Examinador interno)

Professora Dr^a. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
(Examinadora externa)

Professor Dr^o. Flávio Leonel Abreu da Silveira
(Suplente)

Belém – Pará
Março / 2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGCS

Fotografia: Rita de Cássia Pereira da Costa, Patrícia Miranda Mendes e Arquivo do Projeto Mulheres Quilombolas: agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e Concórdia, estado do Pará.

Mapa e Croqui: Rita de Cássia Pereira da Costa; PNCSA

Diagramação e Capa: Rita de Cássia Pereira da Costa

COSTA, Rita de Cássia Pereira da

“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antonio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade / Rita de Cássia Pereira da Costa; orientadora: Maria Angélica Motta-Maués. – Belém, 2008.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS, Curso de Antropologia, 2008.

CDD

Dedicatória

A minha mãe, Celina Pereira da Costa, agradeço o aprendizado com a mulher militante e a meu pai Tibúrcio Valino da Costa pelas histórias contadas.

Agradecimentos

Esse percurso sem dúvida me proporcionou momentos absorvedores, mas também uma experiência maravilhosa, para poder contar e dizer, contudo, agora, especialmente, quero agradecer todos àqueles que dele fizeram parte e desse caminho compartilharam e contribuíram para minha chegada até aqui. Agradeço a Tibúrcio Valino da Costa e Celina Pereira da Costa, como pais, cúmplices, amigos e interlocutores desse trabalho. Aos professores Denise Cardoso, Diana Antonaz, Flávio Leonel e Heraldo Maués pelas contribuições, uns através das disciplinas, outros pelas leituras que fizeram desse trabalho em fase embrionária. A professora Rosa Acevedo pela leitura e pela experiência vivenciada nos diferentes projetos (Projeto Estudo de Comunidades negras rurais no estado do Pará; Projeto Mulheres Quilombolas: agroindústria familiar e sustentabilidade na Ilha de Marajó e Concórdia, estado do Pará; Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia) quais foram extremamente importantes para o percurso de chegada ao tema deste trabalho e para a realização do mesmo, bem como seu acervo com livros de importante leitura para essa dissertação. A professora Maria Angélica Motta-Maués, minha orientadora, pela leitura cuidadosa e paciente e pelas reflexões proporcionadas acerca deste trabalho, as indicações de leitura, sugestões e apoio. E aos atenciosos secretários do PPGCS, Paulo e Rosangela.

Ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) pela concessão de bolsa por um período do curso e igualmente ao CNPq pela posterior concessão de bolsa que possibilitou concluir este trabalho. Do mesmo modo, ao Intercâmbio Iniciativa Amazônica/UNAMAZ por torna essa experiência mais rica com a bolsa de estudo para realizar estudo em comunidades do Peru e Brasil que enriqueceu as reflexões em contato outras realidades amazônicas. A Juan Carlos, na distância as palavras carinhosas e amigas. E por falar de palavras agradeço Socorro Cardoso, Eliana Teles, Cristiane Nogueira, Michelly Martins, Sônia Vieira, Edilson Raí e Ruth Helena Costa, Sebastião Costa, irmão e interlocutor e também, a Marcos Vinicius e todos aqueles que nome não foram citados. As minhas queridas sobrinhas e auxiliar e companheiras de campo Fernanda Costa, Carla Venância, Ivanilde Helena. E todos os colaboradores Antonina Borges, presidente da ARQUINEC no período desta pesquisa e a todos os listados a seguir em nome das famílias da “comunidade” de Santo Antonio: Gilberto Albuquerque, Mario Albernás, Dinéia

Conceição, Waldomiro Oliveira, Savio Oliveira, Eliana Oliveira, Sônia Albuquerquer, João Sales, Maria Fortunata da Cruz, Gregório dos Santos, Rosenilda Pastana, Oleia Valino Pastana, Raniel Pastana, Amiralda Feio, Tibúrcio Valino da Costa, Margareth Costa, Norma da Costa, Sebastiana da Silva, Rosila Albernás, Manoel Conceição Costa, Luzia Conceição, Carmito Conceição, Mateus Oliveira, Zilda de Oliveira, Francineide de Oliveira, Telma Loubé de Abreu, Maria das Dores Oliveira, Balbina de Oliveira, Maria Israel Oliveira de Santana, Maria do Socorro Lima, Jailson Oliveira Loubé, Wandeléia Dionísio Costa, Elizete Loubé do Carmo, Maria Antonia Loubé do Carmo, Leidiane Loubé Conceição, Carmelucia Loubé Conceição, Germano Dionísio da Conceição, Paulo Conceição Alves, Cristiane Conceição Costa

Lista de Siglas

ABAA – Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras

ACS – Agente Comunitário de Saúde

ARQUINEC – Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia

ARQUIOB – Associação de Remanescentes de Quilombo Oxalá Bujaru

CEBs: Comunidades Eclesiais de Bases

CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará

CPT_Guajarina – Comissão Pastoral da Terra

EJA – Educação para Jovens e Adultos

EMATER – Instituto Paraense de Assistência Técnica e Extensão Rural

FCP – Fundação Cultural Palmares

INCRA – Instituto Nacional de e Reforma Agrária

ITERPA – Instituto de Terras do Pará

MMTCCB – Movimento das Mulheres do Campo e da Cidade de Bujaru

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

MST – Movimento dos Sem Terra

PRONAF – Programa Nacional de Agricultura Familiar

SAF – Secretaria de Agricultura Familiar

SINTRAF – Sindicato dos Trabalhadores Rurais da Agricultura Familiar

STR/Bujaru – Sindicato de trabalhadores Rurais de Bujaru

STR /Concórdia – Sindicato de Trabalhadores Rurais de Concórdia do Pará

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PTP – Planejamento Territorial Participativo

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNAMAZ – Associação de Universidades Amazônicas

Sumário

Resumo	12
Abstract	13
Lista de figuras	14-15
Introdução	16
Objetivos	18
CAPITULO I: CAMINHOS, CENÁRIOS DA PESQUISA E LUGARES DE ASSOCIAÇÕES	21
1. O campo e a escolha do tema: ator como autor ou <i>vice-versa</i>	22
2. A construção do objeto	27
3. Dos procedimentos metodológicos	30
4. O povoado no contexto da região: a história e a dinâmica socioeconômica	34
5. Organização do povoado: a micro-história das terras de Santo Antonio	40
5.1. <i>Foz do Cravo: comerciantes e criadores de gado</i>	45
5.2. <i>Sítio São Miguel: linha da herança e relações sociais</i>	49
5.3. <i>Sítio Santo Antonio e as relações entre os grupos domésticos</i>	52
5.4. <i>Taiuára ou São Mateus: mobilidade e vínculos com o povoado</i>	57
5.5. <i>São Raimundo: parentesco, interações e conflitos</i>	62
CAPITULO II: “ASSOCIAÇÕES” DO COTIDIANO E A “COMUNIDADE” DE SANTO ANTONIO	69
1. Associações e cotidiano em Santo Antonio	70
2. “Comunidade, num sentido social e da evangelização”	74
3. Grupos de idade, práticas e atuações em Santo Antonio	89
4. Edificações e o “bem comum da coletividade”	95
5. Cotidiano e trabalho: identificações e diferenciações de gênero	100
6. Associações para o trabalho: “o coletivo” nas/entre as unidades familiares	109
CAPITULO III: ETNOGRAFIA E HISTÓRIAS DE ORGANIZAÇÕES E ASSOCIAÇÕES	125
1. Organizações e associações	126
2. CEBS e teologia da libertação e a história de associações em Santo Antonio	131
3. O Grupo de Evangelização e o “viver em Comunidade”	141
4. Engajamento religioso e movimentos sociais: luta pela terra e conflitos	149

5. De “Clube de Mães para “MMTCCB”, e ao “Grupo de Mulheres” de Santo Antonio	157
5.1. “ <i>Apareceu a Margarida</i> ” e outras mulheres	159
5.2. <i>Organização e formas de atuação do MMTCCB</i>	175
6. Mulheres e outras participações além do MMTCCB	182
 CAPITULO IV: ASSOCIAÇÕES IDENTIDADE E GÊNERO	188
1. ABAA: imbricações de gênero e interações associativas	189
2. Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC: identidade quilombola e associativismo	197
3. O surgimento das lideranças e da ARQUINEC via “Círculo de Cultura”	216
4. Associação, busca de direitos e das simbólicas da participação	223
5. Da história da ARQUINEC à uma nova esperança	228
6. Práticas que associam sujeitos que se reúnem: etnografia de reuniões e gênero	231
Considerações finais	243
Bibliografia	247
Fontes	256

Resumo

Este trabalho analisa as relações sociais, políticas e culturais de um grupo rural auto-definido e identificado como quilombola. O objetivo é entender como esses agentes sociais elaboram suas práticas cotidianas e desenvolvem formas associativas no povoado de Santo Antonio, no município de Concórdia no estado do Pará. Com esta análise da atuação de homens e mulheres nesse processo o interesse é também de compreender as interações entre parentesco, gênero e identidade como constitutivas desse sistema social.

Palavras-chave: Formas associativas, Parentesco, Gênero e Identidade

Abstract

This work examines the social, political and cultural relationship of a rural group self-defined and identified as quilombola. The objective is to understand how these social agents work out their everyday practices and develop associative ways in Santo Antonio village, at the town of Concordia, State of Pará. This analysis of the behaviour of men and women in this process tries to understand the interactions between kinship, gender and identity as a constituent of that social system.

Keywords: Associative ways, Kinship, Gender and Identity

Lista de Figuras

1.	Mapa do Século XVIII	36
2.	Croqui ilustrativo do acesso a Santo Antonio	41
3.	Quadro da população por localidades, em de Santo Antonio	41
4.	Comunidades Quilombolas de Concórdia do Pará	43
5.	Croqui do povoado de Santo Antonio com ilustração dos sítios	44
6.	Vista da Foz do Cravo do centro em direção ao rio Bujaru	48
7.	Vista do rio Bujaru para o centro da Foz do Cravo	48
8.	Linha de transmissão da herança entre últimas gerações do sítio São Miguel	51
9.	Casa da Dona Celina Costa e Seu Tibúrcio Valino	53
10.	Arvore genealógica de José Valino e Bibiana com descendente no sítio Santo Antonio	55
11.	“Ramal do Santo Antonio”, no perímetro do sítio São Mateus	58
12.	Arvore genealógica de Rodrigues Costa, filho de José Valino e Bibiana com descendentes no sítio São Mateus	58
13.	Casas de moradia na localidade de São Raimundo	67
14.	Casas de moradia na localidade de São Raimundo	67
15.	Casas de moradia na localidade de São Raimundo	67
16.	Igreja de Santana por ocasião da missa em homenagem a Nossa Senhora Santana.	76
17.	Vista da Vila e Igreja de Santana	76
18.	A Igreja cravada as margens do rio Bujaru	77
19.	Manuscrito sobre tramites para institui uma CEB em Santo Antonio	82
20.	As crianças, brincando de “comunidade”, preparam as edificações que a compõe.	88
21.	Gráfico dos grupos de idade no povoado de Santo Antonio	89
22.	Expectadores de uma partida de futebol em Foz do Cravo	91
23.	Expectadores de uma partida de futebol em Foz do Cravo	91
24.	Sessão de filme em Santo Antonio em agosto de 2007	92
25.	Atividades com crianças e adolescentes	92
26.	Oficina de instrumentos musicais com crianças e adolescentes em setembro de 2007	93
27.	Hora do almoço dos trabalhadores da obra da Casa de Farinha	97
28.	Trabalho de mutirão na Casa de Farinha	97
29.	Quadro da escolaridade da população de Santo Antonio	99
30.	Antonio Georgio, amassando açaí, durante o trabalho de campo	105
31.	“Retiro” na localidade de São Raimundo, onde trabalhava Balbina, Francisco e os filhos	112
32.	Nicolau fabrica uma peneira de coar massa	113
33.	Seu Tibúrcio, Dona Celina e os netos (Carla e Juninho).	117
34.	Professora Sabá e os filhos (Juracy e Samuel), na produção de farinha	117
35.	Babazinho, as filhas (Lindarci e Larissa) e Júnior realizam a fabricação de pães	118
36.	Integrantes de três unidades familiares realizando o enchimento de terra para encanteirar mudas do viveiro comunitário.	122
37.	“Trabalho coletivo” na horta e viveiro de Santo Antonio, em julho de 2007	123
38.	Trabalhos no viveiro, no mês de julho de 2007	123
39.	Trabalhos no viveiro, no mês de julho de 2007	123
40.	Trabalho coletivo na horta na primeira quinzena de julho de 2007	124
41.	Almoço após trabalhos na horta e viveiro	124
42.	Tipos de associações identificadas em relação com Santo Antonio	127
43.	Encontro de Grupos de Evangelização na Foz do Cravo na década de 80	145
44.	Jovens de Santo Antonio fazem apresentação no encontro de CEBs	147
45.	Dramatização apresentada pela CEBs da área de Santana	147

46.	Integrantes das comunidades da área de Santana no encontro de CEBs	148
47.	Pintura de Margarida Silva, exibida por ocasião do VII Congresso	160
48.	Maria das Dores mostra as camisetas dos Congressos do MMTCCB	167
49.	Maria das Dores mostra as camisetas dos Congressos do MMTCCB	167
50.	Anotações da agenda de Dona Celina	171
51.	Registro de uma música feita pelo grupo de mulheres de Santo Antonio, em 1991	172
52.	Sabá, professora de Santo Antonio, no VII Congresso do MMTCCB	176
53.	Organograma do MMTCCB	179
54.	Sabá e D. Celina, em reunião da coordenação da ARQUINEC, em 2007	184
55.	Carteirinha de “dependente” do sindicalizado do STRs de 1980	196
56.	Comunidades quilombolas de Concórdia recebem as certidões de “autodefinição” da FCP	214
57.	Participantes do Circulo de Cultura em Santo Antonio	219
58.	Correspondência entre pessoas de Santo Antonio e da comunidade de Campo Verde	224
59.	Rascunho para Ata da Assembléia da ARQUINEC de junho de 2002	225
60.	Primeiro Estatuto da ARQUINEC	226
61.	Primeiro Estatuto da ARQUINEC	226
62.	Participantes da Assembléias da ARQUINEC, em 2007	233
63.	Reunião de apresentação do Projeto Mulheres Quilombolas realizada em Santo Antonio	233
64.	Reunião da coordenação da ARQUINEC em Santo Antonio, 2007	234
65.	Mulheres de Ipanema e de Santo Antonio na reunião da coordenação da ARQUINEC	235
66.	Grupo de discussão no encontro de áreas do MMTCCB em Curuperezinho, 2004	236
67.	Participantes da Assembléia de lançamento do fascículo	240
68.	Rascunho da Ata da assembléia extraordinária da ARQUINEC, em 2006	241
69.	Participantes do lançamento do fascículo “Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará” na Câmara Municipal de Concórdia, em 2007	242

“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antonio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade

Introdução

Este trabalho procura analisar as relações sociais, políticas e culturais de um grupo rural auto-definido e identificado hoje como “remanescente de quilombo”; meu intuito se orienta para saber como esses sujeitos sociais elaboram suas práticas cotidianas e desenvolvem formas associativas no povoado de Santo Antonio. Geo-administrativamente o povoado pertence ao município de Concórdia, estado do Pará. Busco entender os arranjos associativos enquanto um processo, que como tal, sugere um movimento com atualizações e permanências.

Ao examinar o protagonismo de homens e mulheres de Santo Antonio tento compreender a tessitura política, social e cultural do povoado e incursiono em algumas imbricações entre parentesco, gênero e identidade como constitutivas das relações sociais (LÉVI-STRAUSS, 1976; NOZOE, 2004; SCOTT, 1989; WOORTMANN, 1987).

O estudo estabelece uma interação entre as referidas temáticas para colocar a lume o modo de vida dos agentes sociais, mais precisamente, busca elementos na etnografia e com base nela constitui um diálogo com os referenciais teórico-metodológicos, que de alguma maneira motivaram/motivam minhas reflexões e facilitam pensar e direcionar este tipo de abordagem. Pois, a exemplo do que nos faz pensar Roberto DaMatta (1978)¹ não há uma fórmula inscrita na Antropologia a ser imitado passo a passo e sem que se leve em conta os “*antropological blues*” de cada caso. Portanto, esses são alguns aspectos de como conduzo esse estudo para tratar sobre as formas associativas ou tipos de organização em Santo Antonio.

A categoria “formas associativas” orienta para um entendimento das redes institucionais e sociais que os atores desenvolvem em nível local e, aquelas de caráter mais amplo, por onde o grupo deixa expressar suas interações e atuações. As associações de que trato, não implicam apenas quadros legais - com registros e estatutos reconhecidos em

¹ Da Matta mostra que “[d]urante anos, a Antropologia Social esteve preocupada em estabelecer como precisão cada vez maior suas rotinas de pesquisa ou (...) trabalho de campo. Nos cursos de Antropologia os professores mencionavam sempre a necessidade absoluta, da coleta de um bom material, isto é, dados etnográficos que permitissem um diálogo mais intenso e mais profícuo com as teorias conhecidas, pois daí, certamente, nasceriam novas teorias”. Para o autor, sob essa óptica surgiram alguns “livros que atualizam de modo correto e impecável essas rotinas”, porém, não descarta essa perspectiva, uma vez se pode admiti-las como um “mal necessário”, contudo, em suas colocações, a experiência etnográfica proporciona lições e situações que só são extraídas de cada caso vivenciado (DAMATTA, 1978, p. 25-27).

cartórios –, mas a vida associativa num sentido mais aberto, de forma que ocorrem diversas situações (clubes, grupos, movimentos, associações, trabalhos coletivos, cultos religiosos e outras) que conformam uma rede de relações importante no plano social, político, econômico e cultural que expressam o caráter da vida em sociedade no povoado² (SIMMEL, 1993; MAGALHÃES, 2002).

O povoado de Santo Antonio, experimenta ações e possui uma série de instituições sociais que compõem sistemas de relações com determinados fins; e estes formam agrupamentos que ganham e perdem estabilidade em dados momentos ou mesmo se reformulam sob o argumento da “organização”. A possibilidade de delinear essa experiência é fundamental como maneira de refletir sobre a sociedade em suas especificidades, pluralidade e alteridade enquanto elemento da própria constituição da Antropologia.

Segundo José Arruti (2006), a Antropologia tinha como ponto central a explicação do “Outro”, e com isso sugeria a elucidação das “diferenças” e “soluções práticas para as relações” “travadas a partir de tais diferenças”. Esse enfoque sofreu modificações com a emergência do “problema da identidade”, autônomo e “central” na disciplina em meados do século XX, com isso o autor assegura que o enfoque antropológico sofre uma inversão (ARRUTI, 2006, p. 25).

A mudança de paradigma e a maneira como a Antropologia tem encarado seu objeto de estudo, abarcando novos e diversos temas, dada a ampliação desse campo e a perspectiva assumida para abordagem do “Outro” e o “Mesmo” (ARRUTI, 2006, p. 25), permite, também, refletir a propósito do próprio lugar do pesquisador que inquire sobre os sujeitos/grupos em sua própria sociedade e/ou em sociedades distantes – em torno de suas próprias ações, manifestações culturais, políticas e sociais para quais atribuem significados –, sem antes torná-los inconciliavelmente “exóticos” ou “familiares”, diferentes ou iguais (VELHO, 1978; DA MATTA, 1978; CALDEIRA, 1988), é desse ponto de vista que esse trabalho é pensado.

² Da mesma forma são as relações e redes de relações com esse perfil que estarei me referindo neste trabalho quando mencioná-las por associativismo.

Objetivo

O objetivo deste estudo é conhecer o cotidiano e as formas associativas em Santo Antonio como ações do universo político-social. Significa investigar o processo associativo e os contornos assumidos nesse povoado. Cabe observar que algumas organizações têm origem pela influência de agentes externos, mas sem dúvida adquirem uma maneira própria no povoado na lógica que o grupo impõe para traduzir o mundo social nos termos das organizações, expressas nas relações de parentesco, de trabalho, na vivência em “comunidade” e nas atuações políticas, tornadas inteligíveis na participação e na formulação dos discursos nos quais estes sujeitos se reconhecem.

Conduzida pela idéia de verificar essas dinâmicas das associações e, por assim dizer, a maneira como aparecem sob vários aspectos, penso, ser fundamental apontar essa diversidade, a exemplo das mobilizações acionadas nos últimos anos. E, com atenção à elas, refletir sobre o assumir da identidade “quilombola” que, ao meu ver, de alguma forma encontra relação com a terra, laços de parentesco e as próprias atuações anteriores. Os diversos tipos de associações formuladas no interior de Santo Antonio permitem que os interlocutores discorram e dêem sentido ao mundo social dentro do povoado e, num âmbito mais ampliado. E nesse caso, produzem noções como de associação enquanto um “coletivo[s]”³.

A partir da idéia central observo as orientações metodológicas desse trabalho e lanço meu olhar para uma contextualização do espaço e das localidades que formam parte de Santo Antonio enquanto “comunidade”, bem como do cotidiano em suas dinâmicas, atividades produtivas, práticas de trabalho e das relações sociais.

Compreender as experiências associativas do grupo deve incorporar um olhar sobre a terra, a concepção de território e do uso dos recursos que fazem as famílias, considerando os grupos de parentesco vinculados a cada lugar do povoado e, das terras que mais imediatamente correspondem à sua utilidade. Conseqüentemente, parentesco, ancestralidade e identidade quilombola serão tratados, sobretudo, como elementos para entender as atuais mobilizações políticas e sociais.

³ O “coletivo” aqui refere uma categoria de apropriação nativa e atribuída a momentos de ações conjuntas ou decisões que resulta de e para um conjunto de pessoas. O coletivo, desse modo, pode ser entendido como um grupo que se reúne em dada ocasião (reunião, assembléia) para tratar de certos assuntos comuns, ou para trabalhar juntos (roça, horta e outros serviços da/para a comunidade). Assim, o “coletivo” se materializa em ações de um grupo ao tomar uma decisão ou realizar alguma tarefa. Portanto, quando me referir a coletivo dessa maneira é como uma expressão utilizada pelo grupo em situações de mobilização.

Meu interesse advindo da preocupação com essas questões locais passa também por saber de que forma o gênero é constitutivo e se objetiva na vida política e social dos grupos de parentesco. Procuro entender como ocorrem as diferenciações, as injunções de gênero nas práticas cotidianas e na participação em organizações. Significa considerar os tipos de associativismo e observar os níveis e as formas de participação de homens e mulheres enquanto tais nas organizações. Que situações são ilustrativas da participação política ou nas unidades familiares da divisão dos cargos, serviços, das tarefas domésticas e do trabalho agrícola?

Ao formular as questões relativas a parentesco, gênero e identidade, é para dizer como são as coisas hoje no povoado. Também como elas dão sentido e/ou permitem interpretar o associativismo e perceber melhor esse universo, assim, meu interesse é dá um perfil dos diversos tipos de associações, a partir de/das narrativas organizadas no sentido de permitir dizer nessa trajetória, das inserções, interesses, conceituações, expectativas, normas e valores, em torno delas em Santo Antonio.

Mostrar, também que essa experiência que tem a ver com a interação com agentes como da Igreja Católica desde a década de 1970 com as experiências de Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs⁴; da fundação de Grupos de Evangelização. Principalmente, me interessa a maneira como ações de vínculos externos foram apropriadas pelos atores sociais e, incorporada na sociabilidade local para potencializar suas interações e atuações associativas, através de organização de trabalhos coletivos, momentos de reflexão e para substanciar a luta por direitos sociais, políticos e enfrentar conflitos e luta pela terra.

A trajetória do grupo, igualmente, explicita a atuação em torno do “Clube de Mães” e sua passagem para movimento das mulheres, ainda em 1968 com a fundação do “Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru” e com a futura adesão das mulheres de Santo Antonio que perdura até os dias atuais.

Da década de 1980 para cá, diversas formas de associação emergiram e se desfizeram, se reformularam e/ou persistem, nesse espaço. A mais recente e de expressividade impar pela sua amplitude e reconhecimento é a Associação Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC que traz a característica da identidade étnica – quilombola –, e envolve diversas comunidades da área. E, outras que

⁴ Segundo registros as “**Comunidades Eclesiais de Base** ou **CEBs** eram pequenas comunidades ligadas principalmente à Igreja Católica que, incentivadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), se espalharam principalmente nos anos 70 e 80 no Brasil, durante a luta contra a ditadura militar, contribuindo conscientemente ou não para o processo de redemocratização do país”. Ver estes dados em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidades_Eclesiais_de_Base.

trazem imbricações na questão de gênero até mesmo na própria denominação, como é o caso do Movimento de Mulheres e a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras – ABAA.

Assim sendo, procuro discorrer sobre como tem acontecido esse processo associativo; para poder situá-lo o faço a partir de uma interpretação que se dar sob à luz de ferramentas teóricas e metodológicas da Antropologia e que permitem guiar tal reflexão (MALINOWSKI, 1976). De tal modo, interpretar o referido processo, as situações da vida e os significados para os sujeitos locais, justificam meu interesse no tema e o diálogo com os referenciais que utilizo.

CAPÍTULO I

CAMINHOS, CENÁRIOS DA PESQUISA E LUGARES DE ASSOCIAÇÕES



1. O campo e a escolha do tema: ator como autor ou *vice-versa*

Neste capítulo apresento o percurso de chegada ao tema, bem como a construção do objeto da pesquisa. Em seguida, trato dos procedimentos metodológicos e depois, procuro fazer uma contextualização do povoado na região e seus contornos na atualidade. No entanto, ao tratar desses tópicos neste momento do texto, não significa que alguns deles não estarão permeando a construção dos capítulos seguintes, ao mesmo tempo em que, aqui, servem de fundo para as questões neles discutidas.

A opção por essa temática ocorreu por duas razões. Primeiramente, o povoado de Santo Antônio é meu lugar de pertencimento. Nasci nele e lá vivi até os doze anos de idade, quando mudei para a cidade de Bujaru a fim de continuar meus estudos. Apesar disso, minha ligação com o povoado não se desfez, pois com muita frequência retornava para visitar meus parentes.

A partir do ano de 1992, passei a viver em Belém para dar prosseguimento aos estudos. Nesse momento, as viagens a Santo Antonio passaram a ser mais espaçadas, compreendendo férias escolares e algumas datas importantes do ano. No entanto, os constantes regressos ao povoado, as informações sobre certos acontecimentos transmitidos por pessoas de minha convivência familiar que lá residiam, me permitiram estar a par de eventos que lá ocorriam ao passo que outros certamente escapavam.

A experiência do contato que mantive com o povoado me permitiu um olhar sobre o modo de vida neste lugar, particularmente, aguçado, mais tarde, pelo interesse de pesquisa. E por isso, pude me deparar desde cedo, com o modo de viver nos sítios⁵ que

⁵ O Dicionário Aurélio faz algumas definições de sítio, contudo as que mais se aproximam do sentido aqui utilizado são: “2. Lugar, local”, “3. Estabelecimento agrícola de pequena lavoura”. Em Santo Antonio designação “sítio” pode ser utilizada pelo menos de duas maneiras. Primeiro que se aproxima ao dicionário é dada pela referência dos interlocutores de sítio para designar uma localidade do meio rural. Esta pode tanto apenas englobar a parte onde está situada a casa como toda a extensão do terreno onde vivem alguns grupos familiares - como indicarei no decorrer do texto na explicação de entrevistados. Cristina Wolff (1999) toma a categoria “sítios familiares de produção de alimentos” fazendo referência a estudo etnográfico de Ellen Woortmann no sertão de Sergipe, ela diz que “Esses ‘sítios’ eram ocupados e explorados por um conjunto de famílias nucleares, normalmente herdeiras em comum do primeiro ocupante daquela parcela. Viviam da cultura de gêneros alimentícios para o consumo e venda no mercado interno, além de pequenas criações (...) em pequena escala”. E onde “os laços familiares eram fundamentais para os critérios de distribuição da herança” (WOLFF, 1999, p. 54). Em segundo lugar sítio em Santo Antonio é utilizado para nomear o estritamente o local onde se realiza o cultivo de frutas (cupuaçu, coco, açaí, pupunha entre outras) e da mesma forma o próprio ato de cultivar como uma atividade de sítio. Assim sítio figurou entre uma das atividades produtivas citada pelos entrevistados quando responderam sobre suas atividades principais ou complementares, mencionaram, “sítio”.

vieram compor a “comunidade” de Santo Antonio, recentemente, e entender a relação que se mantém entre eles.

Da minha infância e pré-adolescência guardo na memória, a prática de “troca de dia” e de “putirão” ou “mutirão”, entre moradores (MOTTA-MAUÉS, 1993; PINTO, 2004). Esta forma de trabalho consiste em convidar, desde os vizinhos mais chegados até outros mais distantes, fora dos enlaces cotidianos, para um dia de trabalho, principalmente para “roçar”, “derrubar” e “capinar”⁶. O dono da casa recepcionava seus convidados servindo os alimentos naquele dia. Estes constavam geralmente de café da manhã, merenda, almoço e o jantar, respectivamente.

Alguns aspectos dessa prática de putirão com todo seu ritual e grandiosidade como é descrito como parte dos antigos costumes, escapam a minha memória; desse modo interlocutores afirmam que houve ocasiões em se reunia um grande número de homens e mulheres em “putirão” que terminavam com festa dançante, ou seja, na noite daquele dia de trabalho promoviam a festa que durava até o amanhecer.

O “putirão”, como um momento que marca/marcou para mim uma forma de associação em Santo Antonio, hoje é reclamado por parte dos moradores devido já não ser tão comum de acontecer. Entretanto, a “troca de dia” ainda é mais presente nos costumes locais, apesar de seus altos e baixos. Este modo de trabalho coletivo, ao contrário do “putirão”, estabelece um sistema de ida e volta mais imediato, numa dimensão de “prestações e contra-prestações” conforme as palavras de Marcel Mauss (1974)⁷. Assim, o grupo se alterna nas roças dos participantes para realizar os trabalhos, sobretudo a “capinação”⁸.

Mas, não só o associativismo⁹ voltado para o trabalho agrícola desperta meu olhar sobre esse tipo de relações locais. Portanto, as vezes remetida a minha própria memória, aos dados disponíveis e nas falas dos interlocutores, percebo o exemplo das décadas de

⁶ “roçar” e “derrubar”, a penúltima também chamada de “brocar”, são tarefas de preparação do lugar da roça. O primeiro determina-se pela retirada de pequenas arvores, galhos, cipós, utilizando-se de instrumentos como foices e terçados. A “derruba” consiste numa segunda etapa para a retirada das arvores maiores utilizando-se de machadado ou mais recente de moto-serra.

⁷ Para Marcel Mauss (1974), entretanto, os dons e contra-dons são feitos, “de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórios, sob pena de guerra privada ou pública (MAUSS, 1974, p.45).

⁸ A retirado do mato que crescem entre as plantações no roçado.

⁹ Como me referi anteriormente, associativismo pode ser entendido como resultado das redes institucionais e sociais que os atores desenvolvem em nível local ou não, por onde o grupo deixa expressar suas interações e atuações. Essas associações implicam não apenas quadros legais, mas a vida associativa num sentido mais aberto. De forma que ocorrem diversas situações, onde se conformam uma rede de relações importante no plano social, político, econômico e cultural que expressam o caráter da vida em sociedade no povoado.

1960, 1970 e 1980, e como elas se mostram interessantes para contextualizar o processo associativo, hoje, em Santo Antonio.

Por assim dizer, este é um importante período em que se manifesta o associativismo favorecido pela ação evangelizadora da Igreja Católica, por via dos Movimentos Eclesiais de Base. Deste momento, trago em minhas lembranças da infância a imagem dos encontros entre Grupos de Evangelização¹⁰ que contavam com presença de padres da paróquia de Bujaru; das reuniões semanais desses mesmos grupos ou daquelas promovidas pelas mulheres do Clube de Mães. Estes são alguns entre outros tópicos que tratarei nos capítulos seguintes, as vezes trilhando minha própria experiência – como filha de participantes – e a partir dos relatos de interlocutores atuais deste estudo.

Entretanto, minha relação com o que se tornou o *locus* desta pesquisa marca minha própria trajetória para assim balizar a escolha do tema e do objeto de análise que apresento. Desse modo, as situações que eram objeto de minhas experiências pessoais e de reflexões empíricas como parte do grupo, passaram a ser acionadas com outro olhar a partir de meu ingresso na universidade – no ano de 1999, no curso de História.

Entretanto, só nos últimos anos esse meu “retorno” foi conduzido por motivos de pesquisa¹¹, quando participei do *Projeto de Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará*¹². A partir de julho de 2004, fui instrutora de oficinas através do projeto “Mulheres Quilombolas: agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e Concórdia, Estado do Pará”¹³. E a partir de 2006, participei do projeto Nova

¹⁰ O *Grupo de Evangelização*, que tratarei melhor no capítulo III, é grupo de oração que reúne pessoas de uma localidade para celebrar e discutir o Evangelho e trazem uma reflexão da realidade política e social, segundo a orientação da Igreja Católica. As reuniões ocorrem semanalmente e conta os participantes matriculados e aqueles que participam eventualmente.

¹¹ Em 2003 elaborei e apresentei um paper intitulado *Sociedades rurais, lutas e experiências: uma abordagem comparativa entre comunidades em Concórdia do Pará – o caso de Santo Antônio e Curuperezinho*, inscrito no GT 02 – Sociedades Quilombolas e Comunidades Negras rurais no Norte e Nordeste: perspectivas de Estudo da VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste – ABANNE. São Luís – MA.

¹² Fui bolsista de iniciação científica do *Projeto de Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará*, coordenado pelas professoras Rosa E. Acevedo Marin e Edna Ramos Castro, pelo período de um ano e meio (2003/2004). Neste projeto, realizei aplicação de formulários e entrevistas abertas, na busca de informações sobre história e memória, modo de vida, relações de parentesco e ancestralidade. Neste Projeto também desenvolvi atividades de pesquisa em comunidades do município de Salvaterra, de Colares e Vigia de Nazaré.

¹³ O “Projeto Mulheres Quilombolas agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e Concórdia, Estado do Pará”, foi proposto pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA e Associação de Universidades Amazônicas – UNAMAZ e financiado pela Secretaria de Agricultura Familiar – SAF e o Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF. A coordenação de execução, do mesmo, junto as comunidade é feita pela UNAMAZ.

Cartografia Social da Amazônia¹⁴, na realização do “Fascículo nº 11” da série: “Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos” – organizado pelo projeto –, e intitulado *Quilombolas de Bujaru e Concórdia/Pará*. Este foi recebido e usado pelo grupo para apresentar suas demandas e lutas dentro e fora do grupo, as quais continuam sendo pautadas e para dar subsídios a elas, através de ofício da ARQUINEC ao projeto o grupo solicitou uma segunda versão do fascículo, em novembro de 2007.

Esses contatos de certa forma me orientaram para observações que não me eram familiares: a origem e a identidade assumidas como remanescente de quilombo; e o surgimento de associações com registro legal e com base nessa identidade. O acompanhamento, feito nos últimos anos, gera um quadro de situações que constitui uma descoberta e que me levou a indagar a respeito de como se estabelecem determinadas formas de atuação sociais, políticas e associativas. De igual maneira me interrogo, como ocorre a participação de homens e mulheres e as diferenciações de gênero nas formas associativas dentre as que propus estudar.

Neste trabalho, essa relação com o tema e o contexto da investigação me permitiu acionar minha própria memória ou que ela fosse acionada no diálogo com os interlocutores no ato da pesquisa de campo. De tal forma ocorreu ao entrevistar Gilberto¹⁵, morador da localidade de Foz do Cravo. Ao relatar sobre o Grupo de Evangelização e as reuniões de monitores que ocorriam em sua casa, ele me chamou atenção a existência de uma fotografia da década de 1980. Esta imagem somada as fotografias da família registrava um desses encontros, no qual eu estive presente e não recordava.

O movimento pessoal percebido tem a ver com a atuação da autora como ator e constitui, portanto, elemento da subjetividade com que também (como sempre, aliás) se

¹⁴ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia atua na produção de fascículo cujo material resulta de oficinas junto aos atores sociais representados por associações e/ou movimentos sociais. Estes assinam a produção e expõem as demandas, problemáticas e conflitos enfrentados pelo grupo. Este projeto, além disso, faz acompanhamento dos grupos e se encontra em andamento e com as atividades em várias etapas e conta com diversas publicações.

¹⁵ O nome dos interlocutores será utilizado à maneira em que é feito informalmente pelos entrevistados no povoado. Assim chamarei pelo primeiro nome ou apelido. E para aquelas pessoas mais velhas conforme o uso local o nome será antecedido de “Seu” ou “Dona”. Sabendo-se, entretanto, que normalmente em situações mais formais como o caso de reuniões e registro escritos, as pessoas de Santo Antonio podem utilizar o nome completo daquele a quem se refere, e, as vezes antecedido de “senhor” ou “senhora”. Assim, quando necessário citarei o apelido ou nome como a pessoa é conhecida no povoado e entre parênteses seu nome completo, a fim de melhor esclarecer a quem se está referindo. Também neste trabalho de acordo com a relação estabelecida com os entrevistados utilizo os nomes reais, a medida que avalie as situações pertinentes e mediante um consentimento tácito ou explícito. Em casos que as informações sejam avaliadas como de caráter confidencial e por circunstâncias da relação com o entrevistador, será mantido o animado pela simples referência de “entrevistados” ou “interlocutor”, por exemplo.

opera nesta análise. Este lugar sem dúvida garante vantagens para conduzir a pesquisa, por permitir cruzar informações de uma experiência empírica, como nativa e a de pesquisadora, com a qual posso obter os dados, através dos interlocutores, das fontes e de observações atuais no trabalho de campo e, então, submetê-las a exame.

Mas, ao mesmo tempo, entendo que não é fácil lidar com um campo onde as relações estão implicadas em ser a um só momento: filha, sobrinha, tia, prima, entre outros graus e nuances do parentesco e, pesquisadora. Logo, tenho consciência que esses elementos operam neste estudo e das dificuldades que implicam em lidar com algo tão próximo, mas que de maneira alguma me autorizam um inteiro conhecimento (VELHO 1978).

Assim, busco compor um conjunto de situações observadas: elas vão desde a paisagem, a composição do espaço social, as relações e percepções que podem visualizar sob os diversos ângulos o objeto da pesquisa. Gilberto Velho (1978) afirma que “a idéia de tentar (...) captar vivências e experiências particulares exige um mergulho em profundidade difícil de ser precisado e delimitado em termos de tempo. Trata-se de problema complexo, pois envolve as questões de *distância social e distância psicológica*”. Este autor lembra que há níveis de distanciamento e que às vezes independem de uma distância de espaço e tempo (VELHO, 1978, p. 37; DA MATTA, 1978).

Portanto, o pertencimento a uma dada sociedade de modo algum implica conhecê-la ou ter tal proximidade de modo que não possa existir entre indivíduos de sociedades diferentes. Pois, indivíduos de sociedades diferentes, muitas vezes podem participar de “experiências mais ou menos comuns, partilháveis que permitem um nível de interação específico”. Desse modo, em seu referencial artigo “Observando o familiar”, Gilberto Velho (1978) cita as proposições de Roberto Da Matta, a respeito da “trajetória antropológica de transformar o ‘exótico em familiar e o familiar em exótico’”, para afirmar “[o] que sempre *vemos e encontramos* pode ser familiar, mas não necessariamente *conhecido* e o que não *vemos e encontramos* pode ser exótico, mas, até certo ponto, *conhecido*. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou de desconhecimento, respectivamente” (VELHO, 1978, p. 38-39).

Dito isso, o distanciamento e a aproximação com que lido neste trabalho são constatado tanto por se objetivar em minha própria trajetória quanto por um esforço de ordem teórico-metodológica como bem lembram autores como Gilberto Velho e Da Matta.

Ou, a parte às críticas de Geertz (1997) permite agir como um “semicamaleão” não no sentido que o pesquisador se adapte “perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante de empatia”, mas, no modo de transitar entre minhas próprias experiências e as dos interlocutores, bem como o pertencer/não-pertencer, entendidos como meios pelo qual se atua e resulta este trabalho.

2. A Construção do objeto

Desde as primeiras indagações¹⁶ novos elementos foram acrescentados às minhas reflexões e passaram a atender a um constante exercício de delimitar o objeto desta pesquisa. As associações pareciam um importante objeto de análise, e essa aproximação com o tema foi acontecendo em via do processo investigativo, conforme delinearei melhor.

No contato com o local da pesquisa pude observar diversos momentos de associação, decorrentes de reuniões, assembléias, trabalhos, movimentos sociais. Para especificar uma dessas ocorrências, me refiro a informação de que 1968, emergiu um movimento de mulheres, denominado de Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru – MMTCCB. Este movimento surgiu com propostas de integração da luta do campo e da cidade por melhores condições políticas, sociais e econômicas. Ganhou espaço na área rural chegando na década de 80 a ter ramificações em Santo Antônio e povoados vizinhos, onde existe ainda hoje.

Somado a isso, observei (concretamente, como se diz) a constituição da identidade étnica de “remanescentes de quilombo”, no final dos anos 90, fato que levou a fundação da Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC, no ano de 2001. Ela promove debates sobre o território e têm encaminhado ações e demandas pela titulação coletiva das terras quilombolas de acordo com o disposto no artigo 68 do ADT e demandas com base em leis e decretos¹⁷.

¹⁶ Algumas dessas indagações se orientaram para elaboração de textos para comunicações em eventos científicos e essa proposta de estudo apresentada ao curso de mestrado em Antropologia.

¹⁷ O referido artigo da Constituição brasileira de 1988, diz sobre o direito a terra para indígenas e quilombolas sob a categorização de “Populações tradicionais”, o Decreto 4.887 de 2003 trata da auto-definição dos grupos. Mais recentemente, o Decreto da Presidência da República trata das políticas públicas aos “Povos e comunidades tradicionais” estendendo as prerrogativas expostas na Constituição de 1988 aos indígenas e quilombolas para outros sujeitos sociais. Segundo o decreto Nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, “Povos e comunidades tradicionais” “são 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

Desde sua criação o número de pessoas que compõe o quadro da Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia - ARQUINEC tem ampliado. E, desse modo, se soma às mobilizações experimentadas por homens e mulheres de Santo Antonio. Estas mobilizações quais me refiro podem ser estritamente referentes ao espaço cotidiano e/ou outras mais amplas, porém, com íntima relação para entender o povoado.

Compreender as formas associativas como menciono, não é simplesmente sugerir um estudo das mesmas, mas, entendê-las enquanto um processo. Certamente, esta não é uma tarefa fácil, mas, dito de outra maneira, o que proponho para esta pesquisa é justamente discutir aspectos do cotidiano e das mobilizações políticas e da interseção destes planos da organização social como ilustrativos dos tipos de associações que se forjam no povoado. Particularmente, desse interesse resulta compreender os significados dos diferentes tipos de participação para o grupo. A percepção sobre esse sistema de relações e como se percebem nelas. E quais os elementos de sua força de agregação, as contradições, relações de poder e reciprocidade inscritas no grupo e por ele.

No período de 2004 e 2005, na vigência do projeto em que fui instrutora, constatei que os moradores de Santo Antonio volta e meia se encontram com uma “agenda” preenchida por compromissos, como se poderia pensar que não acontecesse entre eles. Esses compromissos de competência social, econômica, política ou de expressão religiosa e festiva – ou num intercâmbio destes campos – ganham destaque, ainda, por manifestar ocorrências da interação de planos internos e externos à comunidade. Interação fomentada, igualmente, pelo próprio projeto¹⁸, uma vez que através dele foram realizadas reuniões, oficinas temáticas, orientações para a instalação de hortas e casa de farinha, entre outras. Os integrantes das comunidades que participaram da reunião de apresentação do projeto – mulheres, homens (adultos, velhos, jovens e adolescentes) – se prontificaram e estenderam convite às pessoas que vieram depois. Naquele momento também avaliaram e aceitaram as ações do projeto e optaram pela construção de hortas e casa de farinha na comunidade¹⁹ – conforme retomarei adiante. Portanto, o que serviu para me advertir sobre as formas associativas.

condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição”.

¹⁸ Durante a execução do “Projeto Mulheres Quilombolas e agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e Concórdia, Estado do Pará” feita pela UNAMAZ junto as comunidades, estiveram presentes professores, pesquisadores e alunos de diversos cursos da UFPA e UFRA.

¹⁹ A construção da casa de fazer farinha não estava prevista no projeto, entretanto, foi construída com apoio do projeto e tem seu espaço destinado para fins laborais, políticos, religiosos e festivos.

Enfim, e para resumir, Santo Antonio se encontra sob a abrangência do Movimento de Mulheres Trabalhadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB)²⁰, que agrupa mulheres que vivem no espaço rural e no espaço urbano dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. Assim sendo, com ramificação naquele povoado através do Grupo de Mulheres que é, pode-se dizer, uma célula do MMTCCB. Do mesmo modo, a Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) engloba várias comunidades locais, seja as efetivamente associadas, seja aquelas em processo de afiliação.

Somado a isso, os projetos executados nas comunidades têm desencadeado interações com agentes externos e entre as próprias comunidades. Entre eles estão o projeto “Mulheres Quilombolas: agroindústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e Concórdia, Estado do Pará”, e o “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia” e outros projetos de capacitação oferecidos por órgão e entidades municipais e estaduais. E no que se refere ao aspecto mais local, o povoado de Santo Antonio interage para esse fim associativo com outros como Cravo, São Judas, Curuperé, Curuperezinho, Dona entre outros.

Também, no povoado de Santo Antonio podemos encontrar um grupo de moradores vinculados a Associação Bujaruense dos Agricultores e Agricultoras (ABAA) que atualmente desenvolve principalmente a produção do mel de abelha (COSTA, 2007). Esta associação tem sua sede na cidade de Bujaru e agrupa como associados homens e mulheres em povoados dos dois municípios, inclusive alguns dos que formam parte da Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) e a Associação de Remanescentes de Quilombo Oxalá Bujaru (ARQUIOB)²¹.

Como apontamento inicial, essas situações remetem também à possibilidade de discuti-las sob a óptica de homens e mulheres, enquanto interlocutores e a fim de permitir destacar as diferenciações e injunções de gênero (KOFFES, 1993). Além disso, as relações de parentesco e de maneira geral, da vida social, política e cultural de um grupo que

²⁰ O nome do MMTCCB alude ao Bujaru, no entanto, agrupa mulheres dos Municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, isso ocorre em função da época de sua fundação, em 1968, não ter havido, ainda, a divisão administrativa que foi ocorrer em 1989, nesse território.

²¹ A Associação de Remanescentes de Quilombo Oxalá Bujaru – ARQUIOB, tem seu surgimento paralelo a ARQUINEC. Inclusive a mobilização ocorreu conjuntamente, mas ocorre que em função de algumas das comunidades da área pertencerem ao município de Bujaru, por ocasião da fundação de uma associação desse tipo optaram por constituir associações distintas em virtude de possíveis questões jurídicas, como conta um dos entrevistados em fevereiro de 2007.

articula a experiência da identidade política de quilombola e a vivência no cotidiano do povoado de Santo Antonio.

Nas diversas reuniões que tive oportunidade de participar, geralmente tratou-se de questões fundiárias, “direitos dos pequenos agricultores”, “alternativas de renda” e, melhoramentos na produtividade para o sustento das famílias. Esses são pontos de suas “agendas” e, muitas das reuniões, igualmente, constituem momentos para definir ou pensar projetos, (criação de hortas, cantina comunitária, criação de peixes, produção de mel e costura), ou ainda, para a prática religiosa marcada por assuntos político-sociais, e pelos discursos dos atores e/ou mediadores.

Desse modo, esse quadro inicial, mostrava um cenário complexo e cheio de lacunas, o que exigia ir a campo de modo sistemático para observar e dialogar com os interlocutores (FISCHER, 1985). E, passado ao trabalho de campo, perseguia as concepções dos atores sociais acerca do processo associativo e, a fim de submeter o objeto a uma abordagem prática, como assinala Pierre Bourdieu (2005), de forma que necessitava ser interpretado e construído na mediação com o significado atribuído pelo grupo às suas ações. Por assim dizer, ainda nas palavras de Bourdieu, “[é] preciso saber converter problemas muito abstratos em operações científicas inteiramente práticas – o que supõe, como se verá, uma relação muito especial com o que se chama geralmente de ‘teoria’ e ‘prática’” (BOURDIEU, 2005, p. 20). Sobretudo, resulta de esforço prático e tal tarefa não é dada, mas, se constitui sobre um empenho metodológico necessário qual busco delinear adiante.

3. Dos procedimentos metodológicos

Para este estudo não procurei optar de antemão (como era de se esperar) por referenciais que servissem como uma espécie de guia. O caminho foi estabelecer algumas leituras, selecionar temáticas a possibilitar o exame.

A bibliografia oferecida no curso de mestrado em Antropologia me favoreceu um olhar sobre temas como parentesco, movimentos sociais. Outras leituras foram sugeridas por professores, orientadora ou encontradas em bibliotecas do campus; os temas me orientam para certas noções como identidade, gênero e o próprio estudo antropológico e a etnografia.

O que se justificava não a busca de um modelo explicativo, a partir do qual se opera a moldar a experiência dos sujeitos sociais, mas, sobretudo, que permitisse oferecer, subsídios no entendimento de categorias teoricamente construídas e para o levantamento etnográfico de forma a mediar o conhecimento de categorias nativas e de representações coletivas ou individuais, mas significativas para a situação problema (GEERTZ, 2002; DAMATTA, 1978; D'INCAO, 2002)²².

Os dados disponíveis para este trabalho são provenientes de diversos momentos e vão desde relatórios que elaborei durante a vigência de projetos de pesquisa e de extensão, bem como o material produzido nesse período: fascículo, relatórios, laudos histórico-antropológicos – de quando ainda não havia iniciado o curso de mestrado. Portanto, os dados incluem a sistematização de registros de reuniões, oficinas como experiências fundamentais para a aproximação do modo de vida dos atores sociais de Santo Antonio.

A seleção do material incide mais detidamente nas atividades realizadas no povoado, uma vez que, se faz imprescindível frisar a interação do grupo com comunidades vizinhas e demais agentes externos mediada por reuniões, oficinas e assembléias realizadas em Santo Antonio ou aquelas para as quais os moradores se deslocam para fora do povoado a fim de participar.

O trabalho de campo propriamente voltado para os objetivos desta pesquisa foi realizado a partir de várias incursões, onde procurei estabelecer um acompanhamento da agenda política e sócio-cultural do grupo. Desse modo, estive por diversas vezes no povoado nos anos de 2006 e 2007. Mas, principalmente entre fevereiro a outubro desse último ano, busquei acompanhar, sistematicamente, esses momentos no intuito de observar, descrever e interpretar o modo de vida em Santo Antonio (GEERTZ, 2002).

Entre as viagens que fiz ao povoado, os meses de maio e junho de 2007 constituíram momentos importantes não só no calendário político como religioso. O primeiro mês marcado pela peregrinação de Nossa Senhora de Fátima²³, em várias

²² Para Clifford Geertz (2002), “Por mais que os antropólogos busquem seus objetos de investigação além dos muros da academia (...), eles escrevem seus relatos tendo a seu redor o mundo (...), das bibliotecas, dos quadros-negros e dos seminários. É esse mundo que produz os antropólogos, que os habilita a fazerem o tipo de trabalho que fazem e dentro do qual o tipo de trabalho que executam tem de encontrar seu lugar...” Nestas frases Geertz sugere uma reflexão e sobre o estar em campo e a escrita etnográfica – “o Estar Lá” e o “o Estar Aqui” –, como dois processos importantes e que devem ser conciliados (GEERTZ, 2002, p. 170).

²³ A “Romaria” como denominam os interlocutores ocorre durante todo o mês de maio. Esse período em que a imagem peregrina de Nossa Senhora de Fátima, cumpre um calendário de novenas agendado para os Grupos de Evangelização e residência de pessoas que por motivo de promessas, por exemplo, se comprometem a receber a “Santa”. A cada semana um grupo de “romeiros”, acompanha a peregrinação conduzindo a imagem entre os povoados da área de Santana – onde ocorre o encerramento com a “coroação

localidades relacionadas à comunidade matriz – Santana. E neste ano sendo recebida por duas vezes no povoado de Santo Antonio. Uma das vezes sob a responsabilidade do Grupo de Evangelização Santa Maria. Outra sob a responsabilidade de Dona Celina²⁴.

E, em junho a comunidade de Santo Antonio cumpria o calendário de novenas relativas a festividade do padroeiro, Santo Antonio. Nesse período, também ocorreram na comunidade, reuniões da coordenação e assembléias da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC). Estas foram importantes ocasiões para observar as práticas sócio-culturais enquanto “um conjunto de fatos” as vezes “por si mesmos muito complexos” (MAUSS, 1974, p. 41).

O período de 8 a 13 e 14 a 22 de julho de 2007 se constituiu em uma fase significava para o estudo; foi quando apliquei entrevistas estruturadas com a utilização de formulários e gravador em cada um dos domicílios, nos sentido de chamar atenção para determinados aspectos frente a complexidade das informações²⁵. Procurei também fazer observações mais detalhadas das situações do cotidiano (religiosidade, lazer, trabalho, organizações políticas). Entretanto a etnografia realizada no povoado, privilegiou como técnica de abordagem e coleta dos dados, não só de entrevistas estruturadas, mas, semi-estruturadas e abertas a fim de estabelecer maior abertura diante dos interlocutores através da fluidez de suas falas e/ou, as vezes, direcionadas a partir de suas próprias formulações e, obviamente, de meus interesses de estudo.

Nessas visitas, procurei trilhar caminhos do povoado, visitar as casas que não conhecia ou que até então não tinham sido objeto de maior atenção. Assim, estas e outras idas ao povoado ocorreram/ocorrem também com o interesse na participação em encontros, reuniões e de outras atividades programadas pelo grupo, com o grupo e para o grupo. Desse modo, levantei registros orais – com o auxílio de gravador – e, escritos com anotações em caderno de campo, essenciais no reconhecimento de processos históricos e sociais, compostos e recompostos na oralidade e nas representações dos atores.

Além disso, fiz registros fotográficos que pudessem sugerir e/ou aproximar-nos de aspectos das relações cotidianas e da atuação política e associativa, nas suas variadas faces.

da Santa” – e dirigindo as celebrações. Esse evento é composto de um ritual religioso e social onde envolve comes e bebes oferecido pelos responsáveis pelo recebimento da imagem.

²⁴ Por essa ocasião também fui ao povoado para participar da novena, pois minha mãe a D. Celina Pereira da Costa tinha feito promessa que deveria ser paga recebendo a Santa em sua casa, e que me comprometia a ajudá-la.

²⁵ Os formulários de entrevistas foram aplicados em cada uma das unidades familiares, exceto aqueles em que os moradores estavam ausentes, naquele momento do trabalho de campo. Além, de duas pessoas mencionadas à certas extremidades do povoado onde o contato é mais difícil.

As imagens apresentadas neste trabalho não têm a intenção de servir de mero aporte ilustrativo, mas, sobretudo de permitir, segundo Alexandre Sequeira (2007) “oferecer, a partir do objeto artístico, condições ao contemplador de alcançar esse universo”, nesse caso, das relações de que trato, escapando a própria imagem e o que elas lhes reservam especificamente como ilustração. O referido autor trata da “experiência da percepção” e desta enquanto uma “experiência fenomenológica” em que “o homem constrói uma trama de significações, tessitura de delicados fios urdidos ao longo da vida”. Assim, é nesse conjunto “que um esquema imaginário, uma delicada estampa se revela: uma aparência do mundo; sua possível tradução” (SEQUEIRA, 2007, p. 54).

A intenção do uso da imagem, utilizando as palavras de Kahwage e Ruggeri (2007) é que o leitor tenha “a oportunidade de entrar em contato com o universo empírico da pesquisa” (KAHWAGE e RUGGERI, 2007, p. 11). Para Ligia Simonian, as imagens como tal registro, “contribui significativamente para identificar, analisar e entender o imaginário, as sensações e mesmo as realidades materiais”. E, da maneira que passou a se inserir na discussão científica essa “perspectiva” de “uso de imagens deixa de ser ilustrativo e abre espaço para interpretação” (SIMONIAN, 2007, p.17; 46).

Meu empenho nesses dados, imagens e todos os demais, é de que salientem as significações e re-significações dos sujeitos em suas atuações, possibilitando uma interpretação do processo por eles vivenciado. Desse modo, implica verificar as imagens, os discursos, as práticas e mesmo situações de conflito que marcam as relações e as inserções de homens e mulheres nas formas associativas, enquanto objeto de estudo.

Alguns dados quantitativos foram objeto de levantamento no trabalho de campo. E nesse caso vale lembrar que as mudanças na perspectiva teórico-metodológica na Antropologia e a correspondente literatura assinalam a importância dos dados qualitativos para esse campo e que merecem destaque enquanto informações para este trabalho; no entanto, a demografia do povoado e demais informações de natureza quantitativa formam elementos importantes no que contribuem mesmo para reiterar os dados qualitativos da vida do grupo.²⁶

²⁶ Em um artigo denominado “Aventura de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”, Ruth Cardoso (1988), escreve sobre as mudanças ou “rumo” da “reflexão metodológica no campo das ciências sociais” e como isso marca uma “ênfase nas análises qualitativas que são vistas como substitutas dos sofisticados métodos quantitativos”. Ela sugere pensar sobre os porquês de tal ênfase e indica que, “[c]ertamente esta oposição qualitativo/quantitativo não corresponde a modos opostos e inconciliáveis de ver a realidade. São modos diversos de resgatar a vida social e chegar a iluminar aspectos não aparentes e não conscientes para atores envolvidos” (R. CARDOSO, 1988, p. 95-96).

Os procedimentos deste estudo conciliam etnografia e análise com base em fonte bibliográficas, documentais e orais. Entretanto, se define melhor na prática da pesquisa, no diálogo do trabalho de campo, na leitura, na escrita e releitura do próprio texto. D’Incao (2002), ao tratar sobre os novos caminhos de interpretação do social e do processo histórico, afirma ser “na prática” que “o pesquisador encontra mais facilmente os elementos da interrogação orientadora de suas próprias reflexões” (D’INCAO, 2002, p. 12-12; GEERTZ, 2002).

Esses dados permitem destacar alguns atores sociais através dos quais se pode tecer narrativas particulares de atuação política, mas que dão conta de relações sociais mais amplas (ACEVEDO, 1999; LIMA FILHO, 1993). A construção dessas pequenas narrativas se mostra interessantes num estudo mais focal de sujeitos destacados pela relação que estabelece com o grupo. Nessa perspectiva “trajetórias de vida política” não devem ser pensadas “na reflexão de um individuo, mas, na relação com o seu grupo e com a sociedade”. (ACEVEDO, 1999, p.113-114).

Essa metodologia em certos aspectos também trilha a ótica de Pierre Bourdieu (1989), no sentido de que a “a importância social ou política do objeto” não é suficiente para fundamentar o “discurso que lhe é consagrado”. Nesse entendimento é preciso uma relação entre ‘teoria’ e ‘prática’. Para o autor “é preciso construir o objeto; é preciso por em causa os objetos” (BOURDIEU, 1989, p. 20-21). Com isso, reitero a necessidade de interação entre as etapas do estudo, de leituras teóricas e a prática etnográfica.

4. O povoado no contexto da região: a história e a dinâmica socioeconômica

Até 1988 Santo Antonio formava parte da jurisdição municipal de Bujaru. No mesmo ano a “Vila Concórdia”, distrito deste município, distante 150 km de Belém iniciava um processo de emancipação político-administrativa que resultou na sua elevação a categoria de município²⁷ e Santo Antonio como parte de sua jurisdição.

Pertencente a mesorregião do nordeste paraense e situado na microregião de Tomé-Açu, o município de Concórdia do Pará, possui uma área total de 710,7 km² e, de acordo com estimativa populacional para o ano de 2006, comporta 25.176 habitantes. Anteriormente, no ano de 2000, a população do estado era de 33% na zona rural e 67% na

²⁷ Fonte disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%B3rdia_do_Par%C3%A1

zona urbana, enquanto que Concórdia do Pará contabilizava 48% e 52%, na área rural e urbana, respectivamente²⁸, e a população total atingia a 20.326 habitantes (IBGE, 2000).²⁹

Em 1989, quando, por força de decreto se confirmou o desmembramento no município de Bujaru para formar o de Concórdia, a então localidade de Santo Antonio constava apenas como um sítio na zona rural, a margem esquerda do rio Bujaru. Segundo Edna Castro (2003), a respeito dos povoados da área, eles se encontram vinculados “pela história compartilhada, com raízes comuns, construídas ao longo desses séculos enquanto pequenos produtores familiares ligados por fortes laços de consangüinidade” (CASTRO, 2003, p. 04)³⁰.

Portanto, ao registrar as gerações atuais da área, se pode mencionar, também, que elas perfazem um movimento de reprodução sociocultural neste espaço dos sítios locais, marcada por uma ancestralidade dos grupos familiares e do próprio território. As terras onde se encontram os povoados locais concernem a uma área de ocupação antiga, objeto de colonização em épocas distintas.

Um momento do qual se pode encontrar registros remonta aos séculos XVIII e XIX; a ancianidade do lugar é marcada, principalmente, pelas relações socioculturais dos grupos estabelecidos nas proximidades de rios e igarapés (Bujaru, Cravo, Curuperé), lugares de antigos arrendatários e sesmeiros (CASTRO, 2003), onde ex-escravos, indígenas, colonos e seus descendentes deram origem as famílias atuais, cujas gerações tecem seus laços de parentesco e descendência nas terras do antigos, reconhecida como o território quilombola.

Em se tratando, especificamente, do *locus* dessa pesquisa, o trabalho de campo confirma que as gerações atuais encontram seus ancestrais no próprio povoado de Santo Antonio e, mesmo nas comunidades vizinhas, dada as relações de afinidade e descendência percebida entre os atores sociais dessa região situada numa composição de terra das margens do rio Bujaru, afluente pela margem esquerda do rio Guamá – ambos registrados no mapa do século XVIII – como se vê abaixo. Daí razões que corroboram para se deduzir, tomando as palavras de Leite (2002) de que “esta área guarda algumas características

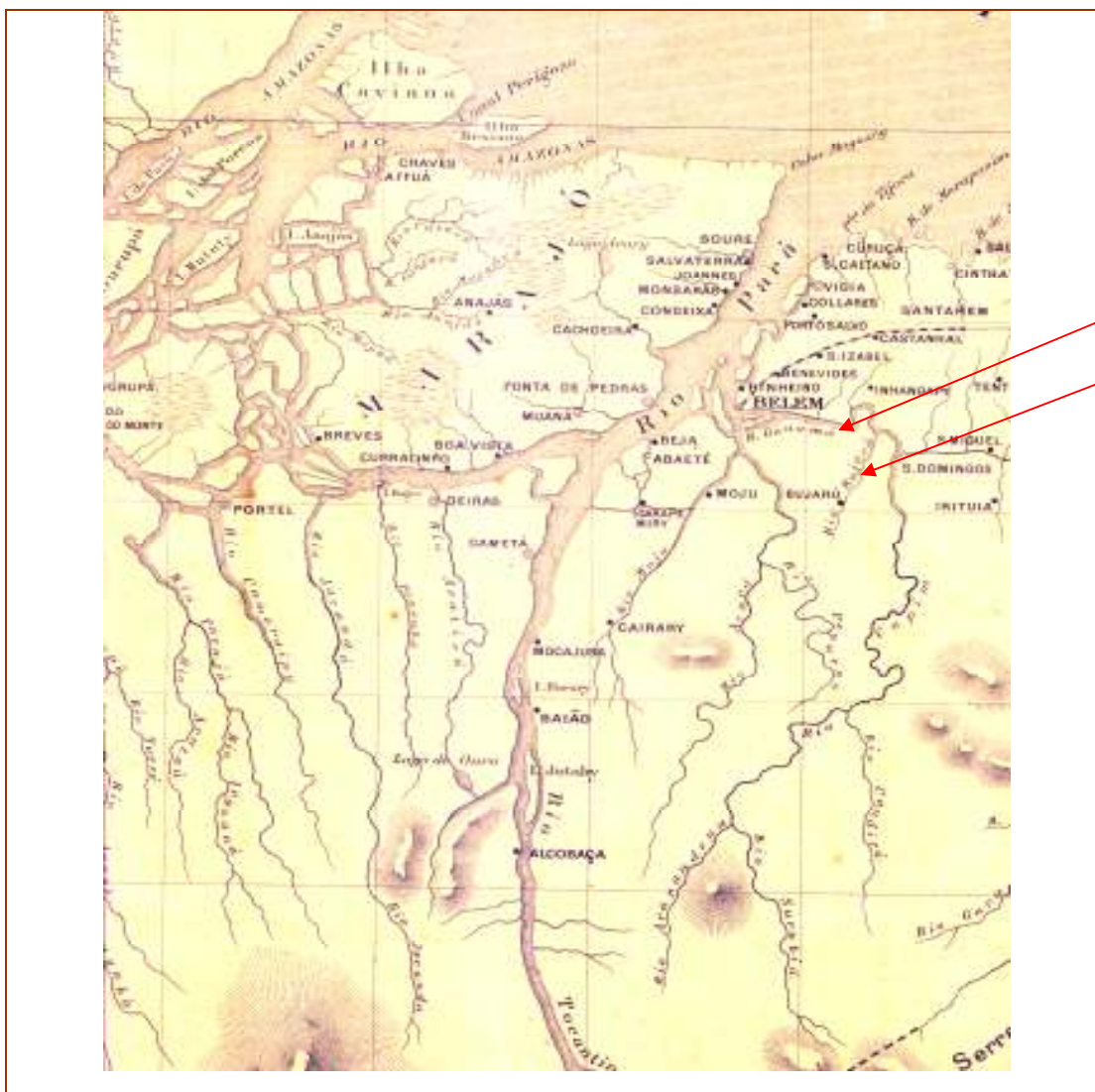
²⁸ Fonte IBGE, Censo Demográfico, 2000.

²⁹ <http://www.citybrazil.com.br/pa/concordiapara/>

³⁰ Edna Castro realizou um estudo histórico-antropológico sobre as comunidades situadas em um território que faz limite com os municípios de Bujaru e Concórdia, cuja relação entres eles é contígua. O estudo dessa autora é intitulado “Quilombolas de Bujaru: Memória da Escravidão, Território e Titulação da Terra. COVÊNIO: SEJU/Programa Raízes. Projeto de Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no Estado do Pará, NAEA/UFPA, julhode 2003.

próprias de uma formação sócio-histórica centenária e por que pode ser considerada de interesse histórico e cultural” (LEITE, 2002, p. 84).

Figura 1. Mapa do Século XVIII



Fonte: CASTRO, 2003

Hoje, os próprios relatos de memórias evocam a ancestralidade do lugar, denotando numa outra forma de construção, esta experiência mais recente com a identidade étnica remanescente de quilombo. Esses relatos fazem referência a escravidão, aos modos de vida e costumes praticados no território que engloba as diversas comunidades locais. Com

alusão ainda, a questão geo-administrativa, as terras de Bujaru³¹ fizeram parte da antiga composição territorial de São Domingos do Capim até 1943, quando então se transformou em município, com sede municipal na Vila de Santana, mais tarde transferida para a margem esquerda do rio Guamá, hoje cidade de Bujaru.

Códice do Arquivo Públicos do Estado do Pará (APEP) registram os desdobramentos da ocupação e de atuações no território dessa região. Como pela existência de comunicados feitos ao governo do estado sobre a região do Capim e Bujaru, onde sugeria as relações (políticas, econômicas e sociais) estabelecidas com/entre os atores sociais dessa extensão do nordeste paraense. O documento transcrito a seguir, por exemplo, noticiava sobre índios e canoas de negócios; moradores protegendo desertores; e homem denunciado como escravo suspeito de fuga. Assim sendo, conflitos, escravidão, deserções eram pautados pelo comandante do rio Capim às autoridades do estado.

Remeto dois presos a Vossa Exc., um das malditas canoas de negócio, que me parecem aonde ser a perdição de todos os moradores, que mesmo ainda no povoado ferio três índios seus companheiros gravemente (...).

O segundo é um homem que denunciarão-me que era escravo do negociante dessa cidade, José Ignácio, ele nega porém V. Exc. mandara examinar a não ser certo, ordenara o que for servido, para que entre o Capim, o Bujarú virem alguns moradores, (...) que costumam a ter soldados desertores, fortes fugidos, (...). Eu espero ir fazendo destas remessas, a V. Exc. a ver se contenho estas desordens, sendo de aprovação de V. Exc. pois que sou comandante deste distrito, a mais de trinta anos, nunca houve novidades que agora estão havendo. Agora com cinquenta e tantas canoas de negócios com mais de quinhentos índios que para este motivo veio tantas desordens (...).³²

São Domingos do Capim tem sua origem ligada ao século XVII, vinculada ao processo de colonização e controle de terras no norte do Brasil (ACEVEDO, 2005), particularmente, as incursões nos rios Capim e Guamá fazem parte de registros históricos

³¹ Sobre a “A origem de Bujaru” ver CASTRO, E. R. *Quilombos de Bujaru*. Relatório do Projeto de Pesquisa Mapeamento de comunidades negras rurais no Pará: *ocupação do território e uso de recursos, descendência e modo de vida*. Convênio UNAMAZ/SEJU/Programa Raízes, Belém, maio de 2003.

³² Ver documento do APEP, *Correspondência de Diversos com o Governo*, código: 430 (Antiga), 807 (atual), 1825. O documento de Manoel [ilegível] Moreira, Sargento mor e Comandante, Rio Capim, 3 de Outubro de 1825. Os dados foram levantados quando a autora foi bolsista do “Projeto Integrado de Pesquisa Mapeamento de Condições Ambientais dos Municípios de Paragominas, Ulianópolis, Tomé-Açu, Ipixuna do Pará e Aurora do Pará” e participou do levantamento de dados no Subprojeto: Análise da fronteira em movimento, formas camponesas e estrutura agrária no triângulo Ipixuna, Paragominas, Ulianópolis, Aurora do Pará e Tomé Açu, 2005.

que assinalam as inserções políticos-territoriais nas vizinhanças e terras que dariam origem ao município³³.

Essa região foi, historicamente, objeto de intervenções político-administrativa, que passa pelo surgimento de São Domingos atribuído ao aparecimento de um núcleo, por volta das primeiras décadas do século XVIII. E, em 1758, sendo reconhecida “a importância da povoação” que surgira à borda do rio Capim, foi alçada a categoria de “Freguesia de São Domingos da Boa Vista”³⁴, para em 1890 ser elevada a Vila. A mudança de status as vezes acompanhada da modificação de nome fez com que retomasse em 1961 a antiga denominação de São Domingos do Capim. E, desse processo de constituição e, mais tarde, de divisão territorial do estado – já no século XX – São Domingos deu origem a vários outros municípios cedendo território para a formação, por exemplo, de Bujaru cujo pela divisão de 1988 deu origem a Concórdia do Pará.³⁵

Uma das intervenções mais recentes nessa região que incide, mais acentuadamente sobre a área desse estudo nos remete a década de 1970 através da política de colonização e reforma agrária do Estado brasileiro, direcionada às ditas “terras devolutas” e de “patrimônio da União”. Sob a denominação de Gleba Bujaru a área onde está localizado Santo Antonio e outros diversos povoados, foi objeto de recorte realizado por técnicos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/PA).³⁶

Esse modo de intervenção destinado a regularização fundiária³⁷ desconhece formas específicas de territorialidade, o tempo da ocupação do território e o sistema de uso dos recursos nele disponível, bem como, o tipo de organização social dos atores locais. (ALMEIDA, 2002)³⁸. Assim sendo, os agentes sociais são atribuídos de categoria do tipo,

³³Ver ACEVEDO MARIN, R. E. A FRONTEIRA ETNICA DA REGIÃO DE GURUPI – PARÁ. Projeto Integrado de Pesquisa Mapeamento de condições ambientais dos municípios de Paragominas, Ulianópolis, Tome-Açu, Ipixuna do Pará e Aurora do Pará, 2005

³⁴ Município de São Domingos do Capim. Disponível em:

<http://www.pa.gov.br/conhecaopara/saodomingoscapim.asp>. Fonte: cidades do Pará – origem e significados de seus nomes.

³⁵ Idem e Município de Aurora do Pará <http://www.pa.gov.br/conhecaopara/auroradopara.asp>. Texto reproduzido das pesquisas do extinto IDESP.

³⁶ MINISTÉRIO DA AGRICULTURA e INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Processo no. 3.044 CE/PA 07/11/1978 – “Proposta de arrecadação das terras devolutas apurada no bojo do procedimento administrativo presidido CE/PA, com vistas à sua matrícula e registro em nome da União de acordo com o artigo. 13 da lei nº. 6.383, de 07 de dezembro de 1976”) Belém 1979.

³⁷ Pessoas de Santo Antonio e comunidades vizinhas relataram no “Fascículo 11: Quilombolas de Bujaru e Concórdia, Pará”, o processo de intervenção do INCRA, na área nos anos 70, a título de “regularização fundiária”.

³⁸ Esse autor aponta como uso da “categoria censitária” *estabelecimento* e a “categoria cadastral” de *imóvel rural* “quando se foi constituir o Cadastro de Glebas do Incra, houve alguma dificuldade no reconhecimento de situações que estavam se impondo pela via do conflito social e não correspondiam exatamente aos

posseiros, arrendatários ou proprietários. Sendo que, muitos deles por vezes escapam anônimos a essas próprias classificações quando se impetra a atribuição de terras devolutas, ficando eles, invisibilizados em suas atuações nesse espaço.

Com relação ao povoado de Santo Antonio, que se encontra situado num trecho entre o rio Bujaru e a PA-140, principalmente no que refere a esta forma de intervenção mais recente por parte do Estado, a versão oficial sugere um processo de formação recente para esta área, isso quando pensada como frente de expansão e onde a estrada é situada como única via de acesso para a constituição dos povoados e cidades dessa região³⁹.

Outra versão dessa história é revelada por história de famílias como de Seu Tibúrcio, que reclama a ancestralidade local quando conta dos avós escravos e incluso guarda documentos das décadas de 1880 e 1890 que apontam para a movimentação dos grupos nesse local e buscando assegurar vias documentos a liberdade como ex-eravos e a garantia da terra enquanto lavradores.

É certamente, na experiência enquanto população tradicional⁴⁰, hoje sob a identidade de quilombola, legitimada na narrativa de vida dos interlocutores, inscrições documentais e na observação direta que se avalia a importância do território ao longo dos anos para esses agentes sociais (CARDOSO, 2000; CASTRO, 2005). E, seu significado é fundamental para entender como o grupo se relaciona de modo tradicional com ecossistemas locais e neles reconhecem a ancestralidade e incluso “as noções de abundancia e escassez ao longo da sua história de vida” (ACEVEDO, 2004, p.19) traçada nesse espaço. Conforme esta autora “[a]o longo do tempo, forma-se o território étnico que procede da definição de um sistema de regras de inscrição, deslocamento, partilha e agrupação”. Onde se constroem “novos laços e redes sociais” enquanto dinâmicas inscritas no território Agregação de grupos e o movimento seguinte de dispersão, a expansão em novas (ACEVEDO, 2004, p. 112).

critérios norteadores daquelas categorias classificatórias”. Pois “[h]avia formas de apropriação dos recursos e da natureza que não eram individualizadas”. Para este autor é dentro desse contexto e “sob forte pressão dos movimentos camponeses, acabou tendo que reconhecer sob uma rubrica peculiar, denominada *ocupações especiais*” em se “contemplava as chamadas *terras de uso comum*” (ALMEIDA, 2002, p. 43-45).

³⁹ Dados oficiais costumam atribuir que as terras de Bujaru e Concórdia são de ocupação recente, instituída com a vinda de nordestinos, aproximadamente em meados do século XX. No entanto, relatos, dados históricos e trabalhos como Antonio Baena (2004), Edna Castro (2003) ilustram um ponto de vista diferente e desvalida, pelo menos de forma generalizada, a primeira versão. Ver também Fascículo 11 de *Nova Cartografia Social da Amazônia, Quilombolas de Bujaru e Concórdia - Pará*, 2006.

⁴⁰ De acordo com Cardos (2000) “[a]s características básicas de uma comunidade tradicional são tradição oral, ligação com o passado real e mítico e a existência de uma estrutura social em torno do conhecimento”. A autora aponta a partir de Torres (1997) que “esse conhecimento passado entre as gerações através da oralidade, garante toda forma de organização social ligada a territorialidade e cosmogonia do grupo” (CARDOSO, 2000, p. 23).

Para Castro (2005) “o território é central, pois está inscrito nas suas trajetórias de trabalho e se confunde na relação do grupo familiar com o território e seus recursos”. De acordo com essa autora “[o] reconhecimento de um território comum lhes permite apreender o processo de territorialização como síntese da apreensão desse universo social e cultural do grupo”. E, deste modo, explica que a “territorialidade concretiza-se em práticas cotidianas, na perseguição de estratégias de vida e de trabalho, na execução de ações que são criadoras da existência material e social” (CASTRO, 2005).

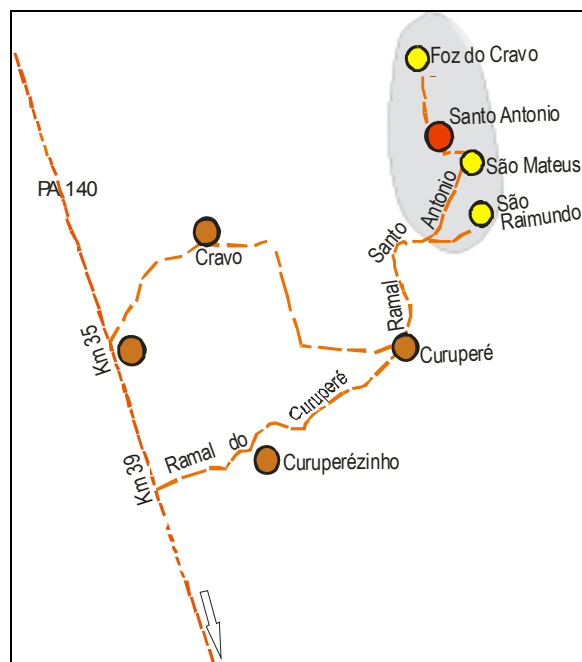
Mas, essa territorialidade se expressa também, em termos políticos-organizativos e na relação com atores sociais externos; pois como assinala Denise Cardoso (2006) é mediante as intervenções e a “relação de populações humanas” que infligem o “processos de desterritorialidade” (CARDOSO, 2006, p. 143), também é quando esses agentes sociais “se mobilizam e anunciam o discurso”, seja pelo direito a terra, mas também, por melhorias na comunidade e se expressam politicamente em diversas formas associativas e no cotidiano. De tal modo que “o discurso de direito ao território provoca a invenção de uma ordem social e nela é preciso produzir nova identidade, definir negociações, formas de atuação e encontrar soluções” (ACEVEDO, 2004, p.19).

5. Organização do povoado: a micro-história das terras de Santo Antonio

O acesso ao povoado de Santo Antonio pode ser feito por via fluvial ou rodoviária; no entanto, até um certo tempo o caminho fluvial consistia, se não no único, no principal meio de acesso para povoados encravados na extensão do rio Bujaru e seus afluentes.

Atualmente, o trajeto de 142 km de distância da capital Belém, feito de automóvel é a forma mais recorrente para se chegar a Santo Antonio. Este percurso permite que se chegue ao povoado através de estradas de terra e piçarra que se desprendem da PA 140, nos quilômetros 35 e 39. Os dois ramais saídos da PA, cortam as comunidades de Cravo e Curuperezinho e se interpõe no centro da comunidade de Curupéré e daí seguem em direção a Santo Antonio.

Figura 2. Croqui ilustrativo do acesso a Santo Antonio



Fonte: Trabalho de campo, 2007

O que se convencionou chamar, nos últimos anos, de comunidade de Santo Antonio é composto, notadamente, por quatro localidades: “Foz do Cravo”, “Sítio Santo Antonio”, “Sítio São Mateus” e “São Raimundo”. Mas, entre Foz do Cravo e Santo Antonio existe um lugar denominado São Miguel, mas que é pouco conhecido por este nome, assim pode passar despercebido num âmbito mais geral e, os próprios moradores quando estão fora do lugar se identificam de Foz do Cravo ou são referidos como da comunidade de Santo Antonio. Essas localidades são habitadas, na verdade constituídas por unidades familiares que mantêm entre si laços de parentesco, vizinhança e compadrio (HÉBETTE, ALVES e QUINTELA, 2002; WAGLEY, 1977).

Figura 3. Quadro da população por localidades, em de Santo Antonio

Nome do Povoado	Nº de pessoas	%
Foz do Cravo	42	17
Santo Antonio	42	17
São Mateus	56	23
São Raimundo	82	34
Sítio São Miguel	19	8
Total	241	100

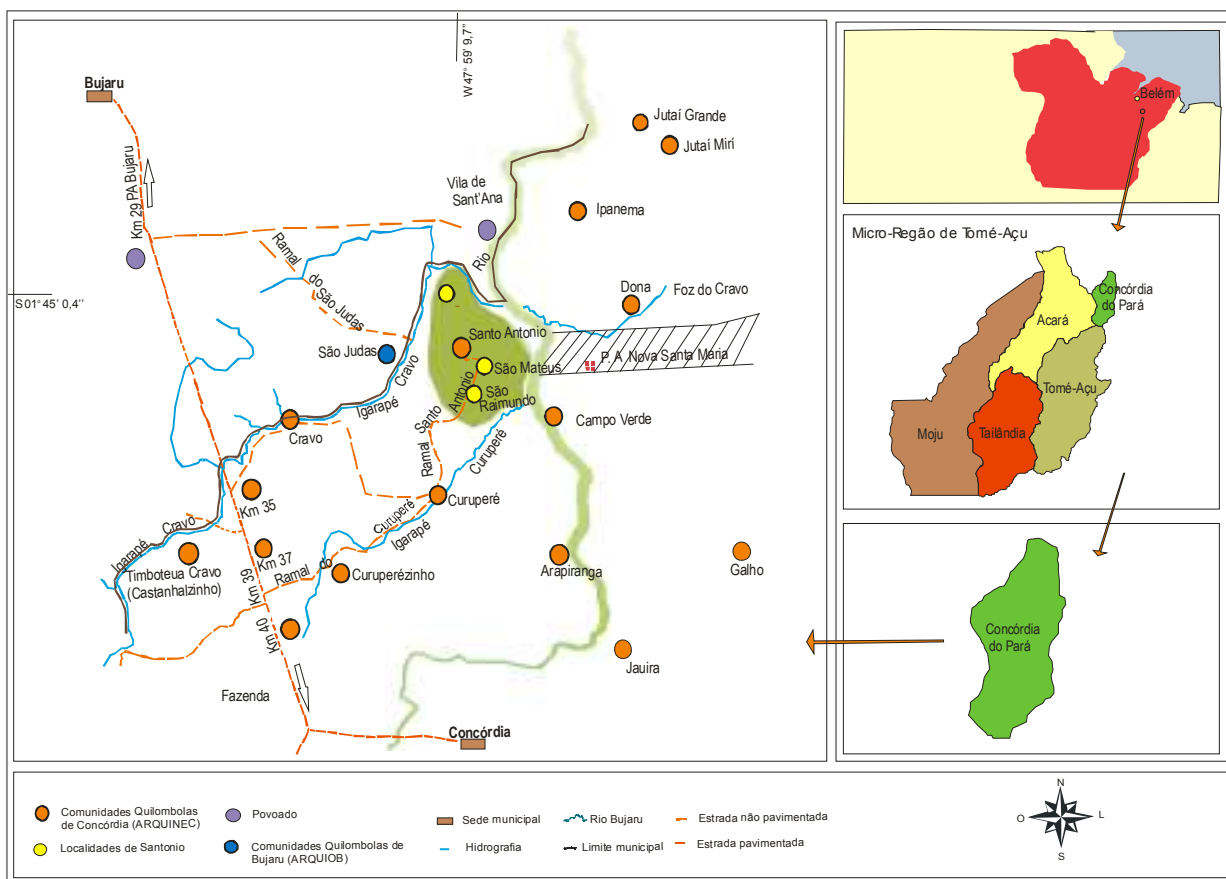
Fonte: Trabalho de Campo, 2007

As ligações de parentesco se confirmam mais estreitas no interior de cada uma das localidades; contudo, esses laços se mantêm quando saímos destes círculos menores para o âmbito do povoado, onde é possível encontrar nuances desses vínculos (pais, filhos, primos, cunhados, concunhados), seja de parentesco “real” ou “fictício” (AUGÈ, 1999; FOX, 1986).

Para Marc Augè (1999), laços de parentesco são aqueles sustentados pela consangüinidade ou não (“real” ou “fictício”). Assim, laços consangüíneos são estabelecidos pela proveniência de uma ascendência, de “uma linha genealógica ininterrupta” e; parentesco fictício é determinado pelo comportamento dos indivíduos que se consideram parentes mesmo não possuindo laços biológicos. Neste sentido, o autor define filiação pelo fato de indivíduos descenderem e se considerarem descendentes de um “antepassado comum” e esta descendência “a um certo nível, poder ser mítica e existir apenas na consciência” das pessoas. Ele ressalta, ainda que, o compartilhamento da filiação estabelece laços de solidariedade e constitui-se em “fatos sociais”, resultantes das experiências dos indivíduos e grupos que compõe “uma sociedade estruturada com base no modelo e expressa na linguagem do parentesco”. (Augè, 1999, p. 13).

Em Santo Antonio, são raros os que desconhecem esses liames das relações de parentesco ditados entre sítios e povoados vizinhos e é com base neles, principalmente os mais próximos, que se estabelecem as relações cotidianas e políticas no povoado de Santo Antonio. Povoado situado em uma área do município de Concórdia, fronteira ao município de Bujaru, identificada como território das comunidades quilombolas, no município, conforme se vê no mapa a seguir.

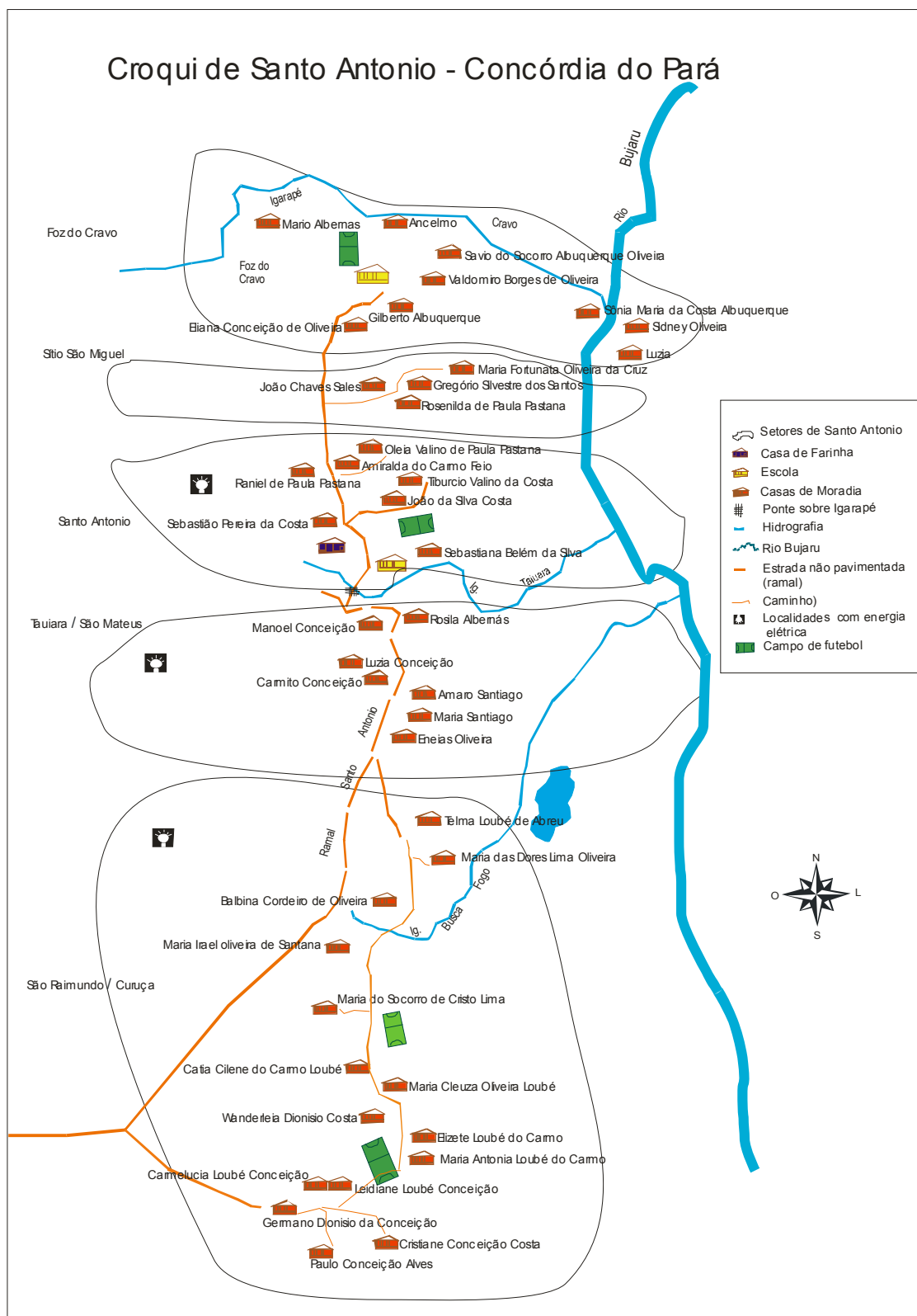
Figura 4: Comunidades Quilombolas de Concórdia do Pará



Fonte: Trabalho de Campo, 2007; PNCSA, 2006

As especificações dos entrevistados e a observação dos espaços, durante o trabalho de campo, me possibilitaram esquematizar um croqui com a finalidade de apresentar o arranjo das unidades familiares em diferentes pontos do povoado. É necessário esclarecer, entretanto, que as linhas que configuram os contornos dos sítios locais são imaginárias e referentes a identificações. Pois, as fronteiras entre eles são mais precisas em termos das relações, em determinados momentos, que por marcos físicos instituídos neste espaço.

Figura 5. Croqui do povoado de Santo Antonio com ilustração dos sítios



Fonte; Trabalho de campo, 2007.

Também o trabalho de campo permite entender as relações e os significados atribuídos pelos atores sociais – e descrito e interpretado pela autora –, a forma um quadro das representações sobre Santo Antonio, narrada no decorrer deste trabalho (GEERTZ, 1997; 2002; 2004).

Dada as nomeações locais, observa-se no croqui, segmentos sob a categorização de “localidades” ou “sítios”. Essas nomeações ressaltam as “identidades espaciais”, produzidas e reproduzidas sobre um território resultado de atuações dos grupos domésticos nesse espaço. No sentido que afirma Acevedo (2005) as “designações para (...) lugares (...) se entrelaçam na história de famílias, de sua mobilidade” e “de estratégias de sobrevivência” nesse território (ACEVEDO, 2005, p. 03).

A história dos moradores de Santo Antonio evidencia na prática a trajetória dos grupos de parentescos desenhada sobre esses lugares – sítios ou localidades – que sinalizam ao mesmo tempo o fluxo, afluência e a ampliação do número das pessoas. Entretanto, nesse movimento, se registra o sentido da experiência de uso comum com um sistema de regras costumeiras e institucionalizadas conforme se estabelece os direitos de uso da terra e dos recursos naturais pelas pessoas e unidades familiares.

E nesse aspecto, um panorama das localidades permite fazer articulações entre as existências específicas dos sítios relativa: a parentesco, herança, uso da terra, aspectos sócio-ambientais entre outras, e o contexto da “comunidade”. Contexto em que se elaboram situações mais ampliadas e onde essas mesmas relações e também as associações político-sociais e econômicas aparecem.

Com esse ponto de vista, busco, a seguir algumas descrições das localidades que compõem o povoado e, procuro a partir de cada uma delas, sempre que possível, estabelecer contextos mais gerais das características sócio-espaciais de Santo Antonio, a fim de compreendê-lo enquanto lugar de associações de que trato.

5.1. Foz do Cravo: comerciantes e criadores de gado

A “Foz do Cravo” ou simplesmente “Foz”, como dizem os interlocutores, fica na confluência do rio Bujaru com o Igarapé Cravo, e ainda hoje é ponto de parada de barcos que descem o rio em direção as cidades, principalmente Bujaru e Belém. Embora, hoje com menor intensidade, esta foi/é lugar de embarque e desembarque de pessoas e mercadorias que por aí Circulavam/circulam e; entreposto comercial de povoados locais,

pois ali muitos dos moradores vendem e compram seus produtos para consumo familiar diário, ou se dirigiam para tomar a embarcação que os leva às cidades.

Um morador de Santo Antonio, Seu Tibúrcio, de 79 anos, relata que lembra, da história do comércio na Foz do Cravo, como ligada a presença de um comerciante português que tinha casa em Belém. Tratava-se de José Barbosa Lima que casou com Tereza Albuquerque, moradora local, filha de Antonio Galdino, um cearense. Segundo o entrevistado, é provável que a atividade do dito português era estritamente comercial, pois ali “comprou só um quadro” no terreno do sogro, para se dedicar ao negócio. Já seu sogro “Antonio Gaudino tinha um engenho, fabricavam cachaça, rapadura”⁴¹, afirma Seu Tibúrcio. Com a morte do esposo, Teresa Albuquerque encarregou duas pessoas, sucessivamente, de tomarem conta do comércio e, em seguida vendeu à Raulino Albernás de Santana.

Como conta Seu Tibúrcio, Raulino “era da cabeceira do Cravo, lá ele tinha um comércio e depois da compra mudou pra Foz e cresceu. Era o comerciante mais forte desse meio, tudo tinha estiva! – mercadoria molhada, fazenda, remédio”.

Com efeito, registra que aí estiveram várias gerações de comerciantes, as vezes coexistindo mais de um nesse espaço. Atualmente, apenas duas casas funcionam, com pequeno comércio de secos e molhados, um deles de um comprador de produtos agrícolas para revender em Belém e recém estabelecido. Entretanto, quando entrevistados, os membros das famílias mencionaram ter como atividade principal o cultivo de roças e a “venda”, como prática complementar.⁴²

E o que se observa é que nos últimos anos assistiu-se uma decadência da “taberna” ou “comércio”, na Foz. Algumas das razões podem ser atribuídas à relativa facilidade de acesso as cidades de Bujaru, Concórdia e até mesmo Belém, com a chegada de ônibus até o

⁴¹ A existência do dito engenho faz parte da memória dos moradores de Foz do Cravo que o utiliza para fazer referência ao lugar mesmo que a estrutura física já não exista. Outros moradores de Santo Antonio e vizinhança também mencionam a existência de engenhos em outros lugares dessa região. E, como diz Castro (2005): “As terras baixas do rio Guajará foram propícias para o cultivo da cana de açúcar e estava partilhado por diversos sítios com seus engenhos e engenhocas dedicados à fabricação de açúcar e aguardente”. A autora acrescenta que o “aumento da produção de cana largamente demonstrado nas estatísticas de exportação se fez paralelamente ao aparecimento de uma onda de construção de engenhos e engenhocas para processar açúcar e aguardente que iam aos poucos se instalando nas margens de rios, furos e igarapés. Parte da produção era exportada para o Maranhão, além de rapadura e mel para consumo nos sítios e fazendas, além da venda no comércio local. Era na região Guajarina, organizada pelas freguesias de Belém, e no baixo Tocantins, que se encontrava um maior número dessas manufaturas, e conseqüentemente maior produção de açúcar e aguardente” (CASTRO, 2005, p. 17-18).

⁴² Já em outras partes do povoado em anos mais recentes chegou a haver pequenos comércios e “cantinas comunitárias”, mas, faliram, e hoje além de Foz do Cravo somente um morador de São Raimundo tem uma venda praticamente resumida a venda de cerveja.

povoado ou nas proximidades. Também pela variação na forma de obtenção de renda, que não só a agricultura. O que faz com que muitos moradores se desloquem para a cidade a fim de receber benefícios, pensões, aposentadorias e lá mesmo façam compras e mesmo obtenham serviços. Assim, as cidades passaram a ter importante referência na aquisição de produtos (sem intermediário) para os povoados locais, ou seja, de gêneros alimentícios, roupas, calçados, ferramentas entre outros.

Os dados orais e escritos obtidos para este trabalho, permitem inferir que os moradores, atuais, da Foz do Cravo formam quatro gerações. Entretanto, os laços remetidos aos antigos habitantes, perfazendo com estes mais gerações na linha ascendente. Dos quais uns se dedicavam ao comércio, carpintaria e a maioria ao cultivo de roças. No entanto, a agricultura na Foz do Cravo parece se configurar, principalmente entre os mais antigos, numa prática mais do domínio masculino e, mesmo entre os homens havia aqueles que não tinham muita dedicação a agricultura e se dedicavam à carpintaria, por exemplo.

De acordo com relato “Eles eram mais carpinteiros! Faziam casas de telha, assoalho, trabalhavam a madeira”. Um desses “antigos”, Antonio Albuquerque, era reconhecido como um bom carpinteiro. Já a mulher da Foz do Cravo, note-se que algumas não se dedicavam ao trabalho na roça, outras, apenas depois de constituírem casamento. Desse modo, havia aquelas que acumulavam atividades da casa, da pesca artesanal, em geral de anzol – em pouca quantidade –, e da criação de animais, notadamente galinhas e a produção de ovos.

A história do grupo e as entrevistas atuais indicam que apesar de mesclarem as atividades agrícolas e outras atividades, a parcela de agricultores é significativa. Dos entrevistados, nove trabalham na roça e, paralelamente, acumulam funções de doméstica, estudante, cultivo de espécies frutíferas e professora. Cinco deles desenvolvem o trabalho da roça como atividade principal. Do universo de moradores nesta localidade, 33% da deles, pratica a agricultura, uma quantia expressiva se considera que a maioria das pessoas está em faixa etária inferior a 19 anos e identificada à atividade estudantil.

No que se refere as famílias que praticam atividades complementares à agricultura, elas mencionaram como tais: sítio⁴³, comércio, pesca, criação de animais – galinha, pato. Alguns moradores também são criadores de gado. A criação está confinada à área de pasto, ao entorno das residências. Essa área destinada ao gado é cercada por arame farpado, a fim

⁴³ Sítio aqui se trata, como mencionei anteriormente, ao trabalho de cultivar espécies frutíferas, em lugares próximos ou mais afastados das residências, quais os interlocutores atribuem como atividades principais ou complementares.

de evitar escaparem para as roças das outras famílias e dos próprios donos. A Foz é o único lugar do povoado em que existe criador de gado, sendo que em épocas passadas podia-se encontrar, também na localidade de São Raimundo.



Figura 6. Vista da Foz do Cravo do centro em direção ao rio Bujaru com a ponte que parte da casa de comércio

Na Foz do Cravo a maioria das casas fica distribuída numa área de pastagem. Essa porção de terra apresenta uma parte baixa e alagadiça enquanto que outra é mais elevada, sendo que a ligação entre elas se faz por uma ponte de madeira de cerca de 140 metros. Na parte baixa fica a confluência do Igarapé Cravo e o rio Bujaru que faz limites entre os municípios de Bujaru e Concórdia do Pará.



Figura 7. Vista do rio Bujaru para o centro da Foz do Cravo, próximo a confluência do igarapé Dona e Cravo com o mesmo rio

Na parte mais elevada e mais afastada cercada por vegetação de capoeirão e capoeira fina se encontra fica uma única casa. A moradia nessa parte entre as gerações atuais é algo mais recente, quando até então lugares com essas especificações paisagísticas eram destinados ao cultivo das roças e da construção de “retiros”⁴⁴ de fabricação de farinha.

Na Foz do Cravo e de maneira geral no povoado de Santo Antonio a construção das casas não obedece a um formato de vila. A distância entre uma outra casa é variada e se ligam caminhos. Pode-se inferir que essa disposição parece corresponder a dinâmica que estas unidades familiares impõem ao espaço. Provavelmente essa acomodação evidencia as práticas de cultivo de quintais, criação de animais, e alguns cuidados que concernem ao âmbito doméstico que de outra maneira seriam dificultados.

Na Foz se encontram 17% dos moradores de todo o povoado. Com base nos dados de campo tabulados, entre as pessoas nesta localidade se observa, respectivamente 66,7% e 33,3%, dos sexos masculino e feminino. Esse fato demonstra o dobro de homens em relação ao número de mulheres, enquanto que nas outras partes do povoado esse desnível é mais brando.

Esses mesmo dados informam as relações de parentesco em relação aos entrevistados apresenta menor variedade: cônjuge, filhos, mãe, nora e filho adotivo. E na constituição dos laços afins, três mulheres vieram da localidade São Mateus, outra Manduba (comunidade de São Judas), enquanto que uma delas veio de um lugar no ramal de Santana. Já, a formação dos laços com os ascendentes (pais, avós e bisavós) dos atuais moradores se fizeram da união entre os descendentes de Raulino Albernás e de Antonio Galdino, seguida de ramificações nos povoados vizinhos, deram origem as gerações atuais.

5.2. Sítio São Miguel: linha da herança e relações sociais

O sítio São Miguel é formado por apenas quatro casas; durante o trabalho de campo, a quinta delas estava sendo preparada e seria habitada por um jovem que recentemente constituiu família. Entretanto, o pai ainda o identificou como de seu domicílio.

⁴⁴ O “retiro”, conforme denominação dos interlocutores, são locais construídos e equipados para a fabricação de farinha e derivados da mandioca de forma artesanal. Ultimamente esses também podem ser chamados de “casa de farinha”, no entanto, esta designação parece associada a introdução de um outro padrão de construção e de alguma tecnologia diferenciada da tradicionalmente utilizada pelas famílias.

Como disse anteriormente, São Miguel em certos momentos pode passar despercebido, enquanto uma localidade com nome próprio, mas Leônidas e sua mulher, Maria Fortunata, esclareceram como o nome foi atribuído pelos antepassados o que faz notar que a nomeação é feita como referência criada pelo grupo em suas relações sociais com o ambiente. Leônidas aponta que as terras dessa área são de herança proveniente dos ancestrais paternos. Contudo, todos na localidade trabalham juntos no mesmo terreno e sem divisão. Assim, cada unidade familiar define o lugar da roça e da casa sem necessitar autorização. E nisso vale ressaltar que tacitamente todos reconhecem a partir das próprias estratégias de uso dos recursos e conforme as normas de descendência dos herdeiros, onde devem fazê-lo. Aqui é possível deduzir as estratégias de uso da terra e normas instituídas no direito costumeiro (Thompson, 1998), o que vale para as relações estabelecidas no povoado de um modo geral.

Leônidas não soube detalhar a cadeia dominial da herança da terra, nessa parte do povoado, nota-se, entretanto, que o mais importante é o exercício das relações sociais neste espaço e reconhecimentos dos laços ancestrais. Ele me repassou alguns documentos para os quais sugeria que talvez lá se inscrevesse alguma coisa. No entanto, por outro, lado advertiu que além de ilegíveis em sua maior parte, também já não tinham validade.

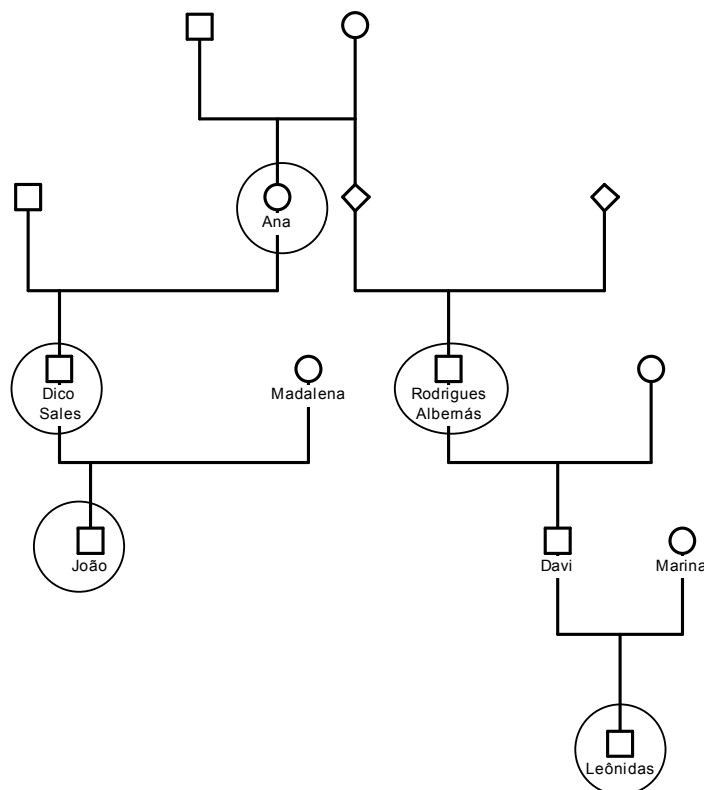
O terreno é de herança e dizem que o João tem parte [seu pai dizia]. Cada qual faz a roça onde pode fazer. Ninguém tem papelagem [documento], só um dos antigos e que nem vale mais (Leônidas, 2007).

O Seu Tibúrcio Valino fala com propriedade da constituição e circulação das famílias desde os “antigos do lugar”, bem como da relação que estabeleciam com as terras do povoado de Santo Antonio e cercanias. Desse modo, relata que as terras dessa parte do povoado pertenceram a avó de João que, no período da entrevista, recém retornava ao lugar. Sua avó, “Ana viveu com um homem, originário do Nuí” – localidade no igarapé Cravo – “para onde se mudou, deixando as terras que vivia, com o sobrinho Rodrigues Albernás, avô de Leônidas”.

O pai de João (filho de Ana) cresceu no Nuí no terreno dos pais e quando se casou mudou para Jenipaua (município de Acará). E, mais tarde, regressou ao sítio São Miguel com dois filhos adultos; mas, anos depois foram para a cidade de Bujaru e só agora João regressa para o terreno São Miguel, onde se considera herdeiro. Os dois entrevistados,

Leônidas e João, portanto, mantêm laços de parentesco, vizinhança e compartilham a mesma terra provinda da herança “dos antigos”.

Figura 8. Linha de transmissão da herança entre últimas gerações do sítio São Miguel⁴⁵



Das informações obtidas depreende-se a linha de transmissão da herança a partir de Ana segue na linha masculina. Mas, sem dúvidas, são diversas as formas de transmissão da herança se tomado como referência outras partes do povoado de Santo Antonio, onde os grupos que se relacionam com a terra constituem “núcleos de famílias aparentadas”. Formando uniões entre membros de diferentes localidades ou povoados vizinhos e cultivam “laços de amizade e compadrio” entre si (LEITE, 2002, p. 115).

Os herdeiros de São Miguel constituem atualmente de 19 pessoas. E das atividades laborais se dedicam quase exclusivamente ao trabalho de cultivo de roça. Embora alguns moradores a conciliem com as atividades de limpeza de açazal e cultivo de espécies frutíferas, o trabalho da roça assume posição central na referência dos entrevistados.

Nesse micro espaço do povoado são mencionadas as atividades praticadas por homens e mulheres. Os relatos e registros evidenciam que as mulheres, desde jovens tem

⁴⁵ Fonte: Trabalho de Campo, 2007.

seu tempo alternado entre diferentes tarefas: serviços da casa, roça e a escola. E, as mulheres, mães que não estudam, cuidam dos afazeres domésticos, das crianças e alternadamente se dirigem à roça, trabalhos no sítio ou à fabricação de farinha (LIMA, 2003).

Quando os filhos são pequenos e exigem uma observação maior, são cuidados pelos irmãos mais velhos (meninas e as vezes meninos). Também ocorre de terem ajuda de outros parentes e/ou vizinhos. Estendendo essas observações para o povoado como um todo, cuidar das crianças é identificado, principalmente, como tarefa das mulheres – mães, filhas mais velhas. E, durante a aplicação dos formulários, elas foram mencionados pelo próprio nome nas correspondentes tarefas. Contudo, há casos, em que o pai aparece citado como “frequente” nestas tarefas, num equivalente a mãe da família entrevistada. E em menor proporção eles tem papel central em certas unidades e, os demais só “raramente” ou nem foram relacionados às tarefas de cuidar das crianças (MOURA, 1978; MOTTA-MAUÉS, 1993)⁴⁶

5.3. Sítio Santo Antonio e as relações entre os grupos domésticos

O sítio Santo Antonio é composto de sete casas, distribuídas espaçadamente numa área de terra firme, mas, ao mesmo tempo, nas proximidades do igapó e, da várzea, a medida que se estende para a direção do rio e igarapés. E as unidades familiares totalizam a quantia de 42 pessoas.

A paisagem local se diferencia de Foz do Cravo a medida que a visibilidade entre as casas é impedida por faixas de capoeira em diferentes estágios e cultivos intercalados entre uma e outra moradia. Os quintais cultivados com diversas espécies são contornados, a partir de uma certa distância, por uma vegetação mais densa.

⁴⁶ MOTTA-MAUÉS, em particular trata dos “papeis sexuais da mulher” e infere sobre as divisões das tarefas que se inicia ainda na infância, e observa como as meninas são solicitadas as atividades domésticas e ao cuidado das crianças entre outras.



Figura 9. Casa da Dona Celina Costa e Seu Tibúrcio Valino

O primeiro morador, das gerações atuais, do sítio Santo Antonio foi o Seu Tibúrcio Valino e sua família; na década de 1970 eles se deslocaram de um sítio próximo (São Mateus) para lá. No decorrer dos anos de 1980 e 1990 seus filhos e parentes passaram a povoar o local construindo novas casas e, desde então, ampliando o número de moradores.

O Seu Tibúrcio relatou sobre o que é um sítio no sentido de localidade. Essas afirmações servem para reforçar a concepção local sobre as subdivisões do povoado, sob a categorização mais geral de “comunidade de Santo Antonio”.

O sítio é o lugar do quadro da casa⁴⁷, por que antigamente quando me entendi, quando se fazia uma casa se colocava o nome. As vezes [essa denominação] pode compreender o tamanho do terreno (Seu Tibúrcio Valino, 2007).

Desse modo, também citou outros sítios – que se estendiam pelas margens do igarapé Dona, Cravo e do rio Bujaru. Entre esses lugares, especifica que o “Nazaré” do qual informa ter havido “escravatura” e descreve: “lá era um sítio grande!”. A propósito da forma de ocupação e a atribuição de nomes a lugares antigos, ele diz imaginar que “antigamente” pessoas “subiam o rio, identificavam uma terra e batizavam”⁴⁸.

Sobre o mesmo assunto, em comunidades de Salvaterra, na Ilha de Marajó, Acevedo (2005), explica que os “sítios reúnem unidades domésticas (...) merecedoras de designação específica na visão dos seus moradores, apesar da indiferença dos ‘outros’ para

⁴⁷ O Entrevistado utiliza a expressão quadro para definir o espaço mais restrito ao entorno da casa.

⁴⁸ Seu Tibúrcio Valino, entrevista de setembro de 2007.

esta sua teimosia em dar nome e valorizar uma micro-história local”, (ACEVEDO, 2004; 2005, p. 01), e ao mesmo tempo é necessário avançar do local ao “global” o que farei adiante. Motta-Maués (1993) também descreve como os moradores de Itapuí “estabelecem a divisão espacial local que lhes permite situar-se no seu ambiente”. Isso demonstra como “as pessoas estabelecem uma divisão da localização espacial da comunidade, usando denominações próprias” (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 10-11).

Os sítios de que trato, hoje, englobados sob o nome de comunidade de Santo Antonio, são espaços micros que tem existência própria e anterior a formação da comunidade num sentido formal⁴⁹. Essas especificações ressaltam a forma como os grupos domésticos⁵⁰, intimamente relacionados neste espaço, organizam a vida econômica e “assegura a produção de certos bens alimentícios ou outros que consomem ou troca por outros bens e serviços com outros grupos domésticos” e mesmo fora do povoado (MENDRAS, 1978). Em cada sítio a força de trabalho é primordialmente dos membros da família, mas, podendo se expandir por trocas entre grupos domésticos de outras localidades, com os quais muitas vezes são aparentados.

Tais aspectos sugerem a dinâmica social presente nesses espaços e as relações caracterizadas na forma de uso da terra, na divisão sexual do trabalho, parentesco e identidade (MOURA, 1978). E para frisar melhor sobre descrição (do povoado) a partir dos sítios, Acevedo (2005), assinala essa necessidade, uma vez que vem “responder por uma realidade local que estabelece diferenças na toponímia, nos planos de organização social e se baseia em micro-histórias”, ao mesmo em tempo que informam acerca das “relações com a terra, segundo um processo de territorialização” (ACEVEDO, 2005, p. 01).

Em Santo Antonio a organização social e as relações, atuais, guardam referência implicada com a ancestralidade da terra transmitida aos herdeiros e se conjuga as representações da territorialização local. O sítio Santo Antonio, juntamente a do sítio São Mateus e parte do que hoje se define por São Raimundo, têm uma mesma origem quando relacionada a um antepassado. Segundo interlocutores como Seu Tibúrcio, Dona Vangica,

⁴⁹ Aqui me refiro ao termo comunidade identificada enquanto Comunidade Eclesial de Base (CEB), e Comunidade de Remanescentes de Quilombo, como trarei em outro capítulo.

⁵⁰ Mendras (1978) trata de “*grupo doméstico*” e entre outras especificações considera como o “grupo constituído pelas pessoas que vivem, segundo a expressão dos antigos, da mesma panela e do mesmo fogo, do mesmo pão e do mesmo vinho” (MENDRAS, 1978, p. 65).

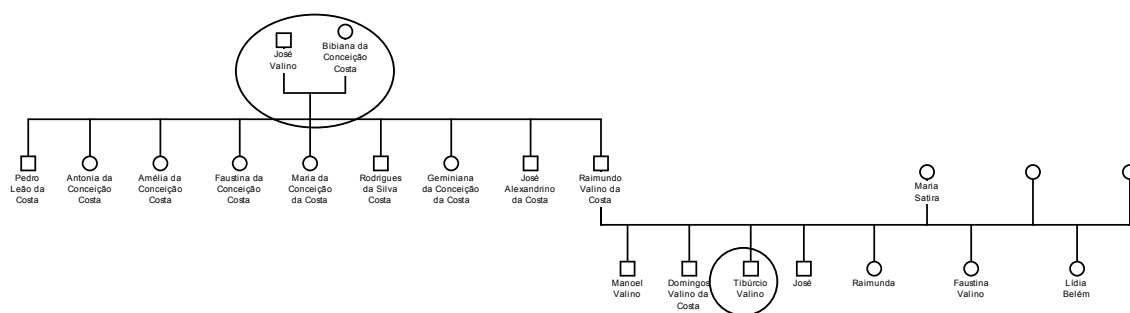
elas foram adquiridas por José Valino. “Ele adquiriu três quinhões” nessa área. Os registros das compras apontam para os anos de 1882, 1892 e 1893⁵¹.

De acordo com a documentação sobre domínio de Seu Tibúrcio Valino e como ele próprio relata sobre a história de seu avô: “Ele comprou uma escrava do Nazaré, pra casar (...). Meu Avô Zé Valino comprou ela e mãe dela que também era escrava no Nazaré”. A compra da escrava Bibiana Conceição se deu a fim de unir-se a ela em matrimônio.

A declaração de alforria das duas escravas foi registrado na “Collectoria geral de S. Domingos da Boa Vista, na Agencia de Bujarú [em] 4 de dezembro de 1882. De acordo com o mesmo registro a “escrava carafusa de nome Bibiana” custou “450\$000 – quatrocentos e cinquenta mil reis em moeda corrente do Império”. Enquanto que a “escrava de nome Cândida” custou a importância de “100\$000 – sem mil reis”.

O entrevistado diz que José Valino “era escravo daí da fazenda Santa Maria, mas ele capataz, era diferente dos outros”. Entretanto, as razões do status diferenciado de José Valino, não fica bem esclarecido, depreende-se, provavelmente um liberto que com meios para comprar duas mulheres escravas e casar-se com uma delas, constituiu família em outra área, nas terras, por ele adquirida, fugindo a ordem escravocrata ainda vigente no início da década de 1880.

Figura 10. Arvore genealógica de José Valino e Bibiana com descendente no sítio Santo Antonio



Isso permite que as terras passem aos atuais moradores por uma linha de herança e/ou das relações de parentesco com esse ancestral. Embora, em alguns casos, o controle

⁵¹ Documentos avulsos sobre compra e venda de terras e benfeitorias, arquivo particular de Seu Tibúrcio Valino.

dela tenha sido assegurado pela compra feita a herdeiros diretos⁵², segundo a divisão dos bens, no passado. Pois, nos últimos anos o grupo tem procurado romper com a forma de partilha que pode acarretar a concentração da terra em um único herdeiro e, procura assegurá-la pelo uso “coletivo” como tem funcionado em grande medida, na prática, justificado-a na história das relações de usufruto e na descendência que forma parte dos elementos presentes na identidade quilombola assumida nos últimos anos. O que sem dúvida constitui estratégias para driblar as regras legais em prevalência das normas locais (MOURA, 1978).

Considerando autores como Almeida (2002), Acevedo (2004) há várias formas de organização de um quilombo e que foge a características formais e antigas de defini-lo, que entre outras coisas postulava o “‘isolamento’ como fator de garantia do território” (ALMEIDA, 2002). Acevedo, por exemplo, trata das comunidades quilombolas “organizadas no pós-abolição da escravidão no Brasil que nasceram no interior de fazendas abandonadas ou terras devolutas” (ACEVEDO, 2004, p. 112). Esta argumenta que:

Embora possam representar continuidade no modo de produção, com base no sistema de parentesco, nas relações entre trabalho, natureza e sistemas de organização social, não se tratam de comunidades idênticas, pois para esses homens e mulheres livres novos significados emergiram da vida e das formas de integração à sociedade envolvente, portanto, sem deixar de fazer parte de uma outra história (ACEVEDO, 2004, p. 112).

No povoado, pode-se encontrar vários terrenos provenientes de compras formalizada e herança, entretanto, passam a fazer parte de regras locais (MOURA, 1978) imputadas nas relações parentais e sociais instituídas garantindo o usufruto dos grupos domésticos, presentes nesse espaço. É, por exemplo que sítio Santo Antonio, à um dos terrenos estão as moradias e a produção de Oleia Valino como herdeira e seus filhos que constituíram famílias. Bem como, em outra parte desse território estar o Seu Tibúrcio Valino, e a casas dos filhos e a de uma de sua sobrinha, com as respectivas famílias, onde todos usam a mesma terra e os recursos nela disponíveis.

⁵² O que chamo de herdeiros direto aquele herda de um pai ou mãe, nesse caso poderia dizer que indireto são aqueles que herda via um tio ou primo. E nesse caso pode herdar ou adquirir por compra.

Estas casas estão, relativamente, dispersas entre si, e duas delas dentro do que eles convencionaram chamar de “área do patrimônio”⁵³ a partir da constituição do povoado enquanto CEB. Esta é a parte central do povoado e nela se encontra uma das duas escolas do povoado, a casa de farinha comunitária e está prevista a construção da capela, para a celebração de cultos e missas, além da instalação de obras públicas. Santo Antonio também foi definido como sede da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC), segundo interlocutores, fato decidido na Assembléia de fundação da Associação. Logo é onde está prevista a construção da sede da ARQUINEC.

Assim sendo, as relações instituídas pelos grupos domésticos e a forma como as moradias do povoado de Santo Antonio são distribuídas dispersadamente indicam a maneira dos mesmos se organizam. Um aspecto desse modo é que Santo Antonio não obedece a um formato típico de vila, com casas dispostas umas ao lado das outras e num determinado trecho ou distribuídas de maneira circular ou semicircular ou ao redor de um campo de futebol (VOGT e FRY, 1996), como se observa em diversos lugares.

Portanto, este formato suscita questões para o próprio grupo como na constituição formal da comunidade, se, seguindo um padrão tradicional pela mesma estrutura de uma vila, mais apropriada à obtenção de bens e serviços que atenda ao grupo. Por outro lado, persiste a idéia que o modelo de vila impõe um modo de vida por eles muito criticado, por isso capaz de gerar certos entraves e conflitos que lhes escapam as estratégias de vida nesses espaços.

5. 4. Taiuára ou São Mateus: mobilidade e vínculos com o povoado

A localidade São Mateus muitas vezes passa pela denominação de Taiuára. Entretanto, um dos entrevistados explicou a distinção. Segundo seu esclarecimento, “Taiuára é o nome do igarapé”, posto que o nome do sítio é São Mateus. Desse modo, o uso corriqueiro da identificação toponímica leva muitos a identificar o lugar também por Taiuára. Porém, em documento antigo, fica expresso o sítio São Mateus como “vulgo Taiuára”. E em 1882 faz referência à venda do “sítio denominado São Matheus”, já em 1892, outro documento menciona a venda de terras limites com o “antigo sítio Taiuára”

⁵³ A área do patrimônio é uma porção de terra doada para construção de obras públicas e de uso comum da comunidade como escolas, o centro comunitário e/ou Igreja entre outras, que fica no sítio Santo Antonio, próximo ao igarapé Taiuára.

para se referir a mesma área, o que levanta a idéia de que as duas nomeações são bastante antigas, bem como, a própria história do lugar.

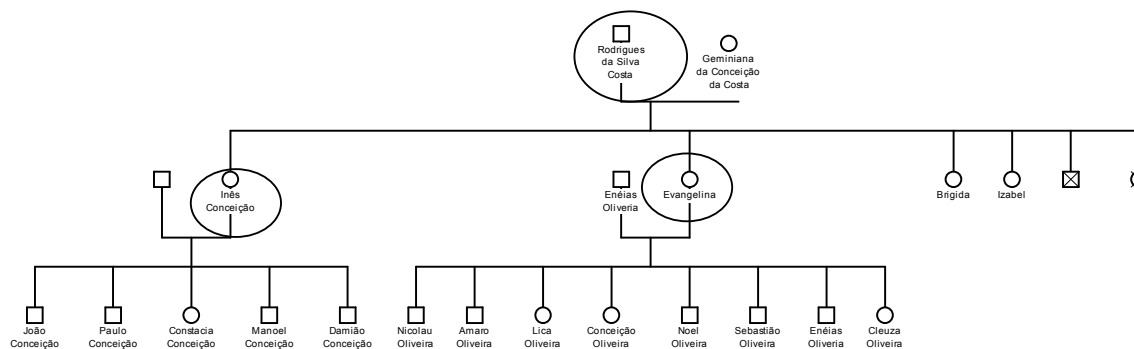
Nessa porção estão sete das casas do povoado e é o segundo maior em população com 56 pessoas. As casas são distribuídas nas proximidades do ramal que recorta esse território e lhe permite acesso.



Figura 11: “Ramal do Santo Antonio”, no perímetro do sítio São Mateus

Os relatos referentes a linha de descendência e herança comum neste lugar ocorre pelos descendentes de José Valino, com o qual guardam referência os moradores do sítio Santo Antonio e de parte do São Raimundo, como me referi anteriormente. Entretanto, a linha de transmissão da terra aos descendentes atuais no São Mateus passa por duas mulheres: Inês e Vangica, netas de José Valino.

Figura 12. Arvore genealógica de Rodrigues Costa, filho de José Valino e Bibiana com descendentes no sítio São Mateus



A narrativa das duas mulheres acena para as gerações que formaram nesse lugar e aludem a uma considerável mobilidade entre um lugar e outro, muitas vezes resultado de alianças matrimoniais estabelecidas na área.

Marc Augè (1999), trata as relações de aliança matrimoniais e filiação, como integrante do sistema de parentesco e, destaca a importância destes elementos nas sociedades as quais “a organização social, política e organização de parentesco tem tendência a coincidir, onde, por conseguinte, a trama das relações entre grupos que constituem o arcabouço da sociedade global e essencialmente formada pelas relações de parentesco”. Para este autor, “a filiação é o princípio de constituição e organização interna de cada grupo de parentesco”. Essa definição pode ter diferenciação de uma sociedade para outra, mas todas reconhecem a “proibição do incesto”. E da necessidade em buscar um cônjuge fora do grupo se estabelecem as alianças matrimoniais como “princípio de constituição e de organização das relações externas. (AUGÈ, 1999, p. 19).

Mas, também, tal mobilidade pode encontrar algumas aproximações com o estudo de Charles Wagley (1977) sobre comunidades amazônicas, feito nos anos 50.

Segundo o autor, há pessoas que migram do povoado “[e]m vista de suas melhores condições econômicas”. Mas, também em busca de infra-estrutura – bens e serviços (WAGLEY, 1977, p. 155). Tal foi o caso de algumas pessoas em idade mais avançada que se atribuem não ter mais condições para o trabalho na roça e foram para a cidade. Enquanto, há aqueles que almejam estudos para si e/ou os filhos, para estas situações há casos que figuram apenas no plano ideal. Por essas e outras razões, muitos, depois de uma experiência em outros lugares, no entanto, regressam ao povoado.

Entretanto, há muitas situações em que os vínculos são mantidos entre as gerações e, isso permite que regressem mais tarde e/ou pelo menos para visitar os parentes. Marico (Amaro Santiago), disse morar no povoado desde que nasceu, mas, esteve ausente por um período mediante duas situações: primeiro pelo trabalho de “marítimo” (em embarcações), e segundo, porque logo que se casou, foi trabalhar no terreno do sogro, num lugar denominado Rosário. Nos últimos anos, foi a esposa que se ausentou de São Mateus, por motivo de trabalhar no Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR), na cidade de Bujaru.

Alguns casos, quando a saída é motivada por união matrimonial, as visitas podem ser freqüentes ao local de origem de um dos cônjuges, muitas vezes essas constantes vindas é motivada por solidariedade estabelecida para o trabalho e mesmo visitas de cortesia num circuito, com os novos parentes.

A história de Inês Conceição dá uma idéia do movimento de certos grupos ou indivíduos neste espaço. No período da pesquisa ela foi apontada como a pessoa mais velha do povoado e que estaria com mais de cem anos de idade. Vivendo na cidade de Bujaru para onde se mudou acompanhada de uma filha, solteira. Ela residiu no povoado, seu lugar de origem, desde que regressou da comunidade de Ipanema, onde foi residir desde que se casou com um homem daquela localidade.

Separada do marido e com “idade avançada”, ela retornou, com os filhos solteiros, ao lugar de nascimento e para as terras que reconhecia como da herança proveniente do pai. Os filhos homens, três deles com famílias, aos poucos foram se deslocando de Ipanema para o São Mateus; hoje, três das residências são formadas a partir desses filhos.

Duas de suas netas se uniram a homens de Foz do Cravo e lá residem. O esposo de uma delas é visto freqüentemente na casa de seu sogro. Ele próprio informou que trabalham muitas vezes juntos e que tem uma roça nesse terreno.

Dona Vangica (irmã de Inês Conceição) narra ter contraído casamento com um homem de São Raimundo (Enéas Oliveira) e lá viveu, porém, mais tarde voltou a viver no sítio São Mateus. Anos depois, idosos e aposentados, passaram a viver na cidade de Bujaru, por considerar, junto com irmãs delas que viviam lá, que seria melhor, devido à obtenção de serviços, já que a idade não lhes permitia realizar serviços de roça. Contudo, ao ter ficado gravemente enferma e o esposo perdido a visão retornaram a São Mateus para viver na casa de uma filha.

É possível registrar, em analogia Charles Wagley (1977), que em todas as localidades há pessoas que tem parentes nas cidades, principalmente, Belém, Bujaru e Concórdia, entretanto, a maioria residem no povoado e comunidades próximas. Nas palavras desse autor isso representa uma estratégia e aludi que na “zona agrícola (...), o círculo de família é um pouco maior do que entre os habitantes da área urbana”. E onde a “renda proveniente da lavoura”, igualmente, nesse caso, constitui “uma ocupação relativamente estável. As roças garantem às pessoas, pelo menos, o mínimo necessário à subsistência e, portanto, os que as possuem dependem de dinheiro para a obtenção de alimentos em menor escala” (WAGLEY, 1977, p. 156).

Em Santo Antonio, a maioria dos moradores vive principalmente da atividade agrícola, muitas vezes ela garante não só a certeza de alimentos, mais uma fonte de renda

para comprar roupas, móveis, eletrodomésticos e serviços como energia elétrica⁵⁴, transporte. E, ao contrário do que diz Wagley a agricultura sem dúvida não é ínfima, em Santo Antonio, embora, sofra de dificuldades e, principalmente nos últimos anos, seja somada a outras fontes de renda.

Pois, se observa que, além das atividades agrícolas uma boa parte das pessoas completam o orçamento familiar com renda proveniente de aposentadoria, pensões e, benéficos como o “bolsa família”⁵⁵. Somente no sítio São Mateus pude identificar seis pessoas aposentadas como trabalhador rural e uma “pensionista” (auxílio por falecimento do companheiro). Entretanto, estes fatos podem ou não contribuir para a permanência no local. Existem, ainda, pessoas que exercem alguma atividade na cidade, ao mesmo tempo em que continuam e/ou voltam a fazer seus roçados.

Observado uma certa mobilidade, vale dizer que a maioria não obedece a mesma lógica. Nesse caso as palavras de Georg Simmel (1983) ajudam a explicar essa ocorrência. Para o autor o “problema da permanência própria dos grupos sociais” tem como um dos fatores as “gerações” cuja eficácia está em não ser substituída “de uma hora para outra”. Assim, “a grande maioria dos indivíduos que vivem juntos, em um dado momento, ainda existe no momento seguinte”. E as “pessoas que mudam entre dois instantes próximos, quer saindo da sociedade, quer nela entrando, são invariavelmente bem poucas, comparadas àquelas que permanecem” (SIMMEL, 1983, p. 51).

Certamente, isso tem a ver também com que nos diz Castro (2005) em relação a “capacidade de reprodução sobre bases de sua identidade grupal e domínio territorial, em condições de existência social, econômica e cultural”. Para a autora os quilombolas na forma como estruturam seu sistema de organização e o modo de administrar os recursos, dificulta que haja uma forte migração para fora do grupo, pois:

Contrário ao que se observa nos processos migratórios de camponeses em outras regiões de mais recente ocupação, nessa comunidade negra e em todo o território com o qual compartilham um sentimento de pertencimento, a migração tem um papel reduzido e sem impacto sobre a redução do grupo (...). Finalmente, a migração não impede que o grupo doméstico venha se reproduzindo e mantendo a história e a identidade com o lugar. (CASTRO, 2005, s/p).

⁵⁴ Todos os sítios tem energia elétrica 24 horas, exceto Foz do Cravo, para onde durante as últimas viagens de campo, políticos anunciavam um prazo próximo para que chegue.

⁵⁵ O “bolsa família” consiste em auxílio financeiro feito pelo governo federal, para famílias com filhos em idade escolar para garantir com que eles frequente a escola.

Assim, as nas palavras de Castro (2005) “[o] deslocamento para outros lugares é uma estratégia, sobretudo de caráter individual e como opção em busca de outras experiências de mobilidade social, direcionado para áreas urbanas, por exemplo”, são poucos e estratégicos (CASTRO, 2005; MENDRAS, 1978)⁵⁶.

Essa dinâmica do grupo exprime começos e recomeços identificados pelos próprios atores sociais. Para uns, aqueles saem e regressam para o povoado, para outros, aqueles que têm filhos, netos e bisnetos no povoado. Essas ações asseguram a continuidade do grupo nesse espaço por serem reflexo de mobilidades estratégicas e das relações de parentesco e afinidade. São essas movimentações que encontram vínculo com a atuação entre os sujeitos (SIMMEL, 1983, p. 53).

O que se ver marcadamente e o que se quer frisar são as migrações entre os grupos locais, principalmente, aquelas motivadas pelas trocas matrimoniais, como parte da dinâmica do grupo nesses sítios e entre os demais povoados. Além, disso o sentimento de pertencimento e, sobretudo da identidade política de quilombola tem reforçado a permanência do grupo no campo.

5.5. São Raimundo: parentesco, interações e conflitos

São Raimundo é a primeira localidade, quando se vai ao povoado, através do “ramal do Santo Antonio”. A uma certa altura, este ramal sofre uma divisão para formar um delta, nesse território, cuja abertura se faz em direção ao rio Bujaru. O acesso à parte central da localidade, também denominado Curuçá, se faz através dessa bifurcação.

A localidade de São Raimundo se fez ampliar nos últimos anos a medida em que seus limites escaparam a essa área principal atingindo a maior população entre as localidades do povoado de Santo Antonio, com oitenta e duas pessoas. Boa parte das habitações se encontra disposta ao longo de um caminho que parte do centro em direção ao sítio São Mateus, que nessas proximidades se converte num ramal. Recentemente, os grupos que habitam a faixa de terra em torno desse caminho passaram a se identificar como moradores de São Raimundo, o que ficou claro no ato das entrevistas quando solicitávamos que informassem denominação do local em que vivem. Apesar das

⁵⁶ Ver MENDRAS (1978), este autor faz uma distinção entre êxodo rural e emigração, entre outras considerações, aponta que “A emigração rural conduzida às cidades pré-industriais, [por exemplo], o excedente de uma população aldeã que os recursos muito reduzidos não permitiam alimentar no local, sem que houvesse repercussões sobre a coletividade camponesa” (MENDRAS, 1978, p. 164).

mudanças no traçado deste caminho, desde os “antigos”, este permite o trânsito e a interação entre os grupos familiares das distintas localidades.

Os limites assumido por esta localidade fez com que uma entrevistada relatasse: “aqui o pessoal considera São Raimundo uma comunidade”. Ela acrescentou que em conversa com um agente censitário, em visita ao povoado, este comentou que: _ pelo volume de pessoas vocês podem se considerar uma comunidade.

Do que guardo em minha memória, nos anos 1980, a parte central da localidade de São Raimundo era formada por uma pequena área de pastagem, onde havia em torno de três residências. Uma delas, pertencentes a Seu Duca Loubé, que possuía algumas cabeças de gado. E quem é reconhecido como o possuidor da terra onde uma boa parte da parentela local vive e produz. Contudo, a apropriação formal, por parte de um membro do grupo não inviabiliza o acesso dos demais, mas, a torna possível via normas, por eles mesmos, instituídas no cotidiano.

Neste lugar, também estava a escola que atendia aos grupos domésticos que ali viviam e, também aos dos sítios São Mateus e Santo Antonio, inclusive cheguei a frequentá-la quando criança. Hoje, a escola não funciona mais, até mesmo a própria edificação desapareceu. Apenas existe em uma das residências, uma classe de Educação para Jovens e Adultos – EJA. Os alunos do ensino fundamental se dirigem para escola que fica no sítio Santo Antonio.

Observando esses contornos de São Raimundo é possível identificar, também, os intricados laços de parentesco, vizinhança e compadrio entre os integrantes dos grupos domésticos; forjados na relação cotidiana mais estreita, onde ocorrem a troca de dia de trabalho, o encontro em lugares de uso comum: caminhos, igarapés, retiros de fabricação de farinha. Os retiros muitas vezes atendem mais de uma unidade familiar. Além disso, a ajuda nos serviços domésticos no caso de doenças.

Observei, particularmente em São Raimundo⁵⁷ duas situações de solidariedade em caso de enfermidade. Israel em um sábado, se encontrava no igarapé com uma boa quantidade de roupas para lavar; ela explicou que eram as de sua família e de uma vizinha, que se encontrava enferma. Já na casa de Catia, encontrei sua ex-sogra incumbida das atividades domésticas e do cuidado das crianças, a mesma relatou: “eu não moro aqui, tô

⁵⁷ O auxílio em caso de doença foi presenciado no período da pesquisa, pois, em maio de 2007, fiz o trajeto para São Raimundo indo pelo Ramal e regressando pelo caminho, uma espécie de visita de reconhecimento e de uma prévia apresentação para minha futura ida com a finalidade de aplicar os formulários e as entrevistas.

por aqui porque vim ficar com as crianças, porque a Catia pegô malária” e se encontrava na cidade para atendimento médico.

Em São Raimundo, apesar da quantidade de pessoas, pode-se registrar as seguintes variedades de parentes relacionados à moradia dos informantes: cônjuge, filhos, filho adotivo, irmãos, mães, pais, cunhados, sobrinhos. E, uma menor variedade em relação a São Mateus que apresenta: cônjuge, filhos, irmãos, mães, pais, avós, netos, cunhados, sobrinhos, genros e; onde se encontram as famílias mais numerosas, incluindo filhos que formaram famílias, mas, vivem com os pais; situações em que os pais idosos, regressam a viver na casa de um filho; também, mães solteiras vivendo com os pais.

Já, as demais localidades de Santo Antonio apresentam, também, ocorrências de avós que criam os netos entre outras situações. Assim, a composição das famílias tanto pode seguir um modelo padrão, quanto seguir “muitas [outras] formas de convívio domésticos que incluem não só as famílias nucleares”, mas, aquelas de mulheres chefes de família, filhos adotivos, viúvas (WOLFF, 1999, p. 110-111).

Observa-se que o arranjo de uma unidade familiar pode compreender as relações afins, descendência e ascendência e as vezes, inclui ainda, agregados. E, ela dá os primeiros liames das relações de parentesco instituídas no local (LËVI-STRAUSS, 1986; DEBERT & BARROS, 2006). E se percebe que essas unidades familiares assumem uma formação heterogênea, algumas delas composta de mães e filhos, devido separação do esposo ou por falecimento. Em outras podemos ver esposo e esposa e os netos. Ou esposo e esposa, filhos e mãe do esposo. Nesse sentido que as autoras Guita Debert e Myriam Lins de Barros (2006), observam

“a necessidade de olhar com mais atenção para as novas formas que a família assume, posto que o modelo da família nuclear não da conta da diversidade de configurações da família no contexto contemporâneo (DEBERT ; BARROS, 2006, p. 77).

Além disso, geralmente, o conjunto de casas de um trecho do povoado permite encontrar casas de avós, pais, filhos e irmãos. No caso em que os pais são falecidos ou mudaram, aparecem várias unidades domésticas de irmãos com suas respectivas famílias e os imbricados laços de parentesco.

A literatura sobre parentesco desenvolvida sob as diversas perspectivas antropológica, ou seja, dentro das tradições e correntes que perfazem a história da Antropologia e; dada por estudos sejam eles de orientação evolucionista, estruturalistas,

marxistas ou não, entre outros, vale aqui lembrar a complexidade do tema. Essa observação se dá, longe de propor uma apreciação de toda a trajetória desse campo, nas inúmeras proposições e mesmo críticas que tem suscitado. Mas, importa frisar a partir dos dados etnográficos algumas imbricações de parentesco no sistema social do grupo auto-identificado como quilombola, que com base nesses laços tece sua relação com a terra e se organiza social, política e culturalmente suas relações de trabalho, reciprocidade e nas formas associativas.

Dentre as concepções os estudos de parentesco têm sido tratado sob vários pontos de vista, o que permitiu uma diversidade de trabalhos. Desse modo, parentesco pode ser entendido como organização social, consangüinidade, descendência, aliança, categoria cultural, linguagem, ideologia e outras. Para Augè (1999), por exemplo, parentesco não é apenas “princípio de classificação” e “organização”, mas, “é também um código, uma linguagem mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada” (AUGÈ, 1999, p. 19).

Diferentemente de Augè, para Lévi-Strauss, o parentesco se gera no casamento, o qual tende a unir mais os grupos que aos “indivíduos”. Assim, a família reproduz a sociedade, e consiste em alianças sociais. Dessa forma critica parentesco em sua existência enquanto descendência, embora, não negue sua importância para a constituição das relações, pois, sem que as mulheres dêem a luz e as crianças nasçam, assim sendo, sem as gerações não poderia se constituir a sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 80).

Fox (1986), destaca o caráter social e reprodutivo dentro de um ciclo social e biológico vivenciado pelo homem e, estabelecido pelo casamento onde se gera o parentesco. De tal modo, aponta o casamento como o articulador das relações sociais. E, a medida que o homem diferentemente dos outros animais faz suas escolhas dentro ciclo reprodutivo, e de suas ações nas relações sociais e biológicas se forja o parentesco; ele pôde ir além dos ancestrais (primatas), pelo fato de desenvolver uma “linguagem”, estabelecer genealogia e distinguir parentesco em termos mais complexos, para o qual “pode atribuir (...) significado jurídico, político ou econômico” (FOX, 1986, p. 29-30).

Já Dumont, (1971), reiterando o aspecto convencional do parentesco, indica que, este sistema “designa ‘o conjunto formal ou estruturado dos usos sociais que se observa no comportamento recíproco das pessoas aparentadas’”. Ou ainda: o sistema de parentesco é o conjunto das regularidades que se pode abstrair do comportamento de um pelo

relacionamento com o outro das pessoas na relação de parentesco”⁵⁸. É importante destacar que tal consiste numa vivência do próprio grupo que atribui significados, símbolos a relação de parentesco, por eles vivenciadas.

Segundo Georges Balandier (1980) para diversos “autores a ordem do parentesco exclui teoricamente a do político. (...) segundo a forma de Morgan (...) uma rege o estado de *societas*, e a outra o de *civitas*, tal como, segundo a terminologia que durante algum tempo esteve em moda, uma evoca as estruturas de reciprocidade e outra as estruturas de subordinação. Em ambos os casos, a dicotomia se manifesta”. Para este autor, no entanto, a antropologia política, não concebe “parentesco e política como termos” específico, nem como “opostos um ao outro”. Assim, assinala que “por ocasião de pesquisa de campo” se “revelou os laços complexos que existem entre os dois sistemas e fundamentou a análise e a elaboração teórica das suas relações”. E que isso permitiu abrir “a fronteira traçada entre o parentesco e o político” tornando “aparente a existência de relações políticas que se fundamentam na utilização do princípio de descendência, fora do quadro estreito do parentesco. Do mesmo modo, ainda nessas sociedades, o parentesco fornece ao político um modelo e uma linguagem” (BALANDIER, 1980, p. 59-60).

Diante da diversidade do campo observo alguns elementos que essas perspectivas teóricas fornecem para pensar os dados empíricos aqui expostos relativo a parentesco indicativo não só descendência e consangüinidade, mas, implicado à relações sociais, políticas e ideológicas. De modo que, parentesco se vê imbricado nas situações observadas do grupo. Nesse sentido, é pertinente entender o parentesco em conexão com as relações sociais, de gênero e políticas, onde se forjam as participações nas formas associativas.

E retomando a São Raimundo, especificamente, se nota que a relação do entrevistado com o grupo de parentes na moradia e o fato de a pessoa mais velha da localidade ter 65 anos, nem de longe pode sugerir que a formação do grupo seja recente. Os relatos apontam gerações passadas das quais descendem os atuais moradores com os quais constituem vínculos de parentesco mais antigos. Portanto, as unidades familiares atuais emergem desses ancestrais e parentes daqueles por quem passa o domínio da herança e propriedade da terra. Elas surgem a partir de estratégias matrimoniais com pessoas das proximidades ou de comunidades vizinhas. Logo, formam novas moradias e as relações

⁵⁸ Traduzido do texto em francês, de Louis Dumont. Introduction à Deux Théories d’Anthropologie Sociale. Paris: EPHE-Sorbone, 1971, p. 21-53.

estabelecidas circunscrevem os contornos e extensão do que se convencionou denominar São Raimundo.



Figura 13, 14 e 15. Casas de moradia na localidade de São Raimundo

São Raimundo também apresenta a maior variedade no aspecto das casas desde as de madeira e cobertura de telha de barro até aquelas mais “rústicas” cercadas de varas ou estacas, cobertas com as ditas telhas ou mescladas com cavaco de madeira e, por isso mais simples.

É possível deduzir a partir do trabalho de campo que, nesse conjunto das relações e no próprio aspecto dos sítios está implicado diferenças e similaridades; hierarquias e conflitos, explicitada, principalmente na relação São Raimundo e Santo Antonio. O fato de o sítio Santo Antonio ser o local para onde se converge a realização de reuniões, o centros das decisões, o local definido como sede da ARQUINEC e a área de patrimônio, pode ocasionar algumas críticas, mas, também elogio, quando se considera que “lá eles são mais organizados, por isso conseguem as coisas” como mencionou um entrevistado, se referindo ao que pensam os de fora.

Apesar de São Raimundo ser mais populoso e extenso, apresenta maior dificuldade de organização que a localidade de Santo Antonio. Assim, as divergências se confirmam mais no plano político das decisões em termo das ações enquanto “comunidade”. De modo que, o primeiro impasse entre membros das duas localidades resultou do processo de definição do local para ser construído o “Centro Comunitário”, no momento de fundação de Santo Antonio como Comunidade Eclesial de Base. Mas, não obstante, quase sempre esses impasses são superados internamente.

A descrição que faço até aqui, sem dúvida necessita de um exame mais cuidadoso, com base nos próprios dados etnográficos produzidos para compor essas micro-histórias dos sítios que constituem o povoado de Santo Antonio, seja como diz Acevedo (2006) “a partir das relações de parentesco que são produto da sincronização social realizada no

curso da socialização” (ACEVEDO, 2006, p.72)⁵⁹, seja, a partir das relações sociais de um modo geral, travadas no território inteligível na forma organização do grupo.

Mas, fundamentalmente, a idéia aqui é fornecer um quadro geral para o trabalho especificando os topônimos, e a partir deles as redes de relações, aspectos sociais impressos nos sítios como situações específicas do cotidiano e das relações sociais. A bem dizer, é também notar que esses sítios em seu conjunto guardam a história de um grupo que se relaciona com o ecossistema e com um território.

E, o conhecimento dessas micro-histórias em seu conjunto informa tessituras das relações e injunções de gênero, das interações por ajuda mútua. Bem como, das relações parentais, das modalidades de trabalho e do compartilhar da terra, principalmente por vínculo a um ancestral ou por acionar o parentesco de um possuidor formal da terra.

Portanto, estes elementos constituem um quadro síntese para o que discuto nos capítulos seguintes e, cujas argumentações encontram referência na etnografia e análise das experiências o que permite situar o leitor no povoado. Desse modo, no capítulo II trato sobre algumas modalidades associativas do cotidiano, o sentido de comunidade, processo de instituição da CEB Santo Antonio. De antemão, se notará que algumas associações se forjam por trabalho, mas também de âmbito político, social, econômico e religioso. É assim, que algumas formas associativas como as que me deterei mais no capítulo III, chegam a Santo Antonio via um setor da Igreja Católica que atua na região.

Por assim dizer, são alguns liames para entender o próprio sentido de ser “comunidade” em seu significado local, mas que se produz em íntima relação entre espaço cotidiano e momentos políticos-organizativos no povoado com significativa participação agente externos.

⁵⁹ Ver ACEVEDO MARIN em Relatório em “Herdeiros das Terras de Deus Ajude, Salvaterra – Pará, 2006”.

CAPITULO II

ASSOCIAÇÕES DO COTIDIANO E A COMUNIDADE DE SANTO ANTONIO



2. Associações e cotidiano em Santo Antonio

Nesse capítulo irei deter-me sobre aspectos da vida cotidiana como espaço das práticas vivenciadas pelos atores sociais locais, mas que as vezes permitem observar interações mais amplas. Essas situações são trazidas aqui para denotar certos tipos de associações que se expressam nesse viver dotado de experiências concretas e abstratas, no dizer Lévi-Strauss (1976). Vale dizer ainda, nas palavras desse autor que essas experiências não resultam apenas de “necessidades orgânicas ou econômicas” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.19), mas orientadas por uma relação de significados e interesses diversos.

Assim sendo, ao se organizarem, cotidianamente e/ou em associações, as pessoas de Santo Antonio atualizam, imbrincadamente os dois tipos de experiência como também nos ensina Geertz (1998). Seguindo este autor, é importante “tentar identificar como essas pessoas vivem nessa sociedade” e descobrir como entendem suas práticas (GEERTZ, 1998, p. 89).

Para tratar de associações, como se aborda nesse trabalho, é importante observar o sentido de “sociação” de Georg Simmel (1983). Através dele é possível traçar um referencial de inspiração⁶⁰ como sugere Malinowski (1976), a fim de apoiar as reflexões a respeito das relações e das práticas que se estabelecem no povoado em que propus estudá-las (MALINOWSKI, 1976, p. 27).

As conjecturas de Georg Simmel, a respeito de “sociação” no âmbito da sociedade é importante para delimitar conceitualmente o objeto deste trabalho. Em vista das considerações que faz esse autor em sua amplitude e análise para a sociologia, me interessa o que suas reflexões contribuem para entender a vivência de uma parcela da sociedade ou micro-sociedade em suas interações promovidas para e decorridas de distintas finalidades. Elemento que aparece a medida que me detenho em observar o modo de vida e das relações no interior do povoado.

Para Georg Simmel (1983) “os grupos de homens, unidos para viver uns ao lado dos outros, ou uns para os outros”, constituem sociações e essas ocorrem por diversos fins: “econômicos, religiosos, políticos” entre outros. Para lidar com isso, este autor propõe um método indutivo a fim de estabelecer “as formas e leis próprias da sociação”, “destinadas

⁶⁰ Na definição de Bronislaw Malinowski (1976) as teorias servem como inspiração para o etnólogo. Pois o trabalho teórico e do etnográfico são distintos, embora possa ser “possível que ele próprio seja um pensador teórico, nesse caso, encontrará em si próprio todo estímulo à sua pesquisa” (MALINOWSKI, 1976, p. 27).

às mais diferentes finalidades” enquanto “fins especiais em torno dos quais as sociedades se constituem” (SIMMEL, 1983, p. 47). Isso porque:

“a sociedade não é um ser simples, cuja natureza possa ser inteiramente expressa por uma única fórmula. Para se conseguir a sua definição, é preciso convocar todas essas formas especiais da sociação e todas as forças que matém unidos seus elementos (SIMMEL, 1983, p. 47-48).

Do mesmo modo, as relações tratadas neste trabalho podem ser lidas também como “sociação”, a medida que diz respeito a maneira como um grupo camponês faz suas interações de caráter político, econômico, social e religioso. Sobretudo, como estas sociações orientam a entender os diferentes tipos de organização (e associações) promovidas no interior do povoado com interesses que visam melhor qualidade de vida como pela obtenção de serviços de transporte, lazer, saúde, educação, além da melhoria nas condições econômicas, de trabalho e organização, por exemplo.

Para Georg Simmel “toda interação entre os homens é uma sociação”⁶¹. “Essa interação sempre surge com base em certos impulsos ou em função de certos propósitos” (SIMMEL, 1983, p. 166). “A importância dessas interações está no fato de obrigar os indivíduos, que possuem aqueles instintos, interesses, (...), a formarem uma unidade” (SIMMEL, 1983, p. 166). Aliás, este autor define os interesses apenas como matéria da sociação, que se transformam em fatores da sociação quando capazes de por os indivíduos isolados em interação.

Tudo que está presente nos indivíduos (que são os dados concretos e imediatos de qualquer realidade histórica) sob a forma de (...), interesse, propósito, (...), movimento – tudo que está presente neles de maneira a engendrar ou mediar influência sobre outros, ou que receba tais influências, designo como conteúdo, como matéria, por assim dizer, da sociação. Em si mesmas, essas matérias com as quais a vida é preenchida, as motivações que a impulsionam, não são sociais. Estritamente falando, nem fome, nem amor, nem trabalho, nem religiosidade, nem tecnologia, nem as funções e resultados da inteligência são sociais. São fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro – formas que estão agrupadas sob o conceito geral de interação. Desse modo, a sociação é a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses⁶² (SIMMEL, 1983, p. 166).

⁶¹ SIMMEL, 1983, p. 123.

⁶² “Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas”

Portanto, esse sentido de “sociação” é inteiramente importante para situar o modo como os atores sociais de Santo Antonio se articulam e formalizam associações com ou sem personalidade jurídica. Com esse ponto de vista, procura-se, através da observação direta e da escrita etnográfica, visualizar as relações do cotidiano. Por assim dizer as relações hierarquizadas, os sistemas de divisão das tarefas, a relação com a terra e de trabalho.

Esse caminho etnográfico dar a conhecer a maneira como se confirmam persistência no modo de vida no povoado na relação com a terra e ajuntamentos para o trabalho. Da mesma forma que dar a entender o confronto com novas situações somadas na experiência cotidiana e na vida política.

Entretanto, ainda que esse trabalho não se insira numa longa duração, tampouco dê conta da sociedade a maneira que percebe Georg Simmel (1983), é indispensável um acompanhamento mais detido sobre as pessoas de Santo Antonio, na participação da sua vida social e observação de suas atuações e interações, perante as situações que se apresentam, segundo, defende Malinowski (1976).

Sem dar conta de todos os detalhes, de todos os sujeitos envolvidos no processo, cabe atentar para um período mais recente dessa experiência. Onde, Santo Antonio e demais povoados próximos têm sido palco de mudanças; que se aceleraram nos últimos anos, tanto pela presença de infra-estruturas mínimas, como a mudanças na paisagem ambiental e disponibilidade dos recursos naturais. Contudo, mediante as mudanças compete lembrar, que o território das denominadas comunidades quilombolas situadas nos limites dos municípios de Bujaru e Concórdia é que ainda dispõe de maior área de cobertura vegetal, apesar do cerco das fazendas, freqüentes na região.

Sob a categorização de quilombolas, os atores sociais definem estratégias de mobilização política e social acionadas com base em critérios de uma “identidade coletiva”. Nesse processo é instituída formalmente a “comunidade quilombola” como reconhece Babazinho (Sebastião Pereira da Costa).

Portanto, a partir da formação das comunidades quilombolas, a gente passou a ter o grande desafio de resgatar as suas raízes, a nossa identidade. Resgatando isso, nós nos tornamos com mais autonomia, com nossa origem de povo, de remanescentes de quilombo. Portanto, tanto Concórdia, como em outros municípios do estado do Pará, depois que cresceu, nesses últimos anos, muitos por conta dessa clareza que a gente

foi tomando força. Então isso resultou num monte de comunidades que vão se formando e constroem associação com o objetivo de titular uma grande área de terra, (...). E, essa forma de pedir essa reparação, essa legalização é de forma coletiva” (COSTA, 2006, p, 42-43)⁶³.

O diálogo sinaliza para um dos momentos em que esta terminologia (comunidade) passa a ser aplicada pelos sujeitos locais, formalmente e mesmo com registro legal, e quando ela é acrescida da identidade étnica, o que corresponde a autodefinição de “comunidade quilombola” ou de “remanescente de quilombo”. Isso ocorre no final da década passada e início da atual (de 2000) e ocasiona posteriormente, a fundação da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC), em 2001, que descreverei melhor no quarto capítulo.

E, nesse mesmo período e no fluxo de um processo análogo de mobilização se estabelecia ainda a Comunidade Eclesial de Base (CEB) Santo Antonio. Esse dois momentos encontram alguns paralelos resultados de mobilizações internas e articulações com agentes externos fizeram com que as unidades sob a denominação de localidades ou sítios⁶⁴ passassem a ser englobadas sob a denominação de “comunidade” para qual depreende-se os dois sentidos da terminologia. Mas, que também na prática se define na forma das relações entre os grupos de famílias em determinado espaço. É nesse aspecto e enquanto CEB que me deterei melhor no próximo tópico.

E, tanto quanto para Malinowski (1976), e talvez mais ainda ou de outro modo – já que sou pesquisadora e nativa do lugar – em minha estada em campo “[t]udo que se passava no decorrer do dia estava plenamente ao meu alcance e não podia, assim escapar à minha observação” (MALINOWSKI, 1976, p. 26). É com esse alcance do olhar que vejo as interações que se estabelecem entre gerações e parentes no povoado. Percebo as falas cotidianas marcadas pelos discursos políticos e tento abstrair as experiências dos atores em relação a sua própria concepção (GEERTZ, 1998) e nesse sentido o significado de comunidade, formulado pelos interlocutores, por exemplo.

Encaminhando-me para a discussão proposta para este capítulo, ressalto a questão do sentido de comunidade para os interlocutores. A ele estão estreitamente associados alguns aspectos que dão sentido à interpretação das organizações e associações. E, e

⁶³ Ver Sebastião Pereira da Costa, “Quilombolas de Concórdia do Pará”. In: Populações Tradicionais Questões de Terra na Pan-Amazônia / organizado por Rosa Acevedo Marin e Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Belém: UNAMAZ, 2006.

⁶⁴ A definição de sítio se inscreve aqui como a descrição de um lugar ou local da zona rural. Precisamente entendido a partir das especificações locais, como foram referidas no capítulo anterior.

abordarei as interações que possam ser visualizadas no cotidiano a fim de entender melhor o espaço das relações associativas. Sinalizo para edificações públicas instituídas na dinâmica do “bem comum e da coletividade”, onde ficam mais visíveis as relações sócio-culturais. Para então focar sobre divisão do trabalho, identificações e diferenciações gênero. E, por fim das associações para o trabalho: mutirão e troca de dia. Às atribuições das tarefas domésticas, agrícolas, o modo de vida e as culturas agrícolas. E observando a percepção de mudança verificada pelos atores, nesse sentido.

2. “Comunidade, num sentido social e da evangelização”

Fontes documentais e relatos permitem inferir que a história do território de Santo Antonio se constrói para as gerações que nasceram e se desfizeram ou mesmo transitaram por este espaço sobre século de existência, desenhada na trajetória de antigos escravos e seus descendentes. Também por vezes os descendentes de colonos que se embrenharam através do rio Bujaru e seus afluentes para desenvolver a lavoura sustentada na mão-de-obra escrava.

Destacado a ancestralidade do território, o esforço neste momento passa a ser de mostrar a história que se tece no processo que cerca a atribuição do termo comunidade definido de modo mais corriqueiro e formal, que tem um “sentido social e da evangelização”, como expõe um interlocutor.

Por assim dizer, comunidade num sentido social tem a ver com a organização social e as mobilizações políticas com base na identidade étnica de remanescente de quilombo que inclui a luta em torno da associação e busca de melhorias para o povoado. Enquanto a comunidades na definição de evangelização segundo se deduz na fala do entrevistado, diz respeito à prática religiosa orientada pela a Igreja católica, e referente a organização em torno da Comunidade Eclesial de Base. Mas, que muitas vezes não se encontram inteiramente dissociado, como explicarei melhor no capítulo III a relação da Igreja e movimentos sociais e da orientação teórico-metodológica da teologia da libertação que tem repercussão local (MACEDO, 1986, IOKOI, 1996, MARQUES, 2007).

Tampouco, é simplificado nas palavras ditas acima, mas de modo que, nos últimos anos o termo passou a ser utilizado amplamente não só pelos atores sociais locais, como agentes externos, políticos, representantes da administração municipal, entre outros

(LEITE, 2002, p. 74). Ilka Boaventura Leite ao apontar o termo comunidade como “parte do vocabulário” daquela comunidade por ela pesquisada, e considera a respeito da “importância assumida pelo conceito de comunidade na própria construção da Antropologia”. Mas, sobretudo procura destacar que se interessa em manter a “referência, tal como é usada pelos moradores, para identificar e descrever” comunidade (LEITE, 2002, p. 74).

É dessa maneira que o termo ganha representação simbólica e significado político e social nas situações que fazem emprego da palavra comunidade nas narrativas das pessoas de Santo Antonio. Ela é denotada na experiência social engendrada de sentido próprio na vivência local. Portanto, ao refletir sobre a trajetória dessa construção ou instituição da comunidade para os interlocutores, procurei levantar o significado e que critérios esses atores utilizam para definir uma “comunidade” e o espaço social como tal.

A despeito da categoria *comunidade* e *povoado* como venho citando e como procuro discutir é importante lembrar o que nos diz Alfredo Wagner Berno de Almeida. Para esse autor a “noção de povoado compreende um grupo de moradia” (ALMEIDA, 2006b, p. 17). E distinguindo as duas categorias (povoado e comunidade) o autor considera, entretanto, trata-se de “situações passíveis de aproximação” a medida que por vezes “os povoados são referidos a comunidades”.

“Embora não haja uma correspondência exata entre os povoados, produto da agregação, e as comunidades, que os articulam segundo diferentes planos de organização social, pode-se afirmar, guardadas as distinções, que se trata de situações passíveis de aproximação. Os povoados consistem em realidades empiricamente observáveis, enquanto que as comunidades teoricamente transcendem a um grupo de moradia, compreendendo relações sociais com vizinhança, situação comum de interesses, identidade e formas de ação comum que podem ser lidas como ‘relações comunitárias étnicas’” (ALMEIDA, 2006b, p. 18).

Um dos momentos em que se aplica o termo “comunidade” para a experiência de Santo Antonio tem ver com um desmembramento na comunidade de Santana⁶⁵, feito por alguns sítios, geograficamente mais próximos cujos membros faziam parte de Grupos de Evangelização, que decidiram se juntar e formar uma “comunidade”. Assim, no conjunto de povoados da área (São Judas, Curuperé, Curuperézinho e outros), Santo Antonio é aquele qual mais recentemente foi atribuído esse caráter de “comunidade”, ganhando

⁶⁵ Desmembramento que se dá em relação a Vila de Santana, tida como um dos lugares antigos do rio Bujaru e onde se encontra a Igreja matriz das comunidades dessa região. Para Edna Castro (2005), Santana foi um dos lugares de escravidão e ponto de irradiação para formação dos demais povoados locais.

autonomia em relação a comunidade Santana enquanto circunscrição eclesiástica reconhecida pela Paróquia de Bujaru.



Figura 16 e 17. Igreja de Santana por ocasião da missa em homenagem a Nossa Senhora Santana. E, (a direita) vista da Vila e Igreja de Santana no mesmo dia

Santana é matriz na região, pois filiadas a ela estão todas as outras em terras limítrofes entre Bujaru e Concórdia do Pará. A Igreja do século XVIII tem como padroeira principal, Nossa Senhora Santana⁶⁶, cuja festividade se celebra no mês de julho⁶⁷, e São Sebastião, celebrado em janeiro.

⁶⁶ As fotografias registram o encerramento da festividade da padroeira da comunidade de Santana. Na primeira, se vê o altar central (alta-mor) a imagem de Nossa Senhora Santana; a baixo o sacrário; à esquerda a imagem de São José e à direita Santa Bárbara. E no altar da lateral da Igreja que não vê na imagem fica São Sebastião. Na segunda figura vista externa da Igreja; à esquerda o Salão Paroquial e a direita ônibus que trouxeram muitos dos participantes da festa de julho de 2007. Em contraste aos inúmeros barcos que anos atrás se atavam uns aos outros, no trapiche de Santana, hoje muitas pessoas chegam para a “Festa de Julho” em ônibus e carros.

⁶⁷ A memória corrente, revisitada nas conversas do dia-dia, guarda os festejos de Santos e a grandiosidade da festividade de Santana, esperada e preparada com antecedência. Momento de reencontros de parentes que viviam mais distantes. As famílias que tinham suas casas em Santana vinham habita-las nesse período na Vila e recebiam parentes e amigos e para lá se mudavam por semanas. A festividade de Santana até alguns anos recebia centenas de pessoas e culminava com a última noite no dia 25 e missa de encerramento no dia 26 de julho. Havia pessoas que permaneciam o período todo da festividade, enquanto outros, só semana antes da última noite. Com o tempo, o encerramento da festa passou a ser realizado aos sábado e domingo da última semana de julho independente da data. Sempre com a resistência dos mais velhos que não aceitam mudanças no calendário original. Contudo, outras gerações assumiram a diretoria da festa, inclusive, as vezes contrariando posturas mais conservadoras. Hoje o modesto evento da “Festa de Julho” – como ainda é nomeada –, se contrapõe àquelas memórias recheadas de expectativas, fogos de artifícios, barquinhas, carrossel e vendedores de artigos diversos. Segundo relato, às vezes o espaço do arraial vendido para instalação das barracas de venda era insuficiente para atender a todos. Assim, “alguns vendedores só estendiam a lona plástica no chão e ali faziam suas vendas”. As vendas iam desde brinquedos, roupas, sapatos, bolsas, jóias, bijuterias a jogos, pescarias, tiro ao alvo, comidas e bebidas.



Figura 18. A Igreja cravada as margens do rio Bujaru tem sua ancianidade registrada pelos idos do século XVIII. E carrega a lembrança dos mais velhos com as missas em latim e o padre rezando a missa de costas para o povo.

Através de relatos e documentos da época foi possível reconstituir que a partir do ano de 2001, Santo Antonio recebe a nomenclatura de comunidade, por sua constituição em uma CEB, no sentido que tal atribuição lhes permitiu, a partir de então celebrar o culto dominical, receber a visita do padre, em datas especiais do calendário religioso, para a celebração da missa, batizados e por ocasião do festejo do Santo padroeiro, Santo Antonio, no mês de junho.

A palavra *comunidade* exprime processos vivenciados marcando interações políticas, cotidianas e expressar as representações sociais e simbólicas. É verdade, também que essa passagem à um reconhecimento externo, por tal nomenclatura, as vezes suprime experiências locais entre os denominados sítios e uma existência carregada de significados para os atores sociais, que pode muito bem passar despercebida, aos não atento para a questão.

A significação assumida pelos interlocutores na leitura que fazem de *comunidade* permite entender melhor essa dinâmica própria de um grupo que se reproduziu no espaço social, religioso e nas relações políticas e sociais. O que se traduz, por exemplo, no crescimento e alianças dos sítios para formar uma “comunidade”. E, mais do que possa parecer um ato mecânico é capaz de expressar mobilizações, os interesses e acepções dos sujeitos do espaço e das relações. Como fica dito e subtendido em muito de seus relatos.

Sávio, morador da Foz do Cravo, identifica a sua localidade como uma comunidade, mas, logo em seguida, esclarece crer seu pertencimento a Santo Antonio.

Acho que aqui é uma comunidade! As pessoas se reúnem! Tem várias casas... Mas, agora ta tudo misturado com o Santo Antonio! Acho que é só uma comunidade (Sávio, 2007).

Com isso informa um sentido das relações que ocorrem num âmbito do cotidiano, mas se reporta ao sentido mais formal assumido nos últimos anos, como já me referi anteriormente.

Valdomiro, também de Foz do Cravo, sobre a questão: “Você mora em uma comunidade?” respondeu frisando a dubiedade de pertencimento, uma vez que está “entre Santo Antonio e” Santana. Mas, distingue que a relação com Santana “é mais para rezar, mas trabalho não é desenvolvido”. Já em “Santo Antonio por que somos sócios [da ARQUINEC]” e onde se “desenvolve o trabalho” em termos de organização da associação, mas não participa “de culto” dominical.

Essas e outras falas como mencionarei adiante dão a tônica do emprego da palavra que tem inclusive suscitado reflexões acadêmicas sob diversas perspectivas. Independentemente de entrar nos debates que renderiam suscitar essa categoria (comunidade) no âmbito das ciências sociais, conforme bem lembra Leite (2002), já que me preocupo em tratá-la na maneira que os interlocutores dão sentido a vivência em Santo Antonio. Vale dizer que há estudos que tratam da própria categoria atribuída a um grupo social ou o próprio conceito de *comunidade* e/ou sua trajetória no conhecimento sociológico, histórico e na etnologia (MENDRAS, 1978, GOMES, 2006).

Com efeito, enquanto neste trabalho a preocupação é com um grupo que se identifica como “comunidade quilombola”; Márcio Queiroz Chaves (2005) aborda sob o título “Comunidade e reprodução social: estudo sobre uma população ribeirinha do município de Ponta de Pedras – Ilha de Marajó-PA”, uma comunidade ribeirinha em suas estratégias de reprodução social.

Este autor discorre sobre o conceito de “comunidade” discutida por Ferdinand Tönnies e Zygmunt Bauman. E, assinala que a comunidade que estuda “como uma organização social de um determinado número de unidades domésticas que mantêm entre si um conjunto de relações de diversas ordens”. E, que estando, “sobretudo, orientadas para

a satisfação das necessidades de reprodução social, não deixa de construir um certo sentimento identitário, compartilhado por seus indivíduos” (CHAVES, 2005, p. 89).

E ao debater sobre a “comunidade e associativismo” afirma a “palavra comunidade” obriga diversos sentidos e assim, “pode, as vezes, abrigar a idéia de associativismo, entendido como união de pessoas utilizada como meio para se atingir determinado fim”, mas, feito as distinções a partir das formulações de Tönnies e Bauman, diz que entre estes sentidos “pode se apresentar, inclusive como uma relação de complementariedade” (CHAVES, 2005, p. 81).

Já Gomes (2006) trata de “Comunidade e etnicidade” e cita Max Weber para explicita o que ele refere como relação comunitária

chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na medida ou no tipo ideal baseia-se [n]um sentido de solidariedade: resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes’ (WEBER, 1987, p.77).

De acordo com a explanação de Gomes (2006) “o conceito de comunidade” de Weber diferentemente de outros pensadores como Durkheim, “toma um aspecto mais amplo” e com “situações bastante heterogêneas” e desse modo “dá exemplo de certas relações sociais entre determinadas pessoas que tem um cunho especificamente associativo, mas que não se limitam a isto” e com isso “mostra em grau muito diverso, podemos identificar as relações comunitárias” (GOMES, 2006, p. 40).

Gomes adverte que “somente quando se manifesta o sentido de pertencer ao mesmo grupo, quando as pessoas passam a orientar suas ações pelas as dos outros, é que temos uma causa comum”, mas, “nem sempre que determinadas pessoas tenham em comum certas qualidades ou comportamentos, ou mesmo, se encontrem em similar situação, pode implicar em relação comunitária” (GOMES, 2006, p. 40).

Henri Mendras (1978), aponta que as “sociedades camponesas, como a maioria das sociedades agrárias, são organizadas em coletividades, relativamente pequenas e autônomas, instaladas sobre um território que exploram” (MENDRAS, 1978, p. 86). E diz a partir de Redfield que caracteriza a *‘pequena comunidade’* como:

um todo, um sistema ecológico, uma estrutura social, uma biografia exemplar, um tipo de personalidade, uma visão do mundo, uma história, uma coletividade entre outras coletividades, uma combinação de contrários, um todo e seus elementos” (MENDRAS, 1978, p. 85).

Este autor conceitua “comunidade” e “coletividade”. E, explica que a “palavra inglesa *community*” significa, na verdade, “coletividade” no francês e, “na literatura sociológica e etnológica” “*commune*” se traduz por comunidade. Desse modo, Mendras utiliza a expressão “coletividade” “para designar toda localidade de povoamento organizado” e “comunidade para caracterizar as coletividades (ou grupos domésticos) que apresentam traços comunitários” (MENDRAS, 1978, p. 87). Conseqüentemente diz o autor:

uma coletividade pode ser caracterizada por sua organização mais ou menos individualista, mais ou menos comunitária, mas, em todos esses casos, a dimensão do grupo social e o tipo de relações que nele reina podem ser caracterizados pelo termo interconhecimento, que assinala uma forma de particular de organização da sociabilidade (MENDRAS, 1978, p. 87).

Para Mendras:

A sociedade de interconhecimento necessita de um acordo ideológico completo de todos os seus membros, que partilham a mesma visão do mundo, o mesmo sistema de valores e o mesmo ‘instrumental’ intelectual e verbal. O observador, vindo de fora, tem a impressão de penetrar em um mundo fechado e quente no qual todos têm em comum essa herança cultural e chega à conclusão de que a coletividade camponesa é necessariamente uma ‘comunidade’, já que se opõe nisso à sociedade envolvente. Esse é um erro de perspectiva, um engano, que a aldeia apresenta ao estrangeiro para escapar com mais facilidade ao seu olhar (...). [Mas o] contraste com a sociedade envolvente ressalta a unidade interna, apesar das diferenças, unidade que é alias fundamental ao sistema de interconhecimento (MENDRAS, 1978, p. 94).

Os entrevistados desta pesquisa na maioria, se identificaram pertencentes a comunidade de Santo Antonio. Esse pertencimento, *a priori*, como determinou, Gilberto Santana Albuquerque significa “no sentido social e da evangelização”. Mas, além disso, por qualquer das razões ou pelos dois motivos, o sentido de comunidade também se exprime enquanto um pertencimento, uma ideologia, uma atitude e, um modo de viver “em comum”, como explicaram alguns dos interlocutores desta pesquisa.

Essas afirmações distinguem a comunidade de conformação política com registro formal daquela referente a circunscrição eclesial. Mas, essa diferença não é inconciliável, pelo contrário, algumas aproximações podem ser notadas entre elas no sentido que

reforçam os vínculos sociais e políticos ao religioso ou vice-versa. Aí incidem atuações que demandam em associações e/ou sociações. Para Valdomiro, uma comunidade cumpre o seu papel e desenvolve seu trabalho a medida que cria “trabalhos coletivos, organiza, principalmente os jovens”.

Um olhar sobre o próprio registro de interlocutores em cadernos, cadernetas de comentários pessoais, a que tive acesso, narram as formas de organização em Santo Antonio. Os registros de debates feitos por atores sociais na década de 1990, por via de ações evangelizadoras ilustram que vivenciar a experiência católica enquanto comunidade requeria um engajamento nos movimentos sociais da época. Segundo essas diretrizes requeria prioritariamente ter uma “ação” por parte dos membros da comunidade. Isso é o que se registrava na pequena caderneta de Dona Celina, num momento em que foi “supervisora da comunidade”⁶⁸.

No ano de 2001, o caderno de docente da professora Sabá (Sebastiana Belém da Silva), da escola de Santo Antonio registrava as mobilizações para formalizar a comunidade nos seguintes dizeres:

Caderno de anotações
Assuntos de reuniões,
escolares e outros referentes
ao nosso grande sonho, que
é ter o culto nessa localidade
(...)
Amiga de caminhada
Na evangelização e de luta
por dias melhores, para nos-
sas crianças e jovens

Os comentários acima e as anotações das páginas que se seguiam desse documento traçam uma agenda com diversas reuniões realizadas no povoado ou fora dele. Mas, que relatam os esforços para tornar Santo Antonio uma “comunidade” apta a celebrar o culto e a lutar “por dias melhores” no dizer de Sabá. Esses registros incluem a opinião de vários atores envolvidos. É desse modo, que, para o padre da época na Paróquia de Bujaru, mesmo que houvesse uma desvinculação junto a Igreja de Santana, deveriam manter o compromisso de celebrar juntos (o culto dominical) pelo menos uma vez por mês.

⁶⁸ Supervisor (a) é uma atribuição que existe ainda hoje, onde a pessoa com esse cargo é responsável por visitar as comunidades filiadas a matriz para orientar e acompanhar o desenvolvimento das atividades.

A inscrição na imagem a seguir inicia uma sequência de anotações referentes aos procedimentos de formalizar a comunidade. E começa com o dizer: “Como tudo começou a nos despertar a termos uma Comunidade?”.

Como tudo começou a nos
despertar a termos uma comuni-
dade?

Sebastiana, Sebastião, Manoel
Conceição, Celina e André, viaja-
ram vários domingos para San-
tana a fim de participar dos
cultos, de outros encontros e de
diversas pastorais, de reuniões
para reunificarem doutrinas que
têm e que são negados por
pessoas incompetentes e que não
tenham compromissos nenhum
com o povo.

Em muitas vezes, passamos dias
e dias nesta luta e agente não
vi nada, porque os primeiros
líderes e companheiros de Ca-
minhada da Comunidade de
Santana, não se interessavam
nos assuntos, às vezes procuram
e queimar o companheiro que quer
lutar por dias melhores para todos.
E isso nos fez cansar e até tomar
uma decisão de procurar unir
muitos grupos da localidade de
Santo Antônio e procurar se orga-
nizar e lutar por tudo que temos
direitos na sociedade, e não pensa-
mos somente no social, mas sim
nas organizações de nossa igreja.
E achamos que isso não pode
ser

Figura 19. Manuscrito sobre tramites para instituí uma CEB em Santo Antonio

Este documento enuncia nomes de pessoas que começaram a reivindicar a criação da comunidade. Entre elas “Sebastiana [autora dos registros e professora no povoado, conhecida também por Sabá], “Sebastião, Manoel Conceição, Celina, André”, moradores de Santo Antonio, que segundo o escrito.

viajaram vários domingos para Santana a fim de participar dos cultos, de outros encontros e de diversas pastorais, de reunião para reivindicar direitos que temos e que são negados por pessoas (...) que não tinham compromissos nenhum com o povo (Sabá, 2001).

Sabá elabora um discurso em que narra a sua atuação e de seus companheiros na busca de instituir uma comunidade não só com a finalidade de celebração dos cultos, mas, claramente expressa como meio de respaldar a reivindicação por direitos. Em seu relato menciona a necessidade de se criar uma comunidade e o significado disso. Fica explícito, também, por suas declarações, ser necessário a luta dos companheiros e de encontrar nos mesmos o esforço no sentido de lutar enquanto comunidade engajada. É nessa acepção que atribui desânimo na atuação do grupo de Santana e menciona que:

isso nos fez cansar e até tomar uma decisão, de procurar unir nossos grupos da localidade de Santo Antonio e procurar se organizar e lutar por tudo que temos direito na sociedade, e não pensamos somente no social, (...) sim nas organizações de nossa Igreja. E achamos que isso não será inútil é junto e organizados que seremos fortes (Sabá, 2001).

Pelas anotações no caderno se verifica entre os argumentos para criar a comunidade: a luta social e a missão religiosa. E, que após refletirem sobre o motivo das pessoas que não participavam, devido a distância e por não terem canoa; mantiveram conversa com membros dos Grupos de Evangelização e obtiveram respaldo para a causa (da organização da CEB) que, então contou também com a ação do movimento das mulheres.

Foi então que as mulheres do movimento, combinaram, nós vamos para o Congresso da[s] mulheres e vamos conversar com o vigário de nossa Paróquia o padre Felipe e vamos saber com ele se isso é possível, e foi o que fizemos, a dona Sebastiana, Catia e Maria das Dolores, conversamos um pouco com ele, e ele nos colocou diversas preocupações de se criar mais outra comunidade, o motivo era que podia fracassar a comunidade de Santana, e nós achamos que não, porque somente seis pessoas participavam em Santana e que ficavam mais de cem pessoas fora (Sabá, 2001).

Naquele momento (2001), além da petição frente ao padre da paróquia de Bujaru, havia as reuniões que ocorriam em Santo Antonio e contavam com um número diversificado de pessoas. Uma delas reuniu “setenta e uma pessoas que assinaram”,

significa que nem todos os presentes assinaram a lista de frequência, assim se poderia contabilizar um número maior. As reuniões e comissões que se realizaram nesse período tinham por objetivo: tratar com padre se dirigindo até a paróquia; reunir com “a supervisora da comunidade” e; “prefeito e vereadores de Concórdia”.

O relato de Babazinho (Sebastião Pereira da Costa) informa tanto da criação da CEB, como a própria trajetória de uma liderança e a maneira de atuar em várias formas de organizações das quais “dela pra cá não sair mais” como declara.

Se formou que a gente já participava pra Santana né. Aí em Grupo de Jovens, eu participei e comecei o engajamento na comunidade através da mamãe, no Grupo de Evangelização, no Grupo de Jovens. E aí depois, a falta de participação na comunidade de Santana por parte dos que moravam aqui era grande, aí houve a necessidade da gente se juntar e: vamos criar uma comunidade! já que existia dois Grupos de Evangelização aqui. Aí se reunimos, foi feito prévia, uma pesquisa né, quem concordava que fosse criado a comunidade aqui no Santo Antonio, aí foi entrevistado as famílias, aí foi unânime em dizer que há dificuldade, não tinha canoa e chegava tarde de Santana, aí nós se organizamos em torno disso, aí formamos uma comissão, eu a Sebastiana e a Rosa e fomos falar com o padre Felipe, na época era o páraço de Bujaru, né. Aí ele concedeu pra que a gente pudesse durante um período de uns meses, um ano, celebrar o culto, a gente já fazia a reunião dos Grupos. E aí foi tirado uma comissão e passamos a celebrar o culto na escola, ali na escola. Aí foi a parti daí que se originou, comunidade de Santo Antonio! (Babazinho, 2007).

Em registros da reunião de 25 de março de 2001 menciona-se que acontecia, uma “Reunião de famílias dos Grupos [de Evangelização]: Cristo Ressuscitado e Santa Maria”. O local foi a escola de ensino fundamental Santo Antonio. Nessa ocasião, assim como em outros momentos, iniciaram com a oração da Ave Maria. E pelo decorrer várias pessoas explicaram as razões para aceitar a criação da comunidade.

Depois da pronúncia da supervisora, dizendo ela que não é contra, nem a Paróquia, só depende da boa vontade de cada um, na participação. A dona Sebastiana acrescentou que nós temos que nos reunir como comunidade em busca de melhoria, no espiritual e no social.

(...)

Cátia, do mov. de mulheres é de acordo e está pronta a ajudar (...)
Cátia falou, também, em trabalhar junto e apoiar as organizações. Que uma comunidade tem de ser forte em espírito e consciência. Isso quer dizer os membros da mesma. Organizações fortalecidas que temos que ser firmes e fiel (Sabá, 2001).

As treze páginas de registros trazem notícias de mobilizações empreendidas na instituição da comunidade. O que leva a entender as interações de ordem social e religiosa; isso é referido pelos próprios participantes e a própria Sabá, relatora e participante daquelas ações.

As definições do início da década e as atuais reiteram a questão do uso do termo, tal como na fala de Gilberto na entrevista em 2007. Provavelmente, ele não fazia parte das discussões que se perpetravam naquele momento, pois até hoje participa das atividades religiosas em Santana. Contudo, elas vão se colocar de outra maneira a medida em que ele passa a participar da organização “no sentido social”, pois, se considera da comunidade de Santo Antonio, porque é membro da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) da qual atua como tesoureiro.

Entender a conceituação local, ajuda a compreender as mobilizações, as associações e o cotidiano de Santo Antonio, as representações jurídicas, territoriais, religiosas, identitárias, político-sociais e ideológicas. Assim sendo, elas se traduzem no cotidiano do início da década de 2000, mas, também anteriormente e são reiteradas e/ou resignificadas nas observações e nas falas atuais⁶⁹.

Nas reuniões dos Grupos de Evangelização, no culto dominical, reuniões e demais discussões, são espaços onde o espiritual e o social, se somam, interagem e convergem entre si no sentido de “comunidade”. Como o Seu Tibúrcio falou a maneira de se viver em uma comunidade é realizando “projeto para o bem de todos né. Isso é o que sempre reza o estatuto, e que o cara prega na reunião só que na teoria”. De tal modo, as reuniões são espaços onde se prega as ações teoricamente. Mas, também são espaços onde se reflete sobre as práticas e se definem as ações: auxílio aos doentes e mais necessitados; os trabalhos coletivos nas roças dos grupos de Evangelização e de Mulheres; na horta comunitária entre outros.

Dessa dinâmica emerge uma configuração que é espacial, de pertencimento, mas que é, sobretudo um significado social, político e religioso. E, principalmente, como dizem Mary Spink e Benedito Medrado.

O sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas –

⁶⁹ Ver Mary Spink e Benedito Medrado (2004), sobre os “*contextos de sentidos*” e de que “[o] sentido contextualizado institui o dialogo continuo entre sentidos novos e antigos”.

constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK & MEDRADO, 2004, p. 41).

De tal maneira, para Seu Babá (Manoel Conceição) a comunidade diz respeito a algumas situações e de modo que ele diz: “eu entendo assim, quando a gente fala em comunidade é tudo em comum”, pois, “não é só para rezar. Comunidade é tudo aquilo que é em comum que trabalha junto”. E, afirma também que existe “a comunidade da família também, umas pessoas que moram junto, ali é uma comunidade”. Além disso, ele explica que a comunidade se formou “através de uma necessidade”, pois muitos “não participavam por que não tinham como participar [em Santana]. E hoje além da reza, está avançando, porque através dela temos energia, ramal – puxado por essa comunidade!”. Na sua fala o modo em que se vive numa comunidade, como bem ressalta, é “em comunhão né! É a primeira coisa. Em comunhão e ajudando os outros, é a primeira atitude de uma comunidade”.

Outros entrevistados também foram reiterativos ou mesmo ampliaram esse sentido. O jovem Mateus define que é “um povo organizado, onde tem um povo organizado pode fundar uma comunidade e independe da quantidade” de pessoas. Na sua aceção, ele vive em uma comunidade e ela “surtiu por que o pessoal começou a se organizar; e já [havia] tempo que eles pediam e não aceitava[m], então o povo se organizou e fundou a comunidade”. Por sua vez, Mário respondeu na entrevista entender que “comunidade é grupo unido para discutir e fazer um trabalho” E realizá-lo “em benefício do grupo”. Também é uma comunidade “porque fazem reunião, se discute o que vai fazer”.

Para Mateus a “comunidade” “se formou com quatro famílias puxando o carro: Babazinho, Sabá, tua mãe [Dona Celina]. Três famílias mais que puxaram para ser comunidade, aqui”. Contudo, depois desse primeiro movimento, outras pessoas começaram a participar e, foi então que passaram às celebrações, vindo a acontecer a “novena de Santo Antonio”, o padroeiro do povoado.

E na opinião de Mateus o viver em comunidade se expressa no próprio nome como dá a entender, já que “se falando de comunidade! Uma comunidade forte é um povo organizado, povo organizado e participante. Coisa que eu não tenho feito muito, por que é difícil parar aqui dia de domingo”. E Mário, reitera que a vivência se dá “participando, cooperando com o que for; qualquer tipo de doação”.

O princípio de cooperação, união é intrínseco ao modo de viver em comunidade, contudo, este não é um fato dado, mas principalmente aspirado e se coloca como algo ser objetivado nas relações cotidianas; assim, para Babazinho.

pra viver numa comunidade é preciso ter a sabedoria de saber conviver com as diferenças, porque uma comunidade, são grupos de pessoas, onde cada um tem uma maneira particular de pensar. E isso muitas vez, se não souber conviver com essas diferenças as vezes gera intrigas né, desconfiança que as vezes isso perdura por um tempo e acaba dificultando a relação, o afastamento de alguns né, que não tem essa sabedoria de conviver com isso. São os desafios, viver em comunidade é um desafio, mas que acima de tudo né, nós não fomos criados pra viver sozinhos, na casa, a família já é uma comunidade e a comunidade maior é conjunto de famílias que vive no mesmo espaço (Babazinho, 2007).

Vimos que a formação da “comunidade” apresenta uma tessitura social, organizativa e territorial. E considerando a maneira como venho expondo a questão e abordando os discursos tendo em vista seus significados retomo o que dizem Mary Spink e Benedito Medrado (2004) quando fazem uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas.

a produção de sentidos não é uma atividade cognitiva intra-individual, nem pura e simples reprodução de modelos predeterminados. Ela é uma prática social, dialógica, que implica a linguagem em uso. A produção de sentidos é tomada, portanto, como um fenômeno sociolingüístico (...) e busca entender tanto as práticas discursivas que atravessam o cotidiano (narrativas, argumentações e conversas, por exemplo), como os repertórios utilizados nessas produções discursivas (SPINK & MEDRADO, 2004, p. 42).

A construção dos significados e dos discursos ocorre em várias circunstâncias. Na escola, as crianças já formulam uma das percepções de comunidade. No prédio da escola de Santo Antonio, pude observar um trabalho em cartolina onde se inscrevia “Comunidade” e representada por um conjunto de edificações. Ela se impõe nas representações locais e desde a infância onde as crianças reproduzem o espaço das relações e as concepções com a qual se relacionam, através, das brincadeiras. Foi assim que, presenciei a reprodução (como se ver na fotografia abaixo) dos aspectos de uma comunidade em termos de edificações e das relações sendo imitado por crianças em Santo Antonio⁷⁰.

⁷⁰ Em julho de 2007, durante o trabalho de campo, pude observar a brincadeira das crianças da casa onde moro quando vou a Santo Antonio – a residência de meus pais. As brincadeiras acontecem, entre os chamados dos avós para levar um recado ao vizinho, pôr água do poço para a cozinha para as atividades domésticas. Nesses momentos, dentro ou fora de casa, as brincadeiras explicitam as relações entre pais e filhos, vizinhança e compadrio. Uma dessas ocasiões pude verificar, que as crianças brincavam no “terreiro”



Figura 20. As crianças, brincando de “comunidade”, preparam as edificações que a compõe.

Conforme se pode notar a terminologia se concretiza no cotidiano, nas relações políticas e sociais e, nas interações com certos agentes sociais, mas é uma categoria da abstração presente nessas mesmas relações. E, “comunidade” tanto pode ser produto de instituição jurídica e formal, quanto da vivência “em comum” através dos trabalhos coletivos: trocas de dia e mutirão; nas relações entre grupos de parentesco e das unidades familiares.

Por assim dizer, da fala de interlocutores depreende-se que um grupo de parentes ou os membros das unidades familiares formam uma “comunidade” de parentes, onde interagem e estabelecem as divisões das tarefas e de cooperação. E nesse aspecto o grupo doméstico é entendido *a priori*, como as pessoas que residem na casa, ele é a primeira célula associativa e unidos e/ou interagindo com outros compõe a “comunidade”, dimensionada nas relações e no espaço.

Com efeito, a “comunidade” é pensada como um espaço geográfico mesmo sem delimitações fixas e, concebidas pelas relações políticas e sociais desenhadas num território. Este conceito se constrói, também, discursivamente e aí o sentido de comunidade como princípio de interação entre as unidades familiares enquanto um grupo de parentes estabelecidos por relações de parentescos afins, consangüíneos e de compadres, seja por

– espaço em torno da casa – e ali construíam uma “comunidade”, quando interoguei o que tinha nessa e responderam: casas, escola. E para aquelas edificações que não se concluíram utilizaram as ferramentas de trabalho dos adultos – enxada, terçado – e, retiravam varas da capoeira para as construções.

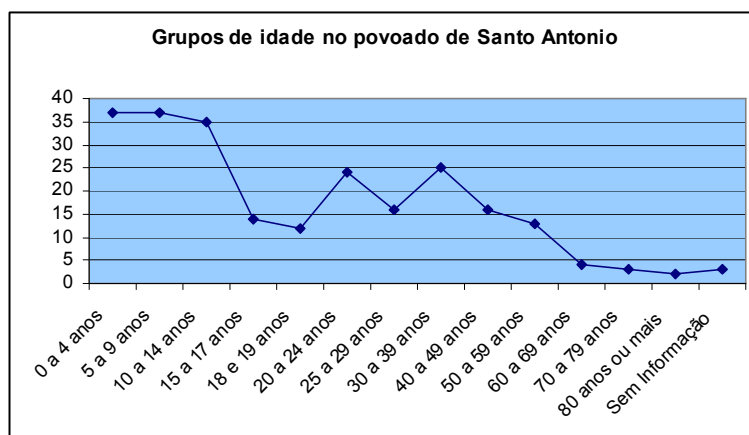
laços reais ou fictícios (AUGÈ, 2003). E que se organiza para o trabalho, desenvolvido na interatuação entre os membros dos grupos domésticos, que considerado a primeira célula associativa e cujo intercâmbio entre eles consiste, em relações associativas mais amplas e relativa à comunidade.

3. Grupos de idade, práticas e atuações em Santo Antonio

Na pesquisa de campo para este trabalho a aplicação de formulários abrangeu 39 unidades familiares onde se registrou uma população de 241 pessoas em Santo Antonio, sendo 129 do sexo masculino e 112 do feminino, distribuídas nas localidades de Foz do Cravo, São Miguel, Santo Antonio, São Mateus e São Raimundo.

As classes de idade assumem uma variedade entre os mais novos com menos de um ano de idade e dos mais velhos até 92 anos. O gráfico a seguir evidencia o total de pessoas registradas, indicando para os maiores e menores pontos de elevação na escala conforme a classe de idade.

Figura 21. Gráfico dos grupos de idade no povoado de Santo Antonio



Fonte: Trabalho de Campo, 2007.

É possível notar a preponderância na quantia das crianças e adolescentes, na faixa etária de zero a 14 anos. Havendo um declínio na faixa de 15 a 19 anos. E elevações na faixa de 20 a 24 anos; baixa no grupo de 25 a 29 anos e alta no de 30 a 39 anos. Seguida de uma constante queda nas faixas etárias posteriores.

A quantia significativa de crianças e adolescentes é notável no dia-a-dia, quando se observa a presença delas em diversos momentos. Nas casas; nos lugares de trabalho, acompanhadas ou não dos pais; nos espaços de lazer e; a caminho da escola, por exemplo. Em dias de semanas o mais comum de as vermos em maior número é na escola ou a caminho dela. As que se dirigem à escola do próprio povoado, e aqueles que se dirigem à escola na comunidade de Cravo, junto com os jovens. Nos finais de semana sua presença pode se destacar no culto dominical e em algum evento que se realize.

Essa importante presença de crianças, adolescentes e jovens tem levado a reflexões por parte dos moradores. Preocupados com as mudanças nos costumes, valores, o acesso às drogas e práticas de delitos, registrado por alguns pequenos furtos no próprio povoado ou crimes mais graves na vizinhança, situações às quais estão expostos; essas questões são pautadas pelos adultos em diversos momentos. Assim, nas falas do cotidiano, nas reuniões locais e naquelas onde tratam de políticas públicas, essa temática tem emergido com bastante frequência.

Os próprios jovens identificam situações da vivência cotidiana e suas falas dão pistas para pensar a condição dos jovens no meio rural. Uma das questões sobre a qual lançam reclamações é a falta de alternativas para o lazer, elas são escassas e/ou não correspondem a suas expectativas. A principal diversão é o jogo de futebol, que ocorre em Santo Antonio e povoados vizinhos para onde se deslocam muitas vezes.

De acordo com relatos, o Grupo de Jovens de Santo Antonio refletindo sobre a falta de alternativas de lazer, durante suas reuniões, articulou um campeonato de futebol que envolveu várias comunidades. Essa competição se prolongou por meses e encerrou em setembro de 2007.

As partidas foram marcadas por disputas pela vitória contra o time adversário, mas, também, apontadas por conflitos entre os jogadores e a própria torcida. Na beira do campo ou dentro dele afluíam as tensões. Algumas denotam rivalidades que nascem e se desfazem ali mesmo. Outras podem ser levadas adiante ou mesmo trazidas de momentos anteriores. Numa das partidas ocorridas na Foz do Cravo, alguns moradores dali e do sítio Santo Antonio que compunham a torcida se desentenderam. Segundo um interlocutor, esse episódio influenciou para que os primeiros (envolvidos) deixassem de participar de uma atividade que aconteceu posteriormente no sítio Santo Antonio.

Conflitos como estes podem ser reincidentes ou se desfazer com o tempo; desse modo, expressam pontos de cisões e junções que envolvem o grupo e que implicam em

suas próprias dinâmicas internas, que para as relações políticas e sociais podem significar dificuldades e mesmo pontos de superação, estabelecidas nessas mesmas relações, exigindo, o que disse Babazinho citado anteriormente: “pra viver numa comunidade é preciso ter a sabedoria de saber conviver com as diferenças, porque uma comunidade, são grupos de pessoas, onde cada um tem uma maneira particular de pensar”.

Em uma das partidas de futebol na Foz do Cravo em que estive presente estavam mulheres, crianças e jovens de todos os sítios do povoado de Santo Antonio. Além de pessoas de outras comunidades, em suas alternativas de lazer e como momento de sociabilidade e de associação no cotidiano.



Figura 22 e 23. Expectadores de uma partida de futebol em Foz do Cravo

Essas e outras situações demonstram momentos da sociabilidade. Muitas dessas, ocasiões assisti-se o interagir de diversas gerações: crianças, jovens e adultos. Os grupos de idades que concorrem na participação do lazer; os torcedores e mesmo em outras atividades promovem interações. Para Georg Simmel (1983) mesmo a competição, possui “forma de interação peculiarmente entrelaçadas” e ela “tem apesar de tudo, este enorme efeito associativo” (SIMMEL, 1983, p. 138-139).

Um dos locais onde se percebe de modo mais fortuito a relação entre as gerações e, a presença de jovens e crianças é no espaço central do povoado, denominada, “área do patrimônio”. Nessa parte se encontra uma das escolas do povoado, a casa de farinha comunitária e o igarapé Taiuara. Nesse espaço as crianças acompanham as atividades dos adultos, as reuniões, atividades lúdicas, religiosas e do cotidiano como tomar banho. E ali em geral formam grupos e brincadeiras no tempo que ali dispõe.

Nas últimas visitas que tenho feito ao povoado, venho notando a presença de jovens e adolescentes, as vezes bebendo e/ou tomando banho no igarapé Taiuara ou apenas sentados na ponte sobre o igarapé. Esta ponte se insere entre as construções mais recentes

no povoado, ela acompanha a abertura do ramal nesse trecho, antes só cortado por caminhos através do igapó.

Até certo tempo este e outros igarapés da região serviam, em geral, para utilização básica das unidades familiares e para as brincadeiras e banho das crianças sob um âmbito mais restrito. No entanto, nos últimos anos, no dizer de interlocutores tem se transformados em “baneário” ou “balneário”. Essa nomenclatura sem dúvida faz uma distinção para as antigas formas de usos, deixando de ter um caráter mais privado, chega a receber pessoas de lugares mais afastados e mesmo de fora do povoado.

Nos acompanhamentos que fiz na área através de projetos, como já citei, e durante o trabalho de campo surgiu a proposta de realizar algumas atividades com os jovens e crianças que contou com o apoio da UNAMAZ/PNCSA. Como pode ser visto nas fotografias abaixo, do momento que passamos um filme sobre políticas públicas de saúde no Brasil e sobre quilombos. O objetivo foi apresentar filmes e documentários que introduzisse questões sobre meio ambiente, questões políticas, sociais que abordassem a realidade num contexto mais geral em que estão inseridos e contemplasse debates sobre a realidade local. Além de outras atividades lúdicas e oficinas.



Figura 24 e 25. Sessão de filme em Santo Antonio em agosto de 2007. E atividades com crianças e adolescentes, a partir das brincadeiras que elas próprias realizam quando juntas no dia-a-dia, como as brincadeiras de roda



Figura 26. Oficina de instrumentos musicais com crianças e adolescentes em setembro de 2007

Nessas atividades realizadas em Santo Antonio entre agosto e setembro de 2007, estive tanto para fazer acompanhamento dessas atividades como para a realização de trabalho de campo. Assim, observei que a primeira sessão de filme reuniu pessoas de várias faixa etária e envolveu pessoas de várias partes do povoado. Estiveram presentes pessoas da comunidade de Santana e o diretor da escola desta comunidade. A atividade que era prevista para os jovens recebeu a participação dos pais, mães, adolescentes, inclusive as crianças que acompanharam seus pais.

A forma como o grupo articulou sua participação, informando das atividades no povoado e fora, traduz as estratégias de sociabilidade. Como seleciona questões de seu interesse e de fortalecimento dos grupos mais novos. Dessa forma, as pessoas, sabendo que se tratava de uma atividade que tinha como grupo focal os jovens perguntaram se podiam participar. E, com isso divulgaram os eventos e, uma vez presentes discutiram as questões e incentivaram os jovens.

Dona Celina, por exemplo, em outra ocasião em que se realizou uma atividade no povoado, criticava a ausência de alguns pais, segundo ela se “os pais! Os adultos não derem exemplos, o que será das crianças e dos jovens”, questionou. Portanto, essas e outras situações demonstram que muitas das atividades e momentos são indissociáveis por gerações ou grupo de idades. E nesses mesmos momentos, pode-se perceber uma maior dificuldade por parte de certos jovens, fossem para ingressar nas atividades, lúdicas, de trabalho, debates. Enquanto que os adolescentes têm mais facilidade, principalmente do sexo feminino.

Sem os agentes externos, os jovens se encontram para as reuniões do Grupo de Jovens e da “crisma”⁷¹. Segundo os interlocutores as vezes o calendário dessas reuniões não segue regularmente, “por falta de interesse dos jovens”.

Entre outras formas de lazer, estão as festas dançantes, de aniversários e casamentos, entretanto, elas não acontecem com muita frequência no povoado. Assim, quando há alguma dessas festas em outras localidades alguns jovens saem à participar. Por vezes, também, as comunidades também realizam o “domingo alegre”, atividade lúdica, com bingo, venda de comidas, por exemplo. Essas ocasiões possibilitam a interação entre comunidades vizinhas e a participação dos diferentes grupos de idade dos povoados.

As vezes, os jovens saem para a cidade em passeios, trabalho, realizar algum curso ou estudo. E fica evidente que as crianças, adolescentes e jovens rurais estabelecem relações com o espaço urbano dada “a diluição das fronteiras entre o rural e o urbano” e o contato pela saída para o estudo, a televisão; é assim que Priscila Bastos (2007) diz

[a] interpretação de diferentes universos culturais torna-se cada vez mais constante. As dificuldades socioeconômicas não facilitam a vida dos que dependem da agricultura familiar. Nesse contexto, a juventude rural aparece como a população mais afetada pelas modificações sociais decorrentes do processo dinâmico de dissolução de fronteiras e modificação do universo rural (BASTOS, 2007, p. 21).

Estas preocupações assinaladas pela autora também se colocam para as pessoas de Santo Antonio. Este espaço rural que mostra uma diversidade de situações para os grupos de idades e pode-se considerar a existência de uma heterogeneidade nas relações cotidianas configuradas nas “formas de viver diferenciadas, constituindo experiências e identidades coletivas distintas” (BASTOS, 2007, p. 29).

Esse contexto, onde os mais velhos sempre demonstram uma preocupação com as gerações mais novas e no sentido de certas influências externas afetarem seus valores. E, onde as experiências são marcadas por negociações entre pais e filhos, implicadas nas condições de gêneros e pelos recursos materiais e expectativas para o futuro.

E de tal modo, no que conferem a vida cotidiana em Santo Antonio é marcada pelo sair e regressar da roça; a passagem para o rio, para pescar ou viajar; ir buscar água, às pelas reuniões e; eventualmente as festas; no transitar dos jovens que estudam na cidade ou

⁷¹ As reuniões de “crisma”, ocorrem em função da preparação dos jovens para uns dos sacramentos da Igreja católica, que deve vir depois do “batismo”, e antes da “primeira comunhão”.

daqueles que para lá se dirigem para negociar e obter serviços; se dirigir à escola no povoado ou fora, como os que se deslocam diariamente de ônibus para Cravo.

Mas, sobretudo, essas experiências demonstram as relações e interações promovidas em Santo Antonio e devem, aqui, ser observadas no que informam da sociabilidade, das associações que forjam nesse espaço e das quais as diferentes gerações compartilham e interagem.

4. Edificações e o “bem comum da coletividade”.

Os espaços públicos relacionados como edificações públicas são poucos em Santo Antonio, contam apenas duas escolas e a “Casa de Farinha”, única construção de em alvenaria – exceto uma casa de moradia na Foz do Cravo, as demais são todas em madeira. Esta construção é mais recente, do período de 2004 e 2005, na vigência do *Projeto Mulheres Quilombolas: agro-indústria familiar e sustentabilidade em comunidades da Ilha de Marajó e Concórdia, Estado do Pará*⁷², do qual é importante retomar algumas questões para frisar o que proponho nesse tópico.

Na reunião de apresentação estive na comunidade como parte de uma equipe de cinco pessoas, formada por militantes do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), pesquisadores e estudantes da Associação de Universidades Amazônicas (UNAMAZ) e da Universidade Federal do Pará (UFPA)⁷³. Após a apresentação do projeto e a intervenção dos participantes que levantaram diversas questões, entre as quais referentes à agricultura familiar. Eles se reuniram por grupos que representavam suas comunidades e passaram a discutir entre si o entendimento do projeto para daí propor o que desejavam realizar através dele.

No retorno dos grupos a professora Sabá (Sebastiana Belém da Silva), apresentou como “Resultado do trabalho de grupo” a proposta de Santo Antonio e do “Grupo de

⁷² Como mencionei no capítulo anterior, este projeto de extensão do Convênio CEDENPA/UNAMAZ/SAF/PRONAF em sua proposta para o município de Concórdia, tinha incluídas as comunidades de Santo Antonio e Curuperezinho. Esse projeto do qual participei como instrutora, teve sua primeira reunião em Concórdia, em julho de 2004 e daí por diante uma série de atividades conforme se registra nos três relatórios produzidos a esse respeito.

⁷³ Acompanhei esse projeto durante o período de sua execução como membro da equipe. Naquela época, havia terminado o curso de história na Universidade e passei a ser instrutora de oficinas deste projeto. As viagens às comunidades integrantes do projeto, aconteciam aos finais de semana, de 15 em 15 dias. No decorrer das atividades se exigiu muitas vezes, que regressássemos todos os finais de semana. Os mesmos procedimentos no calendário de atividades – salvo as particularidades – eram feitos para as comunidades de Salvaterra.

Mulheres”: a criação de uma horta comunitária, ao propor isso ela frisava, no entanto, que se encontravam em época de verão, com isso identificava as dificuldades que teriam com as espécies, devido a única fonte de água ser o igarapé.

Além da horta, sugeriram a diversificação de produtos cultivados nas roças; a construção de casas de farinha em três localidades de Santo Antônio e; o manejo de açaí. Essas propostas foram seguidas de um adendo; assim, informaram que as atividades seriam feitas através de trabalhos coletivos e a feitura de mutirão para executá-las.

Ações como estas são consideradas para “o bem da coletividade”, muitas vezes construídas com o próprio esforço físico e resultado do empenho em reivindicações que assinalam as mobilizações e associações locais.

As atividades propostas, também, informavam da leitura que fazem da realidade e das reivindicações e expectativas formuladas nas ações políticas e no cotidiano. Eles apontaram, por exemplo, como dificuldade a comercialização dos produtos, citando o cupuaçu, que uma vez produzido por pessoas da comunidade teve de enfrentar prejuízo e por falta de garantia de venda acabou por estragar.

A “energia” elétrica, o “maquinário”, “o ramal”, a “casa de farinha equipada” a fim de atender os moradores “para produzir com qualidade”, eram algumas de suas perspectivas e exigências as quais expunham naquele momento. Isso, mesmo sabendo que todas elas não seriam coisas à serem resolvidas pelo projeto, os discursos ocorriam/ocorrem sugerindo os debates que travavam em outros momentos e apontados para busca de soluções de melhorias do povoado. Por esse debate, os atores sociais exerciam suas ações no sentido de dar conta de uma realidade que, muitas vezes, é compartilhada pela fala em reuniões, oficinas como as que se seguiram pelo projeto.

Nessas idas e vindas ao povoado de Santo Antonio me defrontava com um leque de ações, reuniões e compromissos em que estavam envolvidos muitos dos moradores do povoado. Foi isso que chamamos de uma “agenda”, maior, por vezes, que a do grupo de extensionistas e pesquisadores e, com a qual tínhamos que nos adequar. Essa agenda que incluía as atividades em que tratavam de interesses políticos, econômicos e sociais, fossem entre eles mesmos e/ou com agentes externos, também foi ampliada, pelas atividades do projeto “Mulheres Quilombolas” em 2004 e 2005 e da UNAMAZ/PNCSA, em 2006.

Apesar do calendário de atividades em que muitos deles participam, alguns mais, outros menos. Para eles a “organização” para o trabalho apresentava/apresenta dificuldades, conforme avaliavam em 2004 e no período da pesquisa deste trabalho; dada

às dificuldades para juntar as pessoas com esse fim. Mas, em seus discursos, entretanto, fica/ficava claro que no entender deles é através desse tipo de ação que podem conseguir alguma coisa, posto que sozinhos a “maioria está trabalhando e não consegue nada”. Com isso, atribuem que “[a] melhor participação” deve coincide com uma “melhor organização”. Assim sendo, participação e organização são palavras recorrentes em seus discursos, como ficou claro em ocasiões em que acompanhei suas atividades e, pude observar nas falas para este estudo.

Das casas de farinha sugerida na primeira reunião do mencionado projeto, foi construída uma no povoado, após a escolha do lugar, feita pelo grupo, ela foi sendo erguida pelas mãos e os laços tecidos nos mutirões, mas, também no pagamento das diárias. Os mestres de obras que vieram de fora do povoado e os ajudantes tirados entre os moradores. Enquanto os demais atuaram voluntariamente. Dentre os conflitos, atribuído à falta de comprometimento de uns e a desconfiança de outros; e acordos e desacordos os moradores teciam suas relações cotidianas e com os agentes externos, durante esse processo.

Na construção da “Casa de Farinha” eles assumiram grandes responsabilidades e se articularam para mutirões em diversas etapas do trabalho; estabeleceram contatos de compra de material, e para pedir apoio da prefeitura e organizar e prestar conta junto a equipe do projeto. Os detalhes dessas informações também foram registrados em cadernos pelos próprios agentes, que inclusive conta às assinaturas dos participantes de cada mutirão.



Figura 27 e 28. Hora do almoço dos trabalhadores da obra da Casa de Farinha. E trabalho de mutirão na Casa de Farinha. Fonte: Arquivo de Patrícia Mendes

A obra ficou conhecida como “Casa de Farinha”, localizada na área denominada de “área do patrimônio” e atende a funcionalidades diversas: fabricação da farinha, celebração

de culto dominical, missa, novenas, reuniões, assembléias, festas, comemorações de aniversários, oficinas, exibição de filmes, entre outras. Ela se inscreve como um espaço de uso comum e da sociabilidade onde se estabelecem relações de trabalho e relações político-sociais. E que revela as concepções locais e suas referências para o lugar e obedece a uma dinâmica própria, construída nos laços ali ajustados e compartilhados.

Além da “Casa de Farinha”, em Santo Antonio existem duas escolas, ambas em madeira. Elas atendem alunos do pré-escolar a quarta série do primeiro grau. Uma fica na Foz do Cravo e outra na “área do patrimônio” do povoado. Para os moradores mais antigos de Santo Antonio, o único meio de acesso a educação para aprender a ler e escrever era por auxílio de pessoas que se disponibilizavam a atender a vizinhança ensinando-os. Mais tarde, surgiu o Mobral, programa de alfabetização de adultos do governo federal. E as escolas de ensino 1ª a 4ª série começaram a surgir em determinadas localidades como na Vila de Santana, São Raimundo e Igarapé Dona.

Mas, até então, a maioria dos alunos do povoado tinham de enfrentar longas distâncias para freqüentar a escola. Para eles o dia de aula começava cedo, a tempo de percorrer um trajeto de quatro, cinco quilômetros ou mais a pés ou de canoa, para estudar.

As dificuldades enfrentadas com esses deslocamentos fizeram com que os moradores procurassem soluções para o estudo dos filhos. De tal modo, por volta da metade da década de 1980 um grupo de pais passou a organizar demandas frentes a prefeitura municipal de Bujaru e pediam uma escola para Santo Antonio a qual foi estabelecida na casa de Seu Tibúrcio e Dona Celina e depois em prédio próprio.

Essa ação em que se conquista a escola é entendida, por parte interlocutores, também como resultado do processo de constituição e de atuação da comunidade, que entre seus vislumbres busca “o bem comum” e assim, institui o sentido de ser comunidade. Porque no dizer de Seu Tibúrcio.

O que eu entendo de comunidade (...) é todo mundo trabalhar pelo bem de todos, em conjunto pra todo mundo, vê o bem estar daquele todo, daquele povo que compõe aquela comunidade. É isso que eu entendo por comunidade, só que ela é ainda estar engatinhando aqui, a gente não consegue, quando um tá de acordo dois três não tá, ela não anda mais por isso, né. Acho que a comunidade é um bem coletivo de todos né, para que todos tenham o mesmo direito, o mesmo espaço, não adianta um tá bem na comunidade e outro tá em má situação, isso é meio ruim. A gente luta pra que todo seja numa igualdade só, mas ainda não tá bem, andando direito né. É isso que eu entendo (Seu Tibúrcio, 2007).

Seu Tibúrcio, afirma: “realmente é considerado uma comunidade onde eu moro, onde a gente tá lutando pra isso” e expõe que em termos de organização “sempre tem o tropeço e o fracasso”, mas, apesar disso é uma comunidade “porque aquele povo todo queria trabalhar o bem da coletividade né, assim, que eu acredito que seja; que seja uma coletividade”. Para ele organização enquanto comunidade se iniciou “[a]través dos Grupos de Ebvangelização”. E, daí em diante surgiram os projetos.

Criaram uma escola aqui primeiramente, foi o primeiro projeto (...). Conseguiram a escola pra cá, que os meninos iam estudar longe, né. Aí foi conseguido, depois dessa escola aí, o Grupo começou aumentar: o Santa Maria. Do Santa Maria já surgiu mais outros Grupos, todos nascidos daqui, criaram o Cristo Ressuscitado. Depois eles fizeram um projeto pra criar o Centro Comunitário aí né, que está engatinhando ainda, né.

Aí veio surgir na comunidade a Casa de fazer farinha, a horta, que veio dar um incentivo aí na comunidade. E o Centro Comunitário⁷⁴ ainda ficou atrás, era o primeiro projeto e até agora ainda não foi realizado (Seu Tibúrcio, 2007).

E, uma vez conseguido ensino de 1ª a 4ª série; por anos ao concluírem a última série ofertada nas escolas do povoado, aqueles que desejavam continuar os estudos, deveriam se dirigir às cidades e teriam de viver afastado de sua família e arcar com as despesas daí decorrente. E, só nos últimos anos, que na escola da comunidade de Cravo se adotou o “sistema modular” de ensino e recebe alunos da educação fundamental e do nível médio dos povoados vizinhos.

Figura 29. Quadro da escolaridade da população de Santo Antonio

Escolaridade	Número de pessoas
Albetização/pré-escolar	10
1ª a 4ª	93
5ª a 8ª	36
1º ao 3º ano	17
1ª a 4ª etapa	4
Mobral	1
Alfabetizado	2
Analfabeto	6
Total	169

Fonte: Trabalho de Campo, 2007

⁷⁴ “É o local pra realizar os culto” dominical.

O grau de escolaridade, aos poucos tem se elevado e pode ser conferido no gráfico a acima. Além disso, o que foi resultado de demandas permiti ampliar as possibilidades de interação entre os povoados. Pois é assim que todos os dias da semana, um ônibus recorre nos povoados vizinhos e em Santo Antonio os alunos, em dois períodos, (tarde e noite). A ida a escola também impõe uma outra rotina para estes moradores que implica uma forma de sociabilidade diária com moradores de outros povoados, as brincadeiras, as afinidades e conflitos entre os grupos, mas também eventos e lazer promovido pela escola.

5. Cotidiano e trabalho: identificações e diferenciações de gênero

Desde o acompanhamento e a própria atuação em projetos até as últimas viagens para o trabalho de campo, é possível notar transformações físicas e de organização acontecendo no povoado. A cada viagem feita a Santo Antonio algo de diferente surgia. O ramal que se alongava, tomava novo rumo, tecia novas entradas em substituição a antigos caminhos; a linha da energia elétrica que ia avançando e abrindo fendas na vegetação.

Um percurso pelo interior de Santo Antonio, imediatamente faz constata nuances no aspecto social visualizada no aspecto das casas e nos recursos e itens materiais, contudo, sabe-se que muitas vezes esses não são os únicos parâmetros para avaliar a posição social do individuo ou grupo doméstico dentro do povoado, mas, também o *status* que pode também ser proveniente das relações que estabelece ou de um cargo que assumiu/assume. Além disso, como assinala Acevedo (2006) “[n]o interior da rede de parentesco são estabelecidas sanções e, ao mesmo tempo, a dependência de parentes uns com o outro, de vínculos mais estreitos, que podem ser concretizados no local de construção das moradias”, (ACEVEDO, 2006, p.72)⁷⁵ e, igualmente nas relações de trabalho e trocas. Apesar de que, para Henri Mendras (1978) “[n]as sociedades camponesas igualitárias, das quais se bane toda a hierarquia formal, há um grande cuidado em disfarçar todas as desigualdades que possam aparecer” (MENDRAS, 1978).

Notadamente o espaço e o cotidiano de Santo Antonio passa por mudanças sentida na introdução de um novo padrão nos costumes e na incorporação de objetos mobiliários e transformações no formato das casas.

⁷⁵ Relatório de Deus Ajude

Eletrodomésticos, eletrônicos e móveis têm uma inserção recente e mais acelerada num contexto mais atual no povoado. Até certo tempo pouquíssimas casas possuíam televisão (em preto e branco) e alimentada por energia de baterias. Em raras exceções, uma geladeira, ligada por algumas horas do dia ou da noite, através de energia de motor ou gás. Sofás, ventilador, aparelhos de som, geladeiras e televisão colorida, são peças que se tornam cada dia mais comum nas residências.

A televisão é um “ingrediente” que se impõe de modo mais visível na alteração dos hábitos locais. Em algumas das entrevistas que fiz soam na gravação a música e as falas dos personagens das novelas noturnas. Nelas tive que estabelecer minha presença de modo a disputar a atenção dos interlocutores entre a televisão e minhas perguntas. O que, talvez, não tenha atrapalhado serviu para mostrar um aspecto da vivência do cotidiano e, novos hábitos introduzidos na rotina das pessoas: o dormir mais tarde, a conversa a respeito das cenas anteriores ou posteriores da novela, e o jantar em frente a televisão. Por outro lado, ela pode contribuir na associação de pessoas quando se propõe a assistir filmes e juntos e discuti-lo, o que já realizaram mesmo sem a presença de agentes externos.

Na casa de Telma, apliquei o formulário na hora em que se encontrava em casa após o almoço e fazia um intervalo para regressar a roça, quando assistia a novela. E, nos demais momentos a televisão faz parte da distração das crianças que ficam em casa. Já a Sabá observou que para alguns a televisão influi na prática agrícola, uma vez que há pessoas que deixam de ir com frequência na parte da tarde para a roça porque se detêm em ver a novela; embora de maneira sutil, essa diferença é percebida pelos interlocutores.

Em Santo Antonio, as mudanças são experimentadas, nas situações mencionadas, onde algumas são criticadas, mas, sobretudo elas são vislumbradas nas expectativas que os agentes sociais formulam a partir de avaliações que fazem sobre as condições de vida e trabalho no meio rural. E, das reivindicações por: apoio técnico, mecânico e infraestrutura. E nesse sentido é bom lembrar o que Mendras, afirma de que.

As sociedades camponesas que dão lugar, em seu funcionamento costumeiro, à incerteza e a á avaliação das situações são as mais preparadas para acolher a inovação, tanto a técnica como a social, já que podem adaptar mais facilmente os comportamentos, sem que isso modifique as estruturas e as instituições (MENDRAS, 1978, p. 204).

Para o autor o “fato das sociedades camponesas serem tradicionais e de viverem sob a égide do costume e da rotina não as impede” “de receber e de adaptar as inovações que pouco a pouco induzem a mudanças” (MENDRAS, 1978, p. 201). Posto que

até mesmo as mais ‘primitivas’ sociedades mudam por sua própria iniciativa e não estão imobilizadas em um presente eterno. E isso é ainda mais válido para as sociedades camponesas que, por definição, estão sob a influência de uma sociedade envolvente (MENDRAS, 1978, p. 203).

Feito estas considerações retomo situações de minha estada em campo para notar como as pessoas podem ser encontradas no dia-dia. Assim, quando realizei as perguntas do formulário a Sabá e a Deco (André), seu esposo, esta ocorreu por volta das duas horas da tarde, eles acabavam de fazer farinha, acompanhados de alguns dos filhos.

Em meu retorno ao povoado, em outro período, realizei uma entrevista com Sabá em sua casa, após o término do culto dominical celebrado por ocasião do “dia dos pais” na casa onde se encontram as pessoas mais idosas do povoado. Naquele momento fiz algumas perguntas em torno da fundação da comunidade e sobre “movimentos” e “associações”.

Na verdade, o motivo inicial de minha ida até sua casa, era de emprestar um folder e uma fotografia como material de análise. Ao procurar esse material ela entendeu que eu desejava outros documentos, então recorreu a suas anotações, material que ela mencionara, anteriormente, ter em seu poder, atas de reuniões e outros. Desse equívoco surpreendentemente, ela abriu seu “arquivo morto” como denominou, de onde retirava o material que me apresentava. Tratava-se de textos, registros em cadernos, papéis avulsos, diário de reuniões.

Quando iniciou a procura dos papéis Sabá tinha dúvida de qual exatamente lhe solicitava naquela hora, mas desfeito o equívoco, no entanto, ela passou a trazer outros papéis, os quais me interessaram muito e deles passei a questioná-la. O que foi fundamental para entender o movimento em torno da fundação da comunidade junto a Igreja católica, como já mencionei, e da fundação da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC, conforme discutirei no quarto capítulo.

Observado esse e outros momentos pode-se inferir que algumas mulheres de Santo Antonio marcam sua atuação em diversos momentos da história local. Assim, elas têm seus “arquivos mortos” e seus baús de memórias que acionados nos contam de suas próprias

performances em riqueza de detalhes. E que neste momento da escrita permite interpretar a ação das mulheres, as diferenciações de gênero, as atribuições relativas ao trabalho no dia-dia de homens e mulheres de Santo Antonio.

Das pessoas entrevistadas 24 foram mulheres e 14 homens que na maioria das vezes, estavam acompanhados das esposas ou mães que responderam ou mesmo ajudaram a responder as questões. O trajeto pelas residências de Santo Antonio, a fim de realizar entrevistas e aplicar os formulários, permitiu verificar com maior frequência, a presenças das mulheres em casa, enquanto os homens estavam ausentes por se encontrarem já para as roças ou em alguma outra atividade.

Entretanto, essa relativa presença não quer dizer que as mulheres não realizem o trabalho na roça. Pelo contrario, como pude observar, elas em geral acumulam as tarefas domésticas, agrícolas e a atenção aos filhos pequenos (MOTTA-MAUÉS, 1993; CARDOSO, 2000). Além disso, algumas são estudantes. Houve casas em que as mulheres, por volta das nove e dez da manhã se preparavam para tomar o caminho da roça, pois antes tratavam dos afazeres domésticos: do preparo da alimentação, cuidado com as crianças (WOLFF, 1999; ALMEIDA, 2002).

Além das primeiras atenções dispensadas as crianças e a primeira alimentação, antes de sair para o roçado elas cuidam para que a comida esteja adiantado quando regressem para o almoço. Enquanto que outras etapas se procedem no intervalo entre almoçar e atender os filhos e ao final da tarde. O trato das roupas tanto pode ocorrer nesses espaços de tempo dispensados aos demais afazeres domésticos, mas, principalmente, aos sábados, quando podem ser encontradas nos igarapés próximos das casas.

Para Cristina Wolff (1999) “[a] categoria ‘trabalho doméstico’⁷⁶ tem escondido, ao longo da história, muitas formas diferentes de trabalho” e que este.

Basicamente, designa um tipo de atividade necessária para a vida, para a reprodução humana em seu sentido amplo; atividade que não é voltada para o mercado. (WOLFF, 1999, p. 79)

Entretanto, Wolff assinala que o “‘trabalho doméstico’ acaba por ser responsável por grande parte da subsistência familiar. De acordo com a autora é “somente no contexto

⁷⁶ A autora diz que esse trabalho “Trata-se dos cuidados com a casa; a produção e manutenção de roupas para o uso da família; o preparo da comida; o cuidado de crianças, idosos e doentes; muitas vezes inclui ainda o cultivo de hortaliças e outros alimentos; a coleta de frutos; a criação de animais, sua alimentação, ordenha e outros cuidados; o artesanato de bens necessário como esteiras, cestos, cerâmica, sabão, banha, óleos diversos, velas, etc” (WOLFF, 1999, p. 79).

das estratégias familiares” que essas “atividades exercidas pelas mulheres” ganham sentido e podem “ser vista como ‘produtivas’” (WOLFF, 1999, p. 79).

Em Santo Antonio, sem dúvida há situações em que o trabalho doméstico é fonte de renda para a família. O que se configura em lavar roupa, preparar algum alimento para venda, despolpa frutas para venda e costurar, pode constar entre essas atividades. Além disso, existe casos em que – por separação ou falecimento do marido – as mulheres assumem a chefia da casa e se encarregam das tarefas domésticas e agrícolas sozinhas ou com a ajuda dos filhos. De um modo geral, o domínio dos serviços domésticos recai sobre as mulheres, embora alguns discursos soem em favor da divisão desses afazeres entre homens e mulheres, ainda são as mulheres que exercem com maior propriedade esse campo.

A visão a esse respeito emite a heterogeneidade de opiniões e atitudes. Porém, na aplicação dos formulários onde se especificou as tarefas domésticas e quais se atribuíam às mães, pais, filhas filhos, se confirmou a divisão do trabalho entre os integrantes da unidade familiar e que elas são conferidas predominantemente ao sexo feminino. Mulheres: mães, filhas surgem primeiramente quando se trata das atividades domésticas, pois foram elas as primeiras mencionadas, ainda que, em alguns casos se compartilhe certas tarefas.

Um homem, em particular, quando questionei sobre a divisão das tarefas domésticas, ele replicou: “isso é serviço da mulher aí”. E prosseguiu a mencionar sobre um vizinho, que uma vez que o fizessem essas perguntas passaria vergonha, pois “na casa dele tudo isso é ele que faz”, se referindo ao preparo da comida, lavar, roupa, louças, cuidado com as crianças, entre outras. Acrescentou por classificar que o vizinho “acostumou a mulher mal”. Na sua acepção, as tarefas que eram de competência da mulher estavam sendo feitas pelo marido.

Já por ocasião de visita a casa de Oleia, fui chamada atenção de que seu companheiro, Antonio Georgio, amassava açai⁷⁷, entretanto, fazia-o de forma reservada, e para a curiosidade de um vizinho que me advertiu do fato. Pois sua mulher se encontrava enferma, e ele se prontificou a fazer a tarefa. Entretanto, ele afirma realizar qualquer tarefa dizendo fazer de “tudo menos matar e roubar”, pois “isso sim é vergonhoso”. Entretanto, não era de forma natural que era visto naquele serviço, por seu vizinho que o via, com

⁷⁷ Amassar o açai é o ato de extrair o suco do fruto da palmeira de nome científico *eutepea oleracia*, de forma manual, amassando-o e peneirando em seguida, para obter o suco.

estranhamento exercer aquela tarefa, culturalmente entendida como responsabilidade feminina.



Figura 30. Antonio Georgio, amassando açaí, durante o trabalho de campo.

Mas, homens e mulheres atuam em espaços produtivos e “encontram-se dividindo uma variedade de atribuições; contudo, a mulher assume, muitas vezes, uma sobrecarga de funções, sem a correspondente visibilidade ou reconhecimento social de sua importância no campo da produção”. As atividades do âmbito “doméstico e extradoméstico” se somam no dia-a-dia (ALMEIDA, 2002, p. 85), e muitas vezes elas contam com a solidariedade entre vizinhas como o cuidado com as crianças, a lavagem da roupa e outras, principalmente no caso de problemas de saúde.

Maria das Dores trabalha, sobretudo, nos serviços de roça. Para complementar os recursos, para sustento da casa, faz empreitas de capina de roças de pessoas da comunidade. Ela compartilha essa e outras tarefas da roça com o marido. Os filhos ajudam nas diversas ocupações e quando vão se tornando adolescentes contribuem no trabalho da roça. Sua filha Márcia, por exemplo, estuda, portanto, é principalmente nas férias que contribui nas atividades agrícolas.

Conforme diz essa interlocutora, as tarefas da casa ela própria divide entre as filhas para que todas participem igualmente. Nesse caso: lavar louça, limpar a casa preparo da comida, lavar roupa e encher água, é tarefa das filhas, com a participação do esposo para algumas tarefas e seguida a sua atuação, já que se ocupa mais com as tarefas agrícolas e;

que diz respeito, entre outras coisas: roçar, queimar, “encoivarar”⁷⁸, plantar; além da “capinação”, produção de farinha e fabricação do carvão. Maria, afirma não participar apenas da “roçada”⁷⁹ que é o esposo quem realiza, contudo, estar presente em todas as outras atividades.

De um modo geral, é comum que as atividades agrícolas sejam exercidas por homens e mulheres; algumas delas a exercem de forma equilibrada, enquanto outras com predomínio de um deles. Enquanto que as atividades domésticas têm o predomínio das mulheres, mães de família que em muitos casos podem contar mais efetivamente com a ajuda das filhas quando vão se tornando adolescentes.

Motta-Maués (1993) trata sobre o treinamento infantil e as diferenças com base no sexo. Nesse sentido mostra como meninos e meninas a partir de uma certa idade assume as tarefas determinadas pelos pais:

O treinamento da menina visa, acima de tudo, prepará-la bem para seu futuro papel de esposa, mãe e dona-de-casa, mas, ao mesmo tempo, essa preparação, uma vez que possui um caráter eminentemente prático, assume um outro objetivo que é bastante importante dentro de cada um grupo doméstico, já que as meninas, ao se prepararem para suas funções, substituem em parte as mães nas tarefas domésticas, liberando-as, de certa forma, para que se dediquem mais aos serviços das roças (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 62).

Apesar das meninas em Santo Antonio, já não serem preparadas, sobretudo, para o casamento, mas, também guardarem expectativas de outros cargos e carreiras profissionais, em função, por exemplo, da relativa possibilidade e alargamento da escolaridade. Essa divisão dos papéis é bem presente para vivência no povoado.

Já no que refere à pesca e a caça elas servem de complemento ao sustento da família. No entanto, ambas são reclamadas por sua escassez. A caça sendo pouco praticada e a pesca tem sido dispensada alguma dedicação como se notou no período em campo. As duas atividades são consideradas tarefas do domínio masculino, entretanto, há mulheres que se dedicam a pesca de anzol.

Entretanto, os homens sozinhos ou com um companheiro o fazem utilizando diferentes técnicas. Embora, no passado, tanto as técnicas como a própria prática da pesca

⁷⁸ Encoivarar na linguagem local significa a retirar os restos de árvores que restou da queima do lugar da roça e que poderão atrapalhar o cultivo. Junta-los em forma de fogueiras e queimá-los novamente.

⁷⁹ A “roçada” como atribuíram os interlocutores significa o ato de limpar o mato do lugar onde se efetivará a atividade agrícola ou com outra finalidade.

fossem mais ampliadas. De tal maneira, que é recordada a pesca que realizavam, antigamente, no lago que envolvia várias famílias num grande grupo de homens e mulheres. E, mostra um faceta da sociabilidade local e associação para o trabalho na pesca.

A literatura sobre mulher e gênero é motivadora no sentido de refletir que na sociedade contemporânea, o papel da mulher é marcado por múltiplas atuações. Uma maneira de atuar que as mostra enquanto sujeitos sociais revelando as formas de ser e viver no meio rural (ALMEIDA, M, 2002; MANESCHY e ALMEIDA, M, 2002; SIMONIAN, 2001).

Envolvidas em ações chaves na vida do grupo familiar ela é muitas vezes chefe da casa e/ou divide os atributos do sustento da casa lado a lado com o marido. Inclusive muitas delas não estão alheias as situações políticas que se forjam nestes espaços. Um exemplo disso se verifica na comunidade de Santo Antonio. Os atos que antecederam sua fundação como mencionei anteriormente, foram registrados por uma mulher. E fazendo parte das mobilizações, ela por sua vez registrava as ações de outras mulheres que como integrantes do Movimento das Mulheres se posicionaram, em reuniões internas e se dirigiram ao padre da Paróquia de Bujaru defendendo as razões porque sonhavam instituir uma “comunidade” em suas localidades.

Um olhar sobre essas formas de organização que mobilizam homens e mulheres de Santo Antonio constitui expressões de suas associações. Ao mesmo tempo, elas notabilizam a participação das mulheres. O que encontra apoio na literatura histórico-antropológica que tem lançado luz na questão da atuação das mulheres e de como muitas vezes ela é invisibilizada social e culturalmente enquanto agente social (MOTTA-MAUÉS, 1993; SIMONIAN, 2001; MANESCHY e ALMEIDA, 2002; PINTO, 2004). No estudo de Maneschky e Almeida (2002) é tratado sobre a participação das mulheres em movimentos sociais e no cotidiano. Essas autoras ressaltam que as mulheres encontram em suas próprias atuações espaços de resistência. E concluem suas afirmações nas reflexões do conceito de *habitus* em Pierre Bourdieu sobre o qual apontam.

Tais reflexões colocam em relevo o fato de que não há práticas ou espaços de resistência privilegiados para conformar a ação política. As experiências sócias incidem na constituição dos sujeitos mobilizados, que adquirem ou constroem uma *noção de direitos*, noção esta que não pode ser estranha aos esquemas de percepção e ação produzidos pelos *habitus*. No caso das mulheres em situação de subordinação, suas experiências de vida engendram determinadas práticas cotidianas que podem conter, também, formas de resistência, ou fornecer a base

para essa resistência. Por isso é preciso considerar as relações de gênero como dimensão importante, posto que o repensar da situação da mulher nessas relações, pelas próprias mulheres, é um momento importante, decisivo mesmo, no processo de sua emergência como sujeitos. (MANESCHY; ALMEIDA, 2002, p. 56).

Um outro ponto merecedor de reflexão é o fato de que as comunidades rurais frente às mobilizações pela titulação das terras quilombolas têm feito emergir políticas e ações que fluem e confluem, desses e para grupos. No caso das políticas direcionadas às “comunidades quilombolas”, elas provocam envolvimento político e interações dentro e fora do grupo. Tal como se experimentou na execução do mencionado projeto “Mulheres Quilombolas...”. É em face desses contextos e situações no âmbito da sociedade e em particular aqui, na experiência da comunidade de Santo Antonio, que se pode observar que as mulheres desempenham papel importante não só no domínio familiar, mas também mostram a relevância das discussões políticas.

E se tratando das diferentes esferas, mas, não dicotomizadas, que gênero é lido aqui, de acordo com as palavras de Joan Scott (1989) como um campo de articulação do poder e “igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos” e “uma maneira de indicar as ‘construções sociais’ – a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e as mulheres” (SCOTT, 1989, p. 4) no cotidiano e no espaço político. Assim de acordo com esta autora os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização de toda a vida social, influenciando as concepções, as construções, a legitimação e a distribuição do próprio poder.

Contudo, analiso este aspecto em sua heterogeneidade, em discursos e, atuações práticas de homens e mulheres. Aí se inscrevem diversas faces de suas ações políticas e sociais. Deste modo suas atividades, organizações e movimentos como expressão de um agir político se manifestam e às vezes a passos e descompassos com a vida cotidiana.

E no tange ao cotidiano tomado aqui, em parte pode ser orientado pela definição de Maria do Carmo Brant de Carvalho (2007), de que a vida cotidiana é aquela “de todos os dias e de todos os homens, é percebida e apresentada diversamente nas suas múltiplas cores e faces”. Esse cotidiano implica “a vida dos gestos”, “e ritmos de todos os dias”, “relações e atividades rotineiras de todos” e, entre outras é “um modo de existência social fictício/real, abstrato/concreto, heterogêneo/homogêneo, fragmentário/hierárquico”, um “micro mundo social” e “um espaço de resistência e possibilidade transformadora” (CARVALHO, 2007, p. 14).

A autora reitera que a vida cotidiana:

é levantar nas horas certas, dar conta das atividades caseiras, ir para o trabalho, para a escola, para a igreja, cuidar das crianças, fazer o café da manhã, fumar o cigarro, almoçar, jantar, tomar a cerveja, a pinga ou o vinho, ver televisão, praticar o esporte de sempre, ler o jornal, sair para um papo de sempre (CARVALHO, 2007, p. 23).

No entanto, Carvalho diz que “[n]essas atividades, é mais o gesto mecânico e automatizado que as dirige que a consciência” (CARVALHO, 2007, p. 23). E nesse sentido me permito dizer que esse cotidiano percebido em Santo Antonio, assume caráter importante ao se revelar em ações lógico-rationais para o grupo que as transmite e retransmite no conhecimento de técnicas e ações, pensadas e objetivadas conforme as expectativas dos agentes sociais, e de acordo com o que sugerem Ellen e Klass Woortmann (1997) quando se referem do trabalho⁸⁰. Nesse cotidiano de Santo Antonio está implícito o agir político. É onde as articulações e reuniões são arquitetadas e, as falas com distintos interesses são proferidas. É o espaço dos conflitos descritos e dos enfrentamentos antecédidos. Ou onde eles vão repercutir. Esse quadro forma um pano de fundo para entender como ocorrem as formas associativas. Mas, é igualmente percebido a influência mútua – entre cotidiano e político.

6. Associações para o trabalho: “o coletivo” nas/entre as unidades familiares

Neste tópico quero tratar a respeito dos tipos de trabalho e por esse viés indicar de que maneira ocorrem os trabalhos “coletivos” nas e entre as unidades familiares. Trato, especialmente, como no cotidiano e seus interstícios, podemos focalizar as singularidades e os diferentes modos que marcam os relacionamentos, a sociabilidade motivada pelo trabalho e se inscrevem entre as formas associativas no povoado.

⁸⁰ Para esses autores “[o] processo de trabalho é uma forma de atuação inteligente, resultado de projeto criado a partir de um modelo pensado em termos de uma concepção global, que inclui todos os passos de sua atuação. Assim, a relação entre o homem e a natureza na produção agrícola tem existência ideal, construída já antes na mente de quem o executa, permitindo a antecipação do resultado esperado”. Desse modo tratando de forças produtivas, afirma que “[o]s meios intelectuais podem ser entendidos como os modelos de saber pelos quais e com os quais o homem age sobre a natureza. Os meios materiais só existem socialmente a partir dos meios intelectuais, e é por intermédio destes que a natureza se torna socializada” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, p. 9, 10, 11).

Em Santo Antonio, acima de tudo, os grupos domésticos são cultivadores de roça e significativamente produtores de farinha, por isso, muitas das atividades que desenvolvem estão direta ou indiretamente relacionadas com estas tarefas.

O trabalho na roça é realizado diariamente, “de segunda a sexta-feira”, exceto “quando morre algum parente”, afirmou Francineide. No entanto, quando estão muitos “aperreados”, utilizam os sábados e domingos, e nesse caso, principalmente para produzir a farinha.

Há pessoas que preservam o interdito de não se dirigir a sua roça quando morre uma pessoa de sua parentela, para esse são estabelecidos dias em que estão “guardando” pela morte do parente, em geral sete dias. Mas creio que esses hábitos se tornam menos praticados, embora sejam ainda relevantes, pois do contrário não seria indagado por vizinhos. O que aconteceu durante minha estadia em campo, quando faleceu uma mulher de outro povoado, porém, com laços de parentesco em Santo Antonio. Uma interlocutora perguntava se a vizinha estava “guardando pela morte da tia”⁸¹. Em geral não se comenta as razões para a não inserção na roça nesse período, enquanto para alguns dos mais antigos sob pena de estragar seu cultivo.

O trabalho na roça também segue um calendário, anual, orientado pelas épocas de abertura das roças com a “roçada” e a “derrubação”. Seguida da queima e do serviço de “encoivarar”, para então se iniciar o plantio, geralmente em janeiro, mês que inclusive chega a adjetivar a atividade pela denominação de “roça de janeiro”⁸². Essa é a roça mais importante do ano. Nela se apresenta a maior diversidade de cultivo: milho (*Zea mays*), arroz (*Oryza Sativa*), verduras (jerimum, maxixe, cariru, jambú), e mandioca (*Manihot utilissima* Pohl. (*Manihot esculenta* ranz)).

A “roça de janeiro” ou “de verão” exige uma rotina alternada e sucessiva entre as referidas fases do trabalho. Esse trabalho diário é relatado por pessoas como Mário, ele trabalha todos os dias, menos sábado e domingo. Primeiro realiza todo o plantio “até acaba”, em seguida, vai capinar todos os dias. Em geral, em Santo Antonio a maioria das pessoas tem dedicação a roça indo para elas de segunda a sexta-feira, exceto algumas situações, em que os sábados e domingos são solicitados.

Por ocasião da entrevista com Mário, se encontrava na roça, para onde me dirigir, orientado por seu filho de 17 anos de idade, que se achava roçando o entorno da casa.

⁸¹ Interlocutor, em conversa informal em julho de 2007.

⁸² Sobre as etapas dos trabalhos na roça, pode-se dizer que encontra similaridades com a interessante descrição que fazem as autoras MOTTA-MAUÉS (1993) e PINTO (2004).

Seguindo os passos do rapaz, atravessamos a plantação próxima da casa e entramos num pequeno trecho de capoeira fina. Logo adentramos a roça, e por entre o “manival” – arvores de mandioca – chegamos até ele.

Era segunda feira, do mês de julho, ele capinava no meio do cultivo de mandioca, com cerca de dois metros de altura. Ele explicou estar preparando aquele lado com a segunda capinação para que pudesse coletar mais tarde, enquanto a parte da roça prestes a sacar a mandioca, já não ia capinar.

A seleção da parte da roça que vai usar primeiro, também é feita de acordo com o tipo de mandioca que cultiva. No momento da entrevista Mário classificou dois tipos de mandioca presentes em sua roça, caracterizando o ciclo de cada uma delas, as nomeou conforme o conhecem localmente. Desse modo, a que se encontrava na parte da frente da roça é denominada “EMATER”⁸³: mandioca branca e que amadurece com maior rapidez. A de trás é “*manduquinha* que chamam”: de cor amarelada e leva mais tempo para ficar madura. E, nesse aspecto, mais que provável que as estratégias de plantio obedecem a técnicas de domínio desses cultivadores que reconhecem o ciclo das espécies e as cultivam de acordo com esse calendário para suprir suas necessidades. (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997).

Em Santo Antonio, o tamanho das roças com o passar do tempo tem ficado menor. Porém, os relatos e observações permitem dizer, que, embora, essa mudança nos tamanhos das roças não desfaz a dedicação predominante enquanto produtores de mandioca, destinado principalmente a produção de farinha d’água destinada ao consumo interno e a venda.

As roças de três tarefas, normalmente são as mais freqüentes; seguida das de duas tarefas e, as maiores com sete e oito tarefas, sendo mencionadas, entretanto, apenas uma de cada. Elizete Loubé, diz que em geral, em sua casa fazem de três a quatro tarefas de roças. A deste ano fica localizada para o “lado direito do ramal do São Raimundo”; lá cultiva macaxeira, cariru, maxixe. E com alguma variação é o mesmo que se estende a outros cultivadores do povoado.

Na lavoura da roça está o milho, utilizado quando verde para o mingau e pamonha e, maduro sua utilidade se resume à alimentação dos animais. Para os moradores o valor ofertado pela venda não se mostra interessante, assim, poucos se dedicam ao plantio e

⁸³ Espécie de mandioca (*Manihot utilissima* Pohl. (*Manihot esculenta* ranz)), ofertada pela EMATER, daí ser conhecida por este nome entre os agentes sociais locais.

menos ainda com a finalidade de venda. O arroz utilizado para consumo é em pouca quantidade, uma vez que o beneficiamento para retirada da casca é feito de forma manual, muito comum entre os antigos. Já os mais velhos, resguardam a lembrança da produção em larga escala, escoada nas embarcações que desciam o rio Bujaru em direção as cidades.

Por assim dizer, Santo Antonio possui um sistema de agricultura familiar com a predominância do cultivo de mandioca e, atualmente com pouca dedicação para arroz e o milho que juntamente com as verduras, são destinados ao consumo doméstico. Para essas atividades os moradores recorrem ao princípio de corte e queima num sistema de posio da área utilizada para com um tempo retomá-la.

A produção de farinha é atividade que por seus desdobramentos de afazeres, reúne geralmente boa parte da família em um único lugar para a mesma tarefa – fazer a farinha. Às vezes, vizinhos e parentes são acionados, por troca de dia, por doação ou no pagamento de diárias – de algum tempo para cá.

No foto a seguir, por exemplo, foi registrado essa atividade no grupo doméstico de Balbina e Francisco – mulher e marido. Ela tinha por volta de seis meses após parto cesariano e sua mãe estava os ajudando, principalmente para carregar a mandioca do igarapé para o “retiro”⁸⁴ – onde estava o casal com todos os filhos – já que Balbina não podia carregar peso.



Figura 31. “Retiro” na localidade de São Raimundo, onde trabalhava Balbina, Francisco e os filhos. Em outro momento observei pessoas de uma outra unidade familiar que trabalhavam nesse mesmo lugar.

⁸⁴ “Retiro” é o termo local, comumente é aplicado para a casa onde se prepara a farinha.

A relação de trabalho no espaço do “retiro” ou “casa de farinha”, traduz de forma muito particular as relações de parentesco e auxílio entre parentes e vizinhos. No mesmo “retiro” onde se encontrava a família de Balbina, em outro momento observei pessoas de um outro grupo doméstico, mas da mesma parentela que trabalhavam na farinha. Em uma das ocasiões um casal de irmãos, a mulher cuidava do preparo da massa e o irmão torrava a farinha. Normalmente “mexer” a farinha ou torrar no forno se caracteriza como atividade dos homens. No entanto, há mulheres que também a torram.

Algumas pessoas no povoado são fabricantes de utensílios para serviços agrícolas como “cassuá”, “cangalha”⁸⁵, “peneira”, “paneiro” e “aturá”.

Atividades artesanais como estas são assinaladas entre as práticas tradicionais pelo grupo e reclamadas por sua descontinuidade. Feitas por homens e mulheres, com é caso de “peneira”, “paneiro” e “aturá”, em regra, apenas algumas pessoas com meia idade e mais velhas atuam nelas, hoje, motivo porque é colocada em pauta de discussões sobre a continuidade como prática cultural expressa pelo conhecimento de técnicas da manufatura voltada a artefatos empregados no trabalho agrícola.



Figura 32. Nicolau fabrica uma peneira de coar massa. No mês de maio quando realizava o trabalho de campo, encontrei-o em um sábado tecendo a peneira. Ele revelou que faz para a utilização da própria família e para venda.

⁸⁵ O cassuá é um cesto tecido em cipó. E a cangalha objeto feito de madeira que serve para selar o cavalo e fixar o cassuá onde se põe a mandioca para transportá-la da roça para o “poço”. A peneira é tecida em tala de guarumã, (*Ischinasiphon obliquus*(Rud.) em formato quadrado e atrelada a pequenas varas para apoiá-la a caixa. O aturá é um cesto tecido em cipó a qual se põe alça e “pernas” de feitas em vara. E o paneiro um cesto de feito de tala ou cipó.

Essa produção de artefatos como subsídio à produção agrícola e extrativa demonstra uma certa autonomia dos trabalhadores em relação às técnicas exógenas, que se manteve por muito tempo e resiste ainda na atualidade.

Estes produtos são feitos como objeto de trocas entre parentes e vizinhos. O Seu Tibúrcio é um fabricante de utensílios, principalmente a peneira utilizada para coar a massa durante a produção de farinha e para o açaí, neste caso, muito utilizada até a chegada de máquinas de beneficiamento que diminuem seu uso. Muitas vezes, não é só valor monetário que estrutura as trocas, as vezes a retribuição podia/pode ser acordada pela retribuição com uma galinha, farinha, entre outras, ou mesmo servi de presente.

No que se remete às atividades com a exploração dos recursos da fauna e da flora se reportam ao grande desgastes sofrido e como já foi referido no caso da caça e da pesca.

Porém, nos últimos anos sobressaem algumas atividades e mesmo outras fontes de renda, além do agro-extrativismo, da caça e da pesca. Entre as atividades diz respeito a prestadores de serviços em escolas locais (professoras, serventes); benefícios previdenciários para o trabalhador rural (aposentadoria por idade); benefícios por programas assistenciais governamentais (bolsa família) e; pensões por falecimento do cônjuge. Esses recursos muitas vezes se destinam a prover o sustento das famílias

Outra fonte de proventos às famílias é a oferta para o comércio local ou fora de frutas, mel e, pão produzido por algumas famílias. Mas, além disso, esses produtos e, incluso a farinha de mandioca, são destinados à merenda das crianças das escolas quilombolas do município de Concórdia.

Dado essas práticas me detenho a dar enfoque às formas como as unidades familiares executam e se organizam para os trabalhos. Notadamente, existe dissenso que coloca nas falas dos interlocutores que notam os antigos modos de trabalho e os atuais. As mudanças se desenham, de acordo com as observações dos interlocutores, não só nas relações sociais, mas, se aplicam à própria paisagem do territorial com a qual esses camponeses lidam, conforme se constata.

Dona Celina relata que seu pai “era lavrador forte, fazia roça na mata. Mata que nunca tinha sido feita roça, por isso, faziam ““giral” pra derrubar pau que tinha o tronco muito grande”. Seu pai era do Galho – povoado do município de Concórdia. Ela acrescenta: “lá era meu pai e, outros como Hildebrando, Sana, que eram lavradores fortes”. Na afirmação destes fatos a interlocutora descreve como acontecia o trabalho em grupo envolvendo parentes e vizinhos.

faziam putirão – que chamavam. Convidavam os parentes, vizinhos. Tinha mutirão⁸⁶ de 20 a 40 pessoas eles catavam, os homens derrubavam as mulheres capinavam. Cantavam! Eles tinham as músicas que eles cantavam. Por essa hora [por volta das quatro horas da tarde] vinham cantando da roça. Davam jantar para todo mundo e dançavam!! Quando era de manhã davam chocolate pra todo mundo! As vezes chocolate com beiju-chica⁸⁷ (D. Celina, 2007)

Atualmente, um contínuo/descontínuo é recorrente na fala dos interlocutores. Eles reclamam com o passar do tempo, do rompimento nas formas de prestações de serviços por troca de dia e “putirão”⁸⁸. Por isso, fazem críticas às mudanças conferidas às relações de trabalho. Os relatos sobre mutirão orientam para a dimensão dessa prática no passado, e que envolvia homens e mulheres, mais comumente, nas tarefas de “roçar”, “derrubar” e “capinar”. Seguidos ou não de festa, contavam com a alimentação oferecida aos convidados pelo dono do mutirão, o que constava geralmente de porco, pato e galinha, servido no almoço e no jantar, além disso, serviam o café e a merenda.

Embora ao fracasso atribuído pelos interlocutores, há uma relevante persistência, e em favor em parte das prestações que se determina como o viver em “comunidade” para essas pessoas. Pelo menos no que se referi à troca de dia e aos trabalhos “coletivos” (comunitários). E, neste último caso, é mais comum a existência do mutirão, mesmo que em condições ínfima se comparado aos que ocorriam antigamente.

As relações sociais e de trabalhos e a grande valorização sobre essas práticas na maneira que se institui para o grupo, ao mesmo tempo em que passa por mudanças, permite tomar as proposições de Marcel Mauss (1974), embora reservada todas as particulares e distinções entre esse estudo e daquele autor, pois para ele.

“Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riqueza ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. Em primeiro

⁸⁶ A senhora Celina Pereira utiliza as palavras “putirão” e “mutirão”, num só sentido, ela diz que antigamente, chamavam putirão, “depois disseram que o certo era mutirão e as pessoas passaram a chamar assim, mas na nossa linguagem cabocla é putirão”.

⁸⁷ Beiju-chica é uma preparação feita a base de mandioca ralada e torrado em forno quente após a retirada do tucupi e coado, em pequenas porções redondas e achatadas no feitio de uma “panqueca”, ou dobrado e cortado em forma de quadrilátero.

⁸⁸ Sobre trabalho em sistema de mutirão e “cunvidado” observado as particularidades é interessante a leitura do trabalho de PINTO, Benedita Celeste, 2004, onde a autora trata da “ritualização do trabalho pelas regras do putirum”. E nesse caso cita, por exemplo que “[a] grande família de Paxiubal sempre executa os seus trabalhos em conjunto. Seus descendentes em Umarizal durante algum tempo também tentaram seguir os antigos costumes no cotidiano do seu trabalho” (PINTO, 2004, p. 96).

lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio de seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um tempo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente.

Enfim, essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma, sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de *sistema de prestações totais*. (MAUSS, 1974, p. 44-45)

Pois as prestações e contra-prestações no povoado se instituem em formas de trabalhos, de ajuda entre os grupos domésticos, entre coletividades. Como foi dito, eles próprios adotam a terminologia de “coletivo”. Essas formas de prestações estabelecem as relações de solidariedade no dia-a-dia, mas também o compartilhamento das festas, das confraternizações. Sobretudo, elas se instituem enquanto um valor moral de “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam”. E para reiterar, de acordo com que diz Mauss: “[e]nfim, essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma, sobretudo voluntária, (...), embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias”. Ao mesmo tempo em que, à elas novas situações se impõem dado a dinâmica cultural e as perspectivas capitalistas e modernas que refletem no povoado (MAUSS, 1974, p. 44-45).

As relações de trabalhos na forma de troca de dia de mutirão, e a própria formação desses grupos é entendida em Santo Antonio como “coletivo” ou descrito por “trabalhos coletivos”. Onde os grupos de parentescos formados pelas unidades familiares se reúnem para realizar uma atividade. Por assim dizer, em benefício do grupo, da comunidade que se dedica a tal atividade ou, a que em determinado momento vem se somar.



Figura 33. Seu Tibúrcio, Dona Celina e os netos (Carla e Juninho)

No cotidiano da comunidade integrada ao trabalho nos termos que aponta Malinowski (1976) é possível conferir as atividades diárias das unidades familiares. Na foto acima é possível constatar e leva-se a inferir sobre outras relações no interior do povoado. As atividades das famílias além do trabalho da roça se completam com o extrativismo, principalmente do açaí para o consumo familiar. Muitas vezes, essas práticas de coletar envolvem os netos membros de outra unidade familiar. Estes circulam desde pequenos prestando ajuda mútua.



Figura 34. Professora Sabá e os filhos (Juracy e Samuel), na produção de farinha. No mesmo dia estiveram o esposo e os filhos mais velhos em algum momento. Ela utiliza a “Casa de Farinha” da comunidade para realizar sua produção. Ao lado esta a horta e o viveiro comunitário. Em anexo atrás, a padaria de Babazinho.



Figura 35. Babazinho, as filhas (Lindarci e Larissa) e Júnior realizam a fabricação de pães.

Não só nas atividades agrícolas ou extrativas se estabelecem as relações de solidariedade e ajuda mútua, mesmo nas atividades mais recentes como a fabricação do pão, procuram incorporar estas práticas. Ainda que, aí as vezes, ela seja implementada com o pagamento de diária, visto como um fator mais recente para essas associações para o trabalho. Nos últimos anos Babazinho, fabrica pão, a produção é feita quase que diariamente e se destina a atender as famílias de Santo Antonio, e mesmo comunidades vizinhas e escolas próximas. Nesse trabalho muitas vezes conta com a ajuda de vizinhos e parentes que fazem parte de outras unidades familiares de Santo Antonio.

O seu Tibúrcio, diz participar no momento como sócio da Associação de Remanescentes de Quilombo (ARQUINEC). Ele avalia que já não dar para fazer certos trabalhos devido a idade que tem. Mesmo assim, pode ser visto ainda em quase todas as etapas das atividades agrícolas e mesmo em trabalhos comunitários, com exceção para “roçar” e “derrubar” as roças que empreita. E se considera um incentivador dos trabalhos coletivos.

Trabalho coletivo eu sempre incentivo eu dou alguma colaboração, mas, não trabalho efetivo por que eu não posso trabalhar, eu gostava disso, gostei, sempre onde eu parei trabalhei, eu f[i]z. Lá pro Campo Verde nós tinha[mos] uma associação, fazia roça todo tempo, todo associado né. Lá tem um campo de futebol lá, tudo nós trabalhamos

com nossos braços lá, limpamos um campo de futebol que até hoje funciona lá. E eu sempre gostei disso. Trabalho aqui, logo quando eu vim pro Santo Antonio, aí tinha! A gente roçava junto, derrubava junto, roça de todo mundo! Depois que esses mais novos começam a fracassar: _ pra mim não dá! Outro: _ pra mim não dá hoje! E vai, vai até que morre. Passa dois três anos eles criam de novo. Mas, é bom! (Seu Tibúrcio, 2007).

Este interlocutor relata seu interesse e participação nos trabalhos coletivos e registra as formas como se desenvolvia no passado, mesmo quando esteve em outra localidade próxima – hoje comunidade de Campo Verde. Esclarecendo o tipo de associação e como funcionava lá, por volta do início da década de 1960.

Era assim, de roça, a gente fazia; primeiro começava a, roçava, derrubava. Quando era tempo de plantar, a gente plantava; cada um dia a gente ia pra uma roça né. Na roçada, derrubaço, nós era tão animado que teve dia de nós fazer duas roças, no dia. Pra dois sócios – roça mais pequenas – que nós era nove, nove sócios; a gente roçava duas roças no dia. Roça de três tarefas, duas – a gente roçava de duas (Seu Tibúrcio, 2007).

Na fala de Seu Tibúrcio foi “dessa época pra cá [que] começou a parar o mutirão”. Pois, quando esteve em “Campo Verde” isso “foi de 61 a 64” e “de lá pra cá começou a perder o valor dos mutirão grande, que faziam: o cara derrubava uma roça”. Ele ressalta que: “aí passaram na diária (...). O pessoal não querem mais trabalhar em mutirão”, Mas, “se for pra pagar a diária o cara vai – pra mutirão ou trocar dia, ele não querem”. Esse pagamento de diárias começou a ocorrer há uns cinco anos atrás na versão do entrevistado. E conforme minhas observações, mais provavelmente se inicia no final dos anos 1990 e começo de 2000, com a inserção dos projetos de financiamentos através do Fundo Constitucional Norte (FNO) e via Banco da Amazônia - BASA.

Em Santo Antonio verificou-se o trabalho familiar empregado no processo produtivo, tanto para a subsistência quanto para a comercialização, contando inclusive com o trabalho das crianças. Segundo um dos entrevistados “as crianças ajudam até a hora de ir para a aula” ou vice-versa. E mais nas férias, como afirmou Maria.

Essa prática se reproduz no convívio social, pois muitos dos interlocutores disseram ter começado a trabalhar na roça com a idade de 12 a 14 anos ajudando os pais⁸⁹. Percebemos isso como uma estratégia de reprodução social e como meio de garantir o

⁸⁹ Sobre inicialização das crianças na atividades produtivas e domésticas familiar (agrícolas, extrativos, por exemplo) ver trabalhos como de MOTTA-MAUÉS (1993); FIGUEIREDO (2005).

processo produtivo, onde dispõem de sua própria força de trabalho para superar as dificuldades com se deparam nesse processo. E dependem da força produtiva apenas do grupo familiar e de membros da comunidade, na prática da troca de dia de trabalho.

Portanto, o denominado putirão ou mutirão, como referi acima, agora é mais raro. E sobre essa prática que não exigia financiamento o Seu Tibúrcio, em 2003 já me relatava como trabalhavam na derrubada da roça através de mutirão. E reitera em entrevistas atuais como referir.

“Quando comecei trabalhar na roça as pessoas trabalhavam por conta própria sem financiamento e produziam mais. As pessoas faziam mutirão que ia até cinquenta pessoas. Eu fui muito em mutirão e devido a quantidade de gente, dividiam as pessoas pra que não tivesse acidentes quando derrubar o pau em cima do outro, era dividido em pelotão como eles chamavam e cada um pelotão tinha um comandante e tinha uma disciplina pra fazer a derrubação pros paus não cair desordenadamente. Como era mata, tinha madeira grande, tinha que saber cortar com machado. Algumas árvores era preciso fazer giral pra cortá, quando uma árvore dessa caía ia levando tarefa na frente. Um pau desse uma vez nós cortamos caído no chão ficou da altura de uma pessoa, assim!” (Seu Tibúrcio, 2003)⁹⁰.

Os relatos de memória dizem não somente da lembrança sobre o putirão, mas, das representações sociais e da disposição dos recursos no território com o qual se relacionam as pessoas de Santo Antonio. Esses dizeres da memória são, por assim dizer, de um tipo de ambiente que já não é tão comum no povoado ou que se encontra modificado. Essa leitura ecoa das falas dos entrevistados ao informarem as dificuldades para o cultivo, segundo eles pelo desgaste do solo, explicitado em frases como: “a terra está cansada!”; “hoje o mato está cansado!”. E nesse fato encontra ligação nas proposições Acevedo e Castro (2004) para a comunidade quilombola de Abacatal, ao “assiste-se a transformação da paisagem e pode-se fazer um balanço dos recursos disponíveis atualmente nos seus ecossistemas” (ACEVEDO e CASTRO, 2004, p. 86).

Em Santo Antonio as mudanças no ecossistema assinaladas pela perda de espécies de como andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.), cedro (*Cedrella odorata* L Vell.), seringueira (*Havea brasiliensis* M. Arg.), entre outras. Este fato passa a fazer parte das demandas e reivindicações nas formas associativas de que fazem parte.

⁹⁰ Entrevista do Senhor Tibúrcio Valino em 2003, utilizado no paper “Lutas e experiências agrícolas de comunidades negras rurais: Santo Antônio e Curuperezinho, uma abordagem comparativa” da autora.

Muitas vezes, esses relatos se combinam por sua vez a falas sobre as técnicas de preparo da terra para o plantio com a derrubada e a queima. E o cultivo da mandioca como a principal atividade desenvolvida pelas comunidades e como está “a roça de mandioca associada a deslocamento para diferentes lugares dentro do território de tal forma que compense as deficiências do solo como a acidez. Ao mesmo tempo, esse rodízio permite reciclagem e manejo” (ACEVEDO; CASTRO, 1998). Processo que não vem ocorrendo de maneira satisfatória para os moradores de Santo Antônio (COSTA, 2003).

Seu Tibúrcio, comenta que já não existe mata, antigamente para fazer a derruba da roça era necessário usar de estratégias para cortar as árvores frondosas. Espécies como a seringueira e maçaranduba utilizadas para a extração do látex foram se esgotando devido a exploração extrativa e das terras para agricultura. Esses discursos sobre a escassez dos recursos permeiam as falas das lideranças nos eventos das organizações associativas.

E, nesse sentido, para Alfredo Wagner B. de Almeida (2006) as mobilizações atuais a partir de um critério étnico têm “uma forma de se relacionar com os meios de produção que é uma forma apoiada no uso comum”. Esses atores também possuem um traço cultural recorrente, expresso no fato de possuírem roças e que “defendem o ecossistema das devastações” e essa consciência ambiental “combina com relações de parentesco e se apóia num critério político-organizativo que ampara as reivindicações” (ALMEIDA, 2006, p. 65).

No povoado, as buscas de compensar essas perdas ocorrem principalmente pela prática de instituir viveiros e plantios de espécies. Nesse sentido, nos meses de julho e agosto quando estive no povoado para o trabalho de campo, notei o esforço de um grupo de pessoas de Santo Antonio para a organização dos trabalhos na horta e no viveiro.

Nesse período e um pouco antes, eles vinham se reunindo às quartas-feiras para os trabalhos. De um desses dias registrei os seguintes aspectos que informam a presença das unidades familiares e a interação entre os grupos de parentesco no “coletivo”, como referem esses agentes sociais no povoado.

Precisamente no dia primeiro de agosto, estiveram para os trabalhos do viveiro, representantes de quatro casas. Da casa de Dona Celina estavam ela seus netos, a autora – sua filha – que realizava o trabalho de campo deste estudo e me inseri nas atividades. De outra residência Babazinho e Norma com os filhos, e o jovem Raimundo Júnior pertencente a outra unidade familiar – filho Oleia, prima de Babazinho. As crianças que

integravam esse grupo tinha idade entre 8 e 13 anos, e, formavam com os adultos uma equipe que retirava a terra de uma parte externa a área do viveiro.



Figura 36. Integrantes de três unidades familiares realizando o enchimento de terra para encanteirar mudas do viveiro comunitário.

Da casa da professora Sabá, estavam: ela, Deco (o esposo) e dois filhos menores de dez anos que se encontravam na parte interna do viveiro. Porém, todos que ali estiveram contribuíram no trabalho e enchiam com terra preta as embalagens plásticas que foram arrumadas no interior do viveiro para a inserção das futuras mudas das diversas espécies que escolheram plantar.

Sabá e André se retiram no final da manhã, pois o marido foi deixá-la a beira da PA 140 para então ir a cidade de Bujaru. Uma de suas filhas, jovem, chegou para dar prosseguimento, junto com os irmãos menores. Outros participantes das demais unidades familiares, estiveram ausentes naquele dia.

Outro dia de trabalho coletivo em que estive presente, ocorreu no mês de julho de 2007, quando todos retiravam a terra para preencher os saquinhos para muda de dentro da área do viveiro. Nesse dia estiveram presentes dois técnicos agrícolas, por eles solicitados junto a Secretaria de Agricultura do município de Concórdia. Nesse dia de “trabalho coletivo”, como indica a fotografia abaixo, antes de se juntarem no trabalho dentro do viveiro, somente os homens trataram de providenciar a coberta do viveiro, recorrendo ao corte de folhas de inajá (*Maximiliana Maripa*). E um grupo formado mais por mulheres capinava a horta ao lado.



Figura 37. “Trabalho coletivo” na horta e viveiro de Santo Antonio, em julho de 2007.

O grupo era representado por integrantes de várias unidades familiares, inclusive um adolescente que pertencia ao povoado vizinho (São Judas), todavia, com estreito laços de parentesco no povoado, e representava o pai no “coletivo”. Juntos, eles estiveram envolvidos no trabalho durante toda a manhã daquele dia, encerando com o almoço. E, pode-se afirmar, marcavam suas relações em integrantes da mesma unidade familiar como pais, filhos e netos. Já as relações de parentesco ali tecidas entre as unidades familiares eram de pai, mãe, filhos, sobrinhos, primos de primeiro e segundo grau, sogra, nora e netos, envolvendo pelo menos nove unidades familiares.



Figuras 38 e 39. Trabalhos no viveiro, no mês de julho de 2007



Figura 40 e 41. Na figura a esquerda, trabalho coletivo na horta na primeira quinzena de julho de 2007. E na figura a direita, almoço após trabalhos na horta e viveiro, na segunda quinzena do mesmo mês.

Nos dias de trabalhos coletivos, geralmente a refeição é feita em comum; embora com alguma dificuldade, procuram manter esse hábito. Os trabalhos coletivos nos espaços comunitários, a exemplo da horta, viveiro, são realizados normalmente pela parte da manhã e, às vezes, durante todo dia, com pausa para o almoço. O número de famílias envolvidas também varia e, conforme o número se amplia, podemos verificar as mesmas nuances do parentesco, além disso, aparecem, padrinhos, afilhados, compadres, entre os já citados.

Essas e outras formas de associativismo para o trabalho, como também o caso de roças comunitárias – do Grupo de Mulheres e do Grupo de Evangelização –, enfrentam várias barreiras como observam os entrevistados, mas são constantemente retomados. Pela importância tem nas representações e na vivência sócio-política e cultural de Santo Antonio.

É possível concluir, provisoriamente, que estas relações do cotidiano encontram íntima relação com outras organizações de ordem política e por onde se estabelece a construção de atores políticos. Nesse aspecto vale atentar para a construção de espaços coletivos e da participação de sujeitos políticos e como eles se inserem e vem se inserido dentro da trajetória local nas formas associativas: movimentos, grupos, associações. Como tratarei nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO III

ETNOGRAFIA E HISTÓRIAS DE ORGANIZAÇÕES E ASSOCIAÇÕES



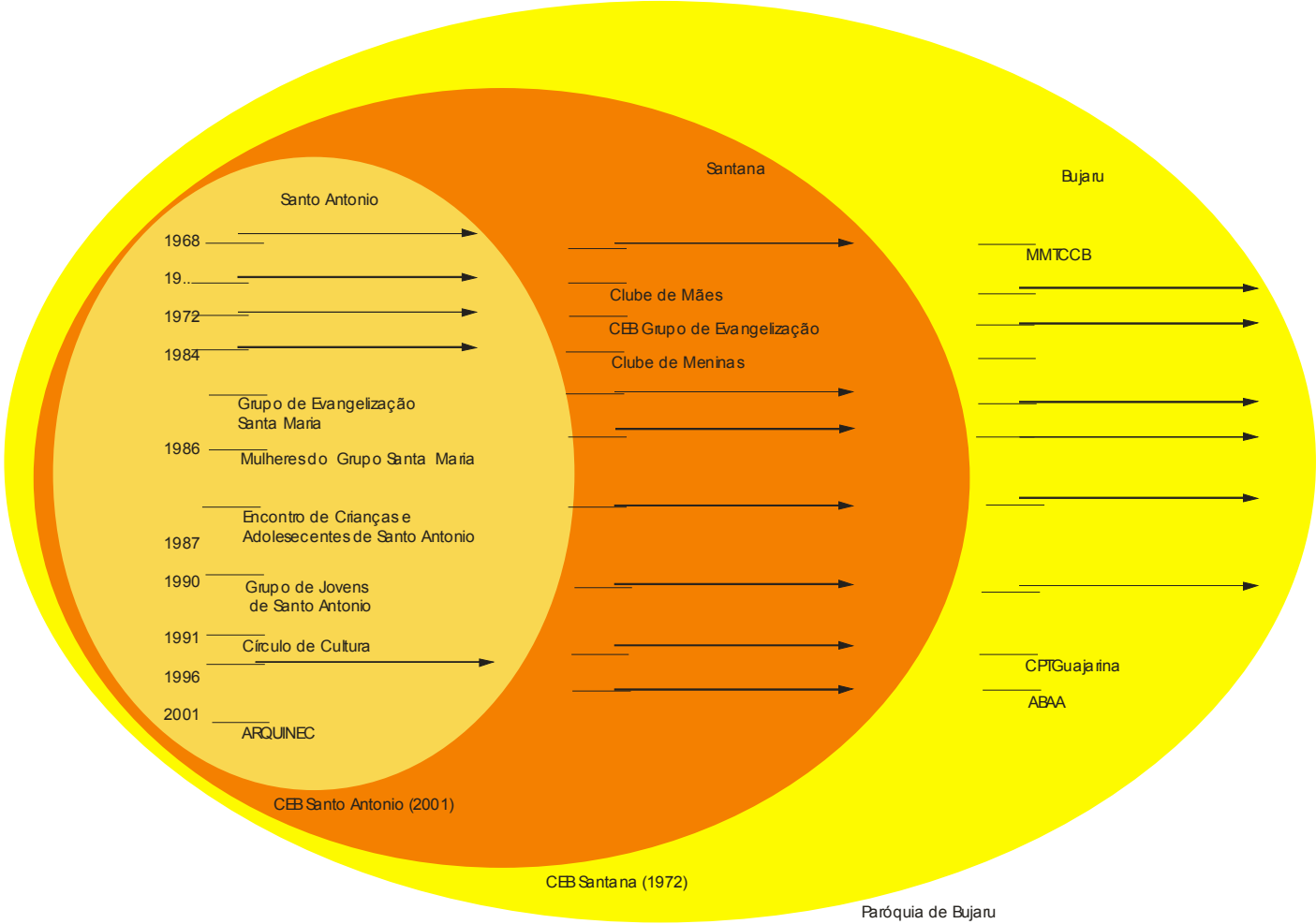
1. Organização e associações

Este capítulo e o próximo constituem um esforço no sentido de explicar as formas de organização e associações. Neste propriamente, enfatizando as organizações em torno das CEBs, orientada pela teologia da libertação e; em torno do Grupo de Evangelização e a relação com Santo Antonio. Além disso, descrever como ocorre o engajamento religioso e a atuação em movimentos sociais destacando a questão da luta pela terra e conflitos. Do mesmo modo, procuro discorrer sobre a performance do “Clube de Mães” e seu desenvolvimento para o Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB), culminando no surgimento do “Grupo de Mulheres” de Santo Antonio. Em seguida procuro observar alguns desdobramentos das participações dos agentes sociais (mulheres principalmente), além do MMTCCB.

E, de modo geral, busco elaborar etnografia a respeito das organizações e associações locais que emergiram em diversos momentos – nas três últimas décadas do século XX ou início deste – no próprio povoado e/ou que tem repercussão neste pela relação que estabelecem com estas. Isso através de algumas narrativas de associações, movimentos e acontecimentos que se inscrevem entre os eventos que mostram associação entre pessoas, grupos e podem evidenciar um corpo associativo que oferece em seus contornos uma dinâmica própria desse processo em Santo Antonio.

O quadro a seguir apresenta uma sinopse de algumas das formas associativas que são aqui relacionadas a organização eclesial ou não. Este se compõe de três esferas de organizações/associações que emergem em Santo Antonio, Santana e Bujaru. Sendo que os dois primeiros lugares, estão relacionados a fundação de CEBs, em diferentes momentos e o último como local sede da paróquia a qual estão vinculadas as mesmas. E, em cujas surgem as diferentes organizações e associações em períodos distintos ou não, mas, que mantêm interação entre si, imediata, ou no decorrer de algum tempo, como procuro assinalar com as setas contidas na figura e descreverei nesses últimos capítulos. Assim sendo, a primeira esfera significa a CEB Santo Antonio fundada em 2001, para a qual é assinalado o surgimento de organizações e movimento anteriormente a esta formalização. Do mesmo modo, a segunda esfera denota a CEB Santana fundada em 1972 e a terceira representa a paróquia de Bujaru.

Figura 42. Tipos de associações identificadas em relação com Santo Antonio



Vale notar que as distintas organizações e associações tratadas neste trabalho, não se inserem formalmente no cooperativismo institucionalizado e seus distintos fins e principalmente econômico e com personalidade jurídica cadastrada e de caráter empresarial, na Organização das Cooperativas Brasileiras⁹¹, mas, pelo contrario estão à margem desta legalização como se refere Diva Pinho (2000). Esta autora explica que nesse registro contam em seu quadro cooperativas de trabalho, habitacionais e de créditos, contudo, esse número é subestimado em realidade “por que nem todas as cooperativas criadas depois da Constituição Federal de 1988, cadastraram-se diretamente na OCB, ou via Organização de Cooperativa de cada Estado”, uma vez que a Constituição “proibiu a interferência do Estado nas associações” (PINHO, 2000, p. 101-102).

Mas, embora não se encontre instituídas nesse rol do associativismo, as diferentes organizações e associações mostram objetivos definidos e certos princípios que se afinam com os do cooperativismo. Nesse aspecto Pinho (2000), em seu trabalho cujo enfoque é sobre a “participação feminina em níveis decisórios de cooperativas”, apresenta comentários históricos a propósito de cooperativa que vale lembrar aqui

As cooperativas representam, historicamente, um modelo *sui generis* de estrutura de solidariedade econômica e social que se iniciou na Europa, na metade do século XIX, como resposta dos trabalhadores à desenfreada competição capitalista (PINHO, 2000, p 99).

Outros autores também confirmam que, em diversos momentos da história pessoas são levadas por alguma razão a se associarem (COSTA, A. & RIBEIRO, s/d; MENEZES, 2005). Hoje e nos últimos anos, diferentes motivos podem ser contados como causas para as mobilizações e associações de homens e mulheres; entre eles se pode citar a identidade; falta de acesso a terra, e, ainda, de tecnologias e recursos para manejá-la; moradia, infraestrutura urbana e rural; saúde; educação (GOHN, 1991) são fatores de dificuldades enfrentadas por camponeses e outros sujeitos sociais (ALMEIDA, 2006; WOLF, 1984) e, muitas vezes, elementos para as ações dos “movimentos sociais que se manifestam por diferentes estímulos que, habitualmente, transcendem o nível econômico” (IOKOI, 1996, p. 14).

⁹¹ Segundo Diva Pinho a Organização das Cooperativas Brasileiras – OCB – é a “representante legal do cooperativismo no Brasil” de acordo com a Lei 5. 764, de 16 de dezembro de 1971.

Nesse sentido é observado no caso das cooperativas em que os próprios objetivos não se orientam unicamente definidos por interesses econômicos, mas como diz Pinho (2000) ao considerar “a Declaração da Identidade Cooperativa” de que

a cooperativa é uma associação autônoma de pessoas que se unem, voluntariamente, para satisfazer aspirações e necessidades econômicas, sociais e culturais comuns, por meio de uma empresa de propriedade comum e democraticamente gerida (PINHO, 2000, p. 68).

E, ressalta que ela possui “valores” tais como: “ajuda mútua, responsabilidade, democracia, igualdade, equidade e solidariedade”. Bem como possui “valores éticos de honestidade, transparência, responsabilidade social e preocupação com os semelhantes” (PINHO, 2000, p. 68). Para Antonio Menezes a “cooperativa não é simplesmente uma forma de organização empresarial, segundo uma determinada legislação ou determinados costumes”, mas segundo este autor.

As cooperativas têm uma base de princípios e valores, tem projeto acima de meros projetos temporais, e seus membros acreditam nesse princípio e na grandeza do projeto. Daí ser o Cooperativismo uma instituição e um movimento universal destacado (MENEZES, 2005, p.52).

Desse ponto de vista Menezes (2005), faz uma contextualização das formas associativas do passado e diz que existe “variadas informações sobre o nascimento e desenvolvimento do Cooperativismo no Brasil, mas no geral esparsas”. Entretanto este autor afirma que elas são “importantes para aprofundar o entendimento e até a lógica a respeito do processo cooperativo entre pessoas no correr da história”. Para ele se destacam entre as formas cooperativas, os quilombos, na sua opinião bastante lembrados pelos historiadores, que tratava-se da

vida em comum dos negros escravos reunidos em quilombos. Eram escravos que buscavam, na fuga das casas-grandes e senzalas para o mato, refúgio em outros redutos, em blocos comunitários. Adotavam a experiência comunitária organizada e rígida para sobreviver e montar resistência contra as agressões dos colonizadores (MENEZES, 2005, p. 61).

Outros tipos de associações são levantados por autores como Gohn (1991; 2003), Pinho (2000), Menezes (2005). Todavia, é importante ressaltar como alguns desses

fundamentos podem ser encontrados em relação a situações que ocorrem em Santo Antonio, onde os diferentes tipos de associativismos se encontram de alguma forma articulado com certos princípios básicos do cooperativo. Assim, instituições procuram resguardar e propagar valores de solidariedade; ajuda mútua e; implementam ações de trabalhos em comum e colaboração e com fins políticos, sociais, econômicos e culturais. Pois, Menezes, ainda adverte que os “valores cooperativos também se inscrevem em outros códigos de convivência social e valorização das pessoas desde os mais remotos tempos, inclusive em códigos e religiões” (MENEZES, 2005, p.52).

Mas, sobretudo, interessa enquanto ilustrativas das relações associativas e nesse caso para Gomes (2006) “a *relação associativa* é aquela que se dá”,

quando (...) a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados, seja com referência a fins ou valores, sendo ela, expressa num acordo racional, por motivação recíproca (GOMES, 2006, p. 41).

Para Gomes conforme o estudo do pensamento de Weber, “os tipos (...) de relação associativa são: troca, união livremente pautada, ambos motivados pela relação racional referentes a fins e a união de correligionários, racionalmente motivadas por valores”, de tal forma que

toda relação (ação dos indivíduos) em reciprocidade, mesmo dirigindo-se a objetivos especificamente racionais (típica de relações societais), podem em determinadas situações dar lugar a valores afetivos e subjetivos (típicos de relações comunitárias) que ‘transcendem’ as metas desejáveis no ato de associar, da mesma forma, como o contrario também pode ser verdade (GOMES, 2006, p. 41).

Por assim dizer, Gomes afirma que “Weber refere-se a afetos, como um elemento substancial da atitude comunitária”. E desse modo, a vida comunitária “pode ter vários significados, dependendo da forma como se estabelece as relações sociais” (GOMES, 2006, p. 41).

Portanto, a etnografia das associações aqui mencionadas é motivada pela busca de entender principalmente as diferentes formas associativas e suas interações e seus referenciais de inspiração e de fundamentação e os significados, representações e práticas instituídas pelos agentes sociais. Desse modo, passo aos tópicos a seguir focalizar alguns

aspectos do movimento associativo a iniciar pela aproximação de uma tendência da Igreja Católica no que interage e contribui para fomentar o associativismo em Santo Antonio.

2. CEBs e teologia da libertação e a história de associações em Santo Antonio

Para além das mudanças e permanências nas estruturas e diretrizes provenientes da Igreja Católica em diferentes contextos, é importante assinalar as orientações seguidas por alguns padres e religiosas que assumiram a paróquia de Bujaru a partir do final dos anos 1960 e 1980 que vão estimular a constituição das Comunidades Eclesiais de Base. E com isso vão marcar a abertura para a relação entre Igreja Católica e os diversos movimentos sociais e associações que surgiram desde de então, seguindo os anos 1990 e com existência ou não até o presente. Conforme a literatura pode-se afirmar que essas orientações se afinam com “as diretrizes emanadas do Concílio Vaticano II” (MAUÉS, 1995, p. 160) que dá ênfase ao

“pluralismo e a abertura para o social ensejados pelo mesmo e por seus desdobramentos, como o desenvolvimento do ecumenismo, o surgimento de novas formas de teologia e de conceber a Igreja como ‘povo de Deus’ (especialmente na linha chamada ‘teologia da libertação’ e no modo de organização próprio das Comunidades Eclesiais de Base)” (MAUÉS, 1995, p. 158).

Embora, a adesão à essas diretrizes não tenha ocorrido da mesma maneira em todos os lugares com bem escreve Maués quando trata da Vigia onde “não significou mudança profunda na orientação pastoral da Igreja Católica vigiense” e diz que o contrario acontecia “em paróquias vizinhas, pertencentes à mesma arquidiocese, (...) incentivando a formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e seguindo a uma orientação mais voltada para o social (a chamada ‘opção preferencial pelos pobres’...)” (MAUÉS, 1995, p. 158).

Em se tratando da diocese de Abaetetuba para qual se vinculam, respectivamente a paróquia de Bujaru e o povoado de Santo Antonio, é significativo dizer da importante repercussão dessas diretrizes na área. Do mesmo modo, que é fácil notar que algumas das organizações e movimentos emergiram em momentos marcantes da história política do Brasil. Só para falar de um deles – conforme detalharei mais adiante – o Movimento da Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB), surgiu no ano

de 1968, período ditatorial e ano de decretação do AI-5, como medida para conter as manifestações contra o regime militar. Entretanto, que serviu para acirrar o quadro de descontentamento e as manifestações ampliadas nas décadas seguintes⁹².

Segundo Carmen Cinira Macedo (1986)

os anos 70 trouxeram à cena uma camada popular mais participante. A instauração de regimes militares abriu um período de repressão e criou um quadro negativo de organização da sociedade, mas gestou, também, ainda que embrionariamente, uma percepção agudizada da exploração e da opressão e, na outra face da moeda, o desejo de viver melhor (MACEDO, 1986, p.21).

No que concerne a organização dos movimentos de mulheres agricultoras em Santa Catarina, no período de abertura política no Brasil, tratada por Gabriela Marques (2007), esta observa que nesse momento “as práticas repressivas do Estado e sua política econômica se mantém”. Segundo a autora

“Muitas transformações estão ocorrendo na sociedade; muitos movimentos de contestação se organizam, outros emergem neste contexto. A Igreja Católica também está sofrendo grandes alterações em suas práticas, moral e ética. Com uma escolha preferencial dos pobres, iniciada no Concílio Vaticano II (1962-65) e reforçada na Conferência Episcopal de Puebla – México(1979), esta nova visão, ligada à da Teologia da Libertação, possibilitou novas práticas da Igreja frente aos problemas sociais e sobre a realidade mundial (MARQUES, 2007, p.2)

No que se refere ao Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB), ele tem repercussão até o presente no povoado de Santo Antonio, atuando através de um seguimento que é o Grupo de Mulheres, o movimento das mulheres local. O movimento traz reivindicações e imbricações em identidade e gênero. E se mostra interessante a medida que encontramos elos com as organizações atuais da comunidade de Santo Antonio e, mesmo fazendo parte do processo de instituição da mesma enquanto CEB.

⁹² Segundo o historiador José Jobson de A. Arruda e Nelson Piletti (2005) “Para conter as manifestações de oposição, o general Costa e Silva decretou, em dezembro de 1968, o Ato Institucional nº. 5, o AI-5. O ato dava poderes ao presidente de fechar o Congresso, Assembléia Legislativas e Câmaras Municipais, cassar mandato de parlamentares, suspender por dez anos os direitos políticos de qualquer pessoa, demitir funcionários públicos, decretar estado de sítio. Suspendia também as garantias do poder judiciário e o *habeas corpus* nos casos de crimes contra a segurança nacional”. Com isso o “AI-5 causou profunda revolta na população e serviu para intensificar a posição armada ao regime militar. Com esse ato, a ditadura entrou em sua fase mais cruel, com perseguições, prisões, tortura e morte de opositores”.

Portanto, a seguir se procura entender a trajetórias das organizações no sentido em que essa leitura permita lançar um olhar sobre a relação Igreja e camponeses, movimentos sociais, sindicato, associações e dessa aproximação dos pobres como frisam certos autores (MACEDEO, 1986; IOKOI, 1996; HAMMES, 2003). O que também fica patente na própria elucidação dos agentes sociais que fazem parte desse trabalho. De acordo com suas falas e minha própria observação percebe-se que os debates, as dinâmicas demonstram que os sistemas de representações sociais são perpassados de valores da “Igreja renovada” (MACEDO, 1986).

Assim, é bem lembrado que várias das associações e movimentos locais ou que tem repercussão na área, conforme relatos de entrevistados, tem forte interação com um segmento “progressista” da Igreja católica. Como disseram alguns dos interlocutores esses movimentos “nasceram dentro da Igreja”. Do mesmo modo, é necessário entender a maneira em que o movimento eclesial de base se aproxima desses grupos populares; fica marcado por meio de debates sobre a realidade e de um enfrentamento dos problemas sociais, políticos e econômicos postos na relação social (IOKOI, 1996; MARQUES, 2007).

Zilda Iokoi (1996) faz uma ampla abordagem na relação “Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo”. E aborda a “ação da Igreja” numa aproximação dos movimentos sociais” observando que “a análise histórica da Igreja deve resgatar os múltiplos fenômenos que produziram sua ação e não apenas os objetivos e a obra que ela propôs”. E, esse momento de aproximação provoca uma maior “sensibilidade” em relação a “pluralidade” e sob a reorientação do pluralismo

[a] nova postura possibilitou a compreensão mais ampla dos religiosos sobre a ação da Igreja como testemunha da ‘Palavra de Deus’ e das exigências em relação aos homens, provocando a necessária participação ativa, tanto no que se refere ao desenvolvimento econômico, quanto nos demais níveis da vida humana (IOKOI, 1996, p. 22).

A autora Zilda Iokoi também registra que algumas situações contribuíram para a revisão da prática religiosa, tais como a evasão da “população que não” encontrava “motivação para suas necessidades religiosas nas cerimônias litúrgicas, assim como na relação com os membros da hierarquia eclesiástica”. Além disso, as influências dos movimentos pela liberdade religiosa. Considerando a autora essas mudanças incidiram não apenas no plano ‘litúrgico e do direito’, mas na forma de expressão: o pluralismo, e com

isso “[a]lteraram-se desde então, ritos e símbolos, ou explicitaram-se práticas já existentes”. A pluralidade permitiu uma nova forma de olhar o diferente

Trata-se de uma concepção que (...) analisa o desenvolvimento humano nos seus múltiplos aspectos – econômico, político, cultural, religioso. A busca da pluralidade desloca o olhar exclusivo para um único setor da sociedade, o das classes dominantes, e amplia o foco para outros setores, encontrando as classes subalternas em condições sub-humanas de vida (IOKOI, 1996, p. 23).

Carmem Cinira Macedo (1986) assim, como Zilda Iokoi (1996), explicam que nesse processo a Igreja passou por uma aproximação entre “ciência e fé” e que “essa aproximação efetiva conduziu a ação da Igreja na busca de soluções para os problemas humanos”. A atitude que daí se desenrola faz emergir para o centro da ação da Igreja “não a instituição em abstrato, mas as pessoas concretas. Renasce o sentido de comunidade” sob as quais as pessoas deveriam constituir relações plurais com aceitação da diferença. “A comunidade eclesial deveria ser exemplo do respeito e da tolerância para produzir novas relações entre os homens” (IOKOI, 1996, p. 24). Com todas as preocupações, segundo essa reorientação, a Igreja passa por uma “crítica de si mesma como responsável, até então, pela manutenção da ordem estabelecida e do amortecimento das reivindicações populares” (IOKOI, 1996, p. 25).

Na acepção dos interlocutores de Santo Antonio, a Igreja católica se encontra fortemente ligada às celebrações e associações locais desde as últimas décadas do século XX. Anteriormente os registros de memória apontam para uma relação mais esporádica e em ocasiões de comemoração de santos padroeiros, mais importantes e cuja liturgia expressa por meio do latim. Práticas que foram cedendo lugar a um catolicismo com outros parâmetros que por um lado tem uma orientação voltada para as bases e procura instituir os valores cristãos e a Comunidade Eclesial de Base. E, por outro, tende a dilapidar antigas práticas do catolicismo popular, como frisou o seu Tibúrcio Valino

Para esse interlocutor a Igreja de Santana é, possivelmente, obra dos frades - talvez jesuítas, adverte. Mas, de acordo com o que conta de relatos antigos: _Santana era freguesia e passou a ser a habitada por um português que ali se instalou, provavelmente com uma escravatura, já que lá tinha sinais, “mas parece que era um senhor bondoso, assim dizem! E era devoto de Nossa Senhora Santana e mandou fazer uma capelinha e lá

rezavam o terço”. Também doou as terras da Igreja – sessenta braças por uma légua de fundo.

O destino de Narciso, o português fundador da capelinha, não se sabe, “mas a devoção a Nossa Senhora Santana continuou e vem de longe”. Seu Tibúrcio dá a esclarecer a devoção ligada ao catolicismo oficial e do catolicismo popular⁹³ como acontecia na área de Santana e diz que: _ as festas eram anuais, mas quando se entendeu tinha muitos santos que celebravam: São Sebastião, São José, Santa Maria, Santa Terezinha. “Depois, três [deles] em dezembro: Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara e Menino Jesus”. Essa junção é atribuída ao fato da dificuldade com a presença de padres que vinham de Belém, além de festejarem o Sagrado Coração de Jesus, provavelmente em maio.

Cada festividades dessa tinha uma diretoria que organizava e se encarregava das tarefas. Entretanto, “a festa mais concorrida era de Nossa Senhora Santana”. Além desses festejos havia “aqueles proporcionados pelas irmandades: São João, Santo Antonio, Divino Espírito Santo, Santíssima Trindade”. Todas as festas relacionadas ao catolicismo popular tinham o ritual do “mastro”⁹⁴. E os santos eram festejados na casa do juiz do mastro. E, no caso da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo, o levantamento do mastro ocorria na vila de Santana, pois “[f]aziam uma procissão, [até Santana] levantavam o mastro e voltavam para a casa do juiz do mastro”, como afirma Seu Tibúrcio.

Pois, ainda conforme seus relatos, quando terminava a festividade, ocorria um sorteio para escolher o “juiz do mastro, juiz da festa” e juiz da ramagem” do próximo ano. Essa escolha ocorria da mesma forma para todos os santos das irmandades. E, no caso da festa na casa dos donos de santos, todos contribuíam de acordo com as responsabilidades que lhes cabiam, no entanto, ao “juiz da festa” cabia a maior doação, mas de toda a contribuição tinham por retorno que “dava uma renda danada” em decorrência de “muito leilão”, avalia o entrevistado.

Para Seu Tibúrcio a “quinta-feira de Assunção era um feriado muito grande. Uns iam para a Vila, [de Santana] tinha reza e faziam levantamento do mastro e depois iam pra festa na casa onde estava o santo”. Ele diz que a festa da Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo – na verdade coroas e de aparência iguais e cujas mais antigas eram feitas em ouro, como explica – ocorriam ao mesmo tempo e a diferença para com as outras festas

⁹³ Sobre “a contraposição entre catolicismo popular e oficial” as práticas, rituais e diretrizes oficiais, pode ser visto na interessante análise de MAUÉS, Raymundo Heraldo (1995).

⁹⁴ O ritual do “mastro” e uma melhor descrição e análise dessas festas do catolicismo popular pode, também ser vista em MAUÉS (1995).

de santos estava em que os primeiros circulam na casa dos juizes, enquanto que os santos eram celebrados na casa dos donos de santo. Então, ressalta que na localidade de Dona, onde se realizava a festa, existiu uma coroa Santíssima pertencente a uma descendente de escravo. E no lugar denominado Memória também havia uma coroa do Divino Espírito Santo. A este lugar também é atribuído como um lugar de escravatura.

Não irei me deter na riqueza de detalhes com que Seu Tibúrcio me expôs essas questões, que, aliás, só por acaso chegou a elas, uma vez que não o interoguei na ocasião sobre isso. Cabe registrar o associativismo forjado nesses rituais das irmandades. Portanto, para terminar por aqui, Seu Tibúrcio afirma que os padres não se envolviam em festas das irmandades e até mesmo acha que “foi eles que deram em cima para acabar” já que logo “depois entrou o Grupo de Evangelização”. E, ele que chegou a participar como secretario de duas irmandades, “do Duca Loubé e da Adriana”, cujos santos eram São João e Santo Antonio, respectivamente, essas duraram até por volta do ano de 1970.

Para Maués (1995) como bem discute a “contraposição entre o catolicismo popular e o oficial”, as irmandades como elemento do catolicismo popular não encontram reconhecimento no seio do catolicismo oficial. No entanto, é notório que sua existência elucida as práticas associativas forjadas pelo grupo no interior do sistema social local e a ele confere, as representações, rituais e significados para os agentes sociais cujos alguns componentes, salvo as particularidades podem ser melhor analisado na leitura do estudo que faz Raymundo Heraldo Maués.

Nesse ponto, é significativo notar que a relação com a Igreja interagindo para e com as associações locais se apresenta por meio das Comunidades Eclesiais de Base cujo processo de sua fundação, especificamente, em Santo Antonio se discutiu no capítulo II. E, anteriormente ou depois através de outros movimentos como procura-se denotar nestes capítulos finais.

Retomando Zilda Iokoi (1996), na parte em que trilha sobre a pastoral e processo de renovação da Igreja, dizendo que tal prática poderia “realizar-se por diferentes linhas pastorais apresentadas por Gutiérrez” que são elas: pastoral da cristandade, pastoral da nova cristandade, pastoral da maturidade da fé e pastoral profética (IOKOI, 1996, p. 26-27). Assim a autor que

A inovação nas linhas pastorais profética e da maturidade da fé, está no fato de ambas procurarem uma inserção social nas comunidades para participarem da ação concreta dos homens. Enquanto a maturidade

da fé acerca-se dos estudos acadêmicos e defini-se por uma ampla reflexão crítica, a profética atua numa postura mais vinculada à prática social, dispensando a separação entre reflexão e prática que se configura para seus partidários num todo inseparável (IOKOI, 1996, p. 29).

Carmen Cinira Macedo (1986) por sua vez, destaca algumas ambigüidades que tem o processo de renovação da Igreja católica, e mencionando, por assim dizer, contradições e permanências no interior deste processo, enfatiza que

Dentro desse processo constante de renovação e conservação que caracteriza a História da Igreja, o Concílio Vaticano II marca um momento importante de reelaboração semântica da questão social: não se trata mais do ‘povo de Deus’, enquanto categoria genérica, mas do ‘povo’ enquanto categoria específica que se refere ao conjunto dos subalternos e, logo, aos dominados e pobres, os “de baixo” (MACEDO, 1986, p. 47).

Nesse sentido, os registros assinalados na agenda de Dona Celina, no ano de 1984, nos ajudam a entender como os próprios atores sociais de Santo Antonio refletiam sobre a aproximação da Igreja dos pobres. Isso fica patente quando em umas das reuniões do Grupo de Evangelização de Santo Antonio, é feita a seguinte pergunta: “O que você acha que a Igreja está fazendo a procura de justiça e, de ficar falando e lutando a favor dos pobres?” E a resposta registrada a seguir foi: “É porque são do lado dos pequenos e querem mesmo é defender os pobres”. Assim, fica pautada uma reflexão provavelmente motivada pelos próprios setores da Igreja, através das orientações litúrgicas para o grupo. E nesse sentido, isso contempla os apontamentos de Macedo de que

A missão da Igreja na sociedade contemporânea passa a se configurar, na representação que ela se faz, como a condução das massas oprimidas por uma minoria em direção a um mundo transformado, em que se efetive o Bem Comum. Identificada a opressão e a injustiça que afligem o povo, urge desenvolver formas de atuação que encaminhem para a libertação. Pretende-se que esse argumento esteja baseado num diagnóstico científico (...). Assim o documento dos bispos do Nordeste (...), afirma: “A pobreza tem fundamento nas relações capitalistas de produção que dão origem a uma sociedade de classes, marcada pela discriminação e pela injustiça” (MACEDO, 1986, p. 57-58)

Do mesmo modo, a atuação da Igreja junto aos agentes sociais das Comunidades Eclesiais de Base de Bujaru reflete a preocupação com a realidade e as questões de desigualdade social atribuída ao sistema capitalista. Dessa maneira, os registros de Dona Celina, a qual tem ampla atuação como liderança de CEB, participando do “Conselho

paroquial” e de cursos e palestras juntamente com membros da Igreja como padres e religiosas; apontam nesse sentido.

Em uma das palestras ministrada por Jerônimo⁹⁵ e com a presença de padre Sérgio Tonneto⁹⁶, tratavam de comunismo, capitalismo e socialismo. Segundo anotações de dona Celina se iniciou “com uma leitura do salmo e Pai Nosso e 1 canto”. Em seguida passaram as discussões sobre “comunismo e Igreja”, “Socialismo”, “democracia”, “comunismo” e “povo”.

Ela anota que: “Jerônimo iniciou a palestra falando sobre + produção + poder, classes sociais. Forma de organização e ideologia, religião”. Daí por diante suas anotações apontam para anos antes de Cristo e como “viviam o homem primitivo”, da sua produção e como no passar do tempo vai surgindo a divisão de classes, as desigualdades econômicas e sociais. Além disso, menciona o surgimento da sociedade escravista, do sistema monárquico e da burguesia.

E, mesmo mais recentemente, em vários momentos, fosse em caráter de pesquisa, fosse por pertencer ao grupo presenciei inúmeros debates de que participaram pessoas de Santo Antonio, nos quais pude observar uma “análise de conjuntura”. Esse objeto de debate era explanado, com enfoque para as questões políticas e sociais, do Brasil e do mundo. Esse quadro síntese das condições políticas, sociais, econômicas e ideológicas freqüentemente, constituía uma ponte entre essas questões mais gerais que afetavam esses agentes sociais e os debates que se faziam das problemáticas mais particulares ao grupo e, enfrentadas num contexto micro.

E as preocupações assinaladas vão estar em diversos momentos dos encontros e nas próprias Comunidades Eclesiais de Base. E o problema da desigualdade, a escolha pelos “pequenos”, pelos pobres e a vivência em comunidade vão ser refletidos nas organizações locais, como é visto no Grupo de Evangelização.

O debate sobre os desníveis na sociedade e as “diferentes ideologias” no sistema mundial em função da divisão em primeiro, segundo e terceiro mundo eram assuntos de pauta de eclesiásticos e leigos vinculados a paróquia de Bujaru. Nesse sentido, o que se apresentava era um quadro das condições do capitalismo mundial e suas crises tendo como

⁹⁵ Trata-se de Jerônimo Trecani, que foi padre e atuou na Comissão Pastoral da Terra – CPT – Guajarina.

⁹⁶ Padre Sérgio Tonneto foi vigário da paróquia de Bujaru e membro da Comissão Pastoral da Terra – CPT Guajarina que atuou junto as comunidades locais e de outras partes da região Guajarina. E nesse aspecto, avalio que sua atuação como interlocutor desta pesquisa seria de grande relevância, com isso, procurei contatar o padre Sérgio Tonetto, entretanto ele já encontrava na Itália, para onde foi a fim de receber cuidados médicos e aonde veio a falecer, em janeiro de 2008.

repercussão as duas guerras mundiais e as mazelas da desigualdade e a “espoliação” do trabalhador. Por essas discussões percebemos o chamamento à consciência tal qual feito pela Igreja renovada, conforme argumenta Carmen Cinira Macedo.

Desse modo, entre os pequenos (e preciosos) apontamentos da agenda de Dona Celina menciona-se que o pobre aprende a ler e com isso “começa a descobrir as coisas”, de maneira que se dá conta da “espoliação” que é “a mesma coisa que explorar”, considera. Nota-se aí uma orientação marxista que mais adiante é explicitada citando o seguinte:

Karl
1818 – 1883
Trabalhadores
Uni-vos
Proletário de todo o mundo univos

E nessa perspectiva os escritos informam que o “valor da mercadoria” e a “força de trabalho” como a “única coisa que ele [o trabalhador] tem e pode vender”, de maneira que a “exploração está na mão de obra”. Essas assertivas passavam pelo interesse no lucro como única coisa a preocupar o capitalista. E, que utilizam aparatos ideológicos para “acalantar o povo” que “[s]ão os meios de comunicação: TV, rádio, jornais, revistas, dentro disso vem as modas, novelas”. Os organismos de comunicação são tachados de armadilhas de um “aparelho ideológico” para induzir ao consumo.

Essas afirmações podem encontrar eco com os argumentos de autoras como Macedo (1986) e Iokoi (1996) em relação a uma aproximação da Igreja, ciência e do marxismo. A primeira autora aponta que a Igreja em sua nova atitude se coloca como a defensora dos direitos humanos e libertadora e que a proposta teológica sugere uma leitura da bíblia de forma contextualizada e diz

Toda essa nova visão vai se constituindo a partir do momento em que uma determinada parcela do clero passa a se interessar pelos resultados obtidos pelas ciências humanas na compreensão do homem, da sociedade e da cultura (MACEDO, 1986, p. 68)

A autora Iokoi sistematiza a reflexão sobre “um novo modo de fazer teologia” a “da transformação libertadora da história da humanidade” que tem a ver com a mudança na relação homem Deus e com “fatores teológicos” e de “de origem filosóficas (...) nascida do progresso da ciência e da técnica” onde se percebe que

(...) o processo de libertação constitui-se no percurso histórico (...), pela crítica ao desenvolvimento e na busca da revolução social. No transcurso histórico a teologia aproximou-se do marxismo, estabelecendo com esse pensamento aproximações, críticas e superações. Essa *afinidade eletiva*, baseada na necessidade de superação das condições de desiguais e no conceito de liberdade, permitiu que, inicialmente, fossem identificadas correspondências entre o cristianismo e o marxismo (IOKOI, 1996, p. 212)

Portanto, embora as contradições que possam emanar das práticas da Igreja e desse processo como explicita Carmen Cinira Macedo (1986), na “desconfiança de que, nessa reviravolta para a defesa dos fracos e oprimidos, a Igreja talvez não seja exatamente inocente” (MACEDO, 1986, p. 53). Entretanto, é importante verificar como essas referências e diretrizes foram/são pensadas e significadas pelos agentes sociais para vivência na comunidade, e enquanto tal e como elas nos orientam a pensar a história de luta nas formas associativas e movimentos. Ou de tal modo, como ela se desdobra na própria forma de associação como é o caso do Grupo de Evangelização.

3. O Grupo de Evangelização e o “viver em Comunidade”

A história do grupo de Evangelização nos povoados locais, e particularmente, em Santo Antonio, é algo que se tece nas relações políticas e sociais e no cotidiano; embora seja trazida no bojo das ações evangelizadoras e catequizadoras da Igreja católica, ela tem seu curso no povoado e incorporada na rotina cotidiana dos moradores.

Desde a fundação, que as reuniões do Grupo de Evangelização ocorrem semanalmente. Ainda que, hoje, se observe que a participação “fracassou”, no dizer dos interlocutores. E, de acordo com relatos, em 1972, foram fundados os primeiros Grupos na área de Santana, incluso na Foz do Cravo e fundação propriamente no sítio Santo Antonio ocorreu em 1984.

Os primeiros grupos fundados foram se multiplicando por desdobramento daqueles muito grandes e quando outros foram surgindo de forma que possibilitasse a participação de todos. Segundo consta na narrativa local “os fundadores foram Mundico [Raimundo Albuquerque], Julia [Albuquerque] e Mário Santana”. Estes foram os primeiros a participar

de um curso de formação de monitores junto a agentes pastorais da Igreja, vinculados a diocese de Abaetetuba, no Pará e, que serviram de agentes multiplicadores⁹⁷.

A Dona Izabel Abreu nasceu na localidade de São Mateus que compõe a comunidade de Santo Antonio, ao se casar morou em suas proximidades, por muito tempo, depois se mudou para a cidade de Bujaru. As vezes ela regressa em visita ao povoado onde mantém laços de parentesco e compadrio (batizado, crisma); foi quando entrevistei-a. Assim relata: “trabalhei não sei quantos anos, [como monitora de Grupo de Evangelização], mas fui convidada pela Júlia e pelo Mundico”. Para ela, tudo começou quando já participavam do “culto e adoração, depois, que eles fizeram curso me convidaram”. “E eu já fui na segunda etapa do curso”. Mais tarde ela mudou-se para a cidade de Bujaru e menciona: “lá comecei de novo, no tempo do padre Santiago [vigário da paróquia de Bujaru], ele me colocou para trabalhar em um grupo na cidade, no Grupo Santa Fé”

Dona Izabel acrescentou de sua atuação no povoado dizendo: “aqui eu trabalhei no grupo da Dona, ‘Grupo Deus é Bom Pai’. Depois que a Júlia foi pra Belém fiquei no grupo dela no Cravo”. Ela conta do desempenho dos primeiros monitores expondo que: “a atuação deles era muito boa, incentivavam muito agente, tanto que eu nunca falhei, tinha os encontros na casa deles, eu ia de montaria⁹⁸ sozinha”.

Nessas reuniões conta: “objetivo era encontro sobre as famílias”, entre outros assuntos e se reporta que: “[p]rimeiro, quando iniciou perguntavam sobre a semana da gente”. Assim, cada participante era convidado a relatar o que se tinha passado relativo ao trabalho e a família, por exemplo, e a refletir junto a realidade. Dona Izabel também diz que esse método de evangelizar procurava-se “incentivar outras famílias a participar”. Ela faz entender que não se resumia a ações litúrgicas, mas que havia os trabalhos “em comum, (sic) troca de dia, mutirão, fazia junta. Era capinar, plantar, tudo a gente fazia junto”.

⁹⁷ Carmen Cinira Macedo (1986) observa que “reelabora-se a imagem de Igreja, procurando-se consolidar a visão unitária e, de algum modo, redefinindo-se a tradicional distinção entre povo e clero. Agora é o povo que fala, mas essa nova Igreja é povo”. Nesse processo “[h]á uma nova imagem do leigo e sua importância na prática aumenta consideravelmente. Além disso, a formação de grupos de liderança de leigos coloca os bispos no centro da irradiação pastoral”. Assim, essa mesma importância dos leigos e lideranças pode ser dita em relação a Santo Antonio e comunidades vizinhas. Pois, até hoje, frequentemente é possível escutar o chamamento a cursos oferecidos a “novas e antigas lideranças”, que acontecem, em geral, na cidade de Bujaru.

⁹⁸ A interlocutora relata que saía as noites sozinha de sua casa tomando pequenas canoas, chamadas por ela de montaria para ir participar de reuniões de Grupo de Evangelização, ela considera que a atuação dos fundadores na áreas e moradores da Foz do Cravo era muito boa, por meio de incentivos que foi importante tanto que não faltava as reuniões.

A esse respeito da metodologia das ações da Igreja na sua atitude preferencial pelos pobres e as mudanças que ocorreram nesse sentido, o interessante trabalho de Carmen Cinira Macedo (1986), menciona acerca da metodologia; assim, para essa autora, sob essa luz “As CEBs vão surgir neste contexto como uma proposta da Igreja para a inauguração de *um novo estilo* de Igreja de uma alternativa social profética (nos termos da própria Igreja). O processo pedagógico instaurado para atingir tais objetivos é conhecido como ‘método ver-julgar-agir’”. A autora explica o método como funcionava na prática, transcrito a seguir, de maneira que se assemelha ao praticado no início do Grupo de Evangelização em Santo Antonio, conforme relatou Dona Izabel.

o grupo se reúne e, feitas as orações iniciais, passa a colocar seus problemas e dificuldades. Isso é feito normalmente sob a orientação de um coordenador. É a fase do *ver*. Seleccionadas, então questões principais, passa-se à reflexão – a fase do *julgar* – que consiste em tentar equacionar como Jesus agiria na mesma situação (MACEDO, 1986, p. 77).

As reflexões sucediam e/ou deveriam promover umas ações práticas, que no caso de Santo Antonio, acontecia pela ajuda mútua, prestações de solidariedade aos mais necessitados entre outras ações. Portanto, a partir das décadas de 1970 e 1980 se difundiram os Movimentos Eclesiais de Base e nessa linha, a ação evangelizadora por meio dos Grupos de Evangelização. Esta que era uma região com registro missionário há séculos passados. Passava agora a ser alvo das investidas catequizadoras e evangelizadoras da Igreja do final do século XX. E que contam-se, entretanto, com um setor “progressista da Igreja” Católica. Por assim dizer, uma Igreja renovada que se investe de outra atitude na busca de ganhar/recuperar adeptos (MACEDO, 1986, IOKOI, 1996, MARQUES, 2007).

É nessa linha de atuação que a ação missionária converge para a área de Santana de Bujaru que englobava diversas localidades que naquele momento se encontravam sob sua jurisdição eclesiástica enquanto CEB. Sua ampliação decorre na fundação de outras CEBs. Assim, na trilha dos fundadores, que foram os primeiros “monitores” ou “coordenadores” de Grupos, surgiram outras gerações que incorporam muitos dos princípios de “viver em comunidade” segundo o que pregava a Igreja renovada. De tal forma se depreende que “ser comunidade” exige um engajamento político, comunitário, participando de pastorais sociais, e de movimentos sociais; neste sentido é que se afirma que tais movimentos e associações emergiram “dentro” da Igreja.

Para os interlocutores a data de surgimento da CEB de Santana coincide com a fundação do Grupo de Evangelização na área, como se percebe no registro do questionamento feito em reunião de Grupo de Evangelização de 9 de agosto de 1987.

2. Quando nasceu a comunidade?

R: Em 1972

3. O que mudou?

R: Melhorou muito, deu mais ânimo

Mudou as famílias

A comunicação dos pais com os filhos (vice-versa)⁹⁹.

Estes questionamentos surgiam no momento em que já se passavam uma década e meia da fundação dos primeiros Grupos Evangelização e da CEB de Santana. Assim, nas anotações que se seguiam era detalhado: “em 1987 celebramos os 15 anos de Evangelização”. Entretanto, a fundação do Grupo de Evangelização em Santo Antonio, propriamente, tinha acontecido somente em 1984. E, na verdade tratava-se de uma re-fundação, pois decorre que o “Grupo Evangelização Santa Maria” surgiu originalmente na localidade de Santa Maria na margem direita do rio Bujaru e, devido a conduta dos membros da residência onde estava instalado, inclusive com a promoção de festas profanas e pouca participação, foi transferido para a localidade de São Mateus e depois vindo se instalar no sítio Santo Antonio.

De acordo com as anotações da agenda de Dona Celina, nota-se que as reuniões do Grupo Santa Maria eram semanais; sempre mediada pela leitura do evangelho correspondente a indicação no calendário litúrgico da Igreja Católica. Essas mesmas anotações indicam a periodicidade das reuniões e a metodologia que adotavam; a prática de cantar, ler e discutir o Evangelho, de contar o número de participantes, a realização de bingos e prestação de conta e registros de compras, bem como, outros destinos dado ao que se arrecadava.

O processo de evangelização, vivenciado no cotidiano e anotados nas agendas, obedecia/obedece ao calendário litúrgico geral da Igreja, retransmitido pela paróquia, assim, durante o mês de outubro de 1985 era apontado as “novenas missionárias” ocorridas na “residência do sr Tibúrcio Valino da Costa”. Já em dezembro ocorreram as novenas de natal, realizadas em residências de diferentes integrantes do grupo. E em 21 de julho de

⁹⁹ Registro da Agenda de Dona Celina.

1986 registrava-se o encontro realizado, entre o Grupo Boa Esperança e Grupo Santa Maria.

Por essas e outras atividades é possível perceber a dinâmica das ações evangelizadoras. E reconhecer que, oriundas de ações externas, elas são apropriadas e moldadas enquanto atos político-religiosos que se incorporam a esfera do cotidiano.

Durante o trabalho de campo encontrei uma fotografia pela qual se observa a participação de vários atores pertencentes aos diversos setores de Santo Antonio e povoados vizinhos em uma das reuniões mediadas por agentes pastorais da paróquia de Bujaru. Procurei indagar de pessoas que participaram nessa ocasião, contudo, disseram não se recordar, exatamente, embora se sabendo participantes de diversos eventos. Uma delas Maria Assunção, que participou do encontro e está na fotografia, não se recordava deste encontro. Hoje ela reside no lugar denominado Santa Maria em uma área de assentamento do INCRA, faz parte do grupo de mulheres e do MMTCCB.



Figura 43. Encontro de Grupos de Evangelização na Foz do Cravo na década de 80

Já Dona Celina, uma das participantes nesta ocasião (a sexta pessoa da direita para a esquerda) relatou tratar-se de um encontro entre Grupos de Evangelização, com a visita do padre. Depois do encontro ele pediu a todos que saíssem da casa para que tomasse a foto. Esse tipo de encontro acontecia “todo ano! (...) o padre vinha fazer visita, e juntavam dois grupos. E nesse ano foi o Grupo Santa Maria, que funcionava aqui em casa, e o da Foz do Cravo, o Boa União I”, que se reuniram. Essa interlocutara aponta que “nesse ano o tema era *A esperança de um povo que luta*, era o tema da capa de um livro que tratava de

várias coisas”. E era a partir desse tipo de livro que realizavam os encontros. Este era um momento de “retiro espiritual, liam a Bíblia e contavam as experiências de vida”.

Esta fotografia como se vê acima, é elucidativa de um dos momentos de associativismo perpassado por motivações de evangelização, mas que segundo a própria linha pastoral deveria convergir em ações práticas. E, além disso, demonstra as relações de vizinhança e de parentesco e geracional que permeiam as relações em Santo Antonio em diversos momentos do cotidiano e da vida política (CARDOSO, 2006; DEBERT e BARROS, 2006, p. 71).

Nesse sentido, cabe frisar que a mesma fotografia juntamente com outras informações são esclarecedores na interpretação dos grupos de idades e laços de parentescos. Do mesmo modo, ilustrativa das famílias em seus diversos formatos, ou seja, aquelas compostas de pais e filhos; por avós, pais, filhos; pais e filhos de criação; cuja heterogeneidade se verifica para as unidades familiares observadas atualmente no povoado.

No que concerne a participação das gerações muitos daqueles que participavam nos anos 80, inclusive os que se encontram na figura 43, ainda continuam, hoje. Eles marcam presença acompanhados, muitas vezes, dos filhos e hoje dos netos. Os grupos mais novos por sua vez, seguindo as mesmas estratégias levam os filhos aos encontros e reuniões ou podem deixá-los com parentes e vizinhos. E, no que se refere à vinculação entre família, um grupo de parentes e a comunidade mostra “como a família permanece sendo o laço essencial na identidade e na organização social do grupo” (DEBERT e BARROS, 2006, p. 71).

Desse modo, nas mobilizações atuais novas e antigas lideranças participam. Entretanto, no Grupo de Evangelização a participação já não ocorre como antigamente, segundo reclamam os interlocutores e pude observar. Também é possível concluir pela citada fotografia da década de 80, que dentre as lideranças e participantes em geral presentes na imagem; três já faleceram, algumas das famílias mudaram-se do povoado para a cidade de Bujaru ou para lugares próximos. Enquanto que dos outros que permanecem no povoado, podemos notar que três das mulheres adultas, ainda participam de ações atuais no povoado, tanto de caráter religioso como também político pertencendo a associação e atividades de sentido “coletivo”¹⁰⁰. Das crianças presentes na imagem, uma delas é a

¹⁰⁰ O termo coletivo quando aqui mencionado, deve denotar um momento de associação em que ilustra a agrupação, reunião de vários membros do povoado e/ou de fora, como os próprios interlocutores definem.

autora e as demais ou seguiram seus pais mudando-se ou continuam a viver no povoado e quais fazem parte do associativismo local.



Figura 44. Jovens de Santo Antonio fazem apresentação no encontro de CEBs

Na primeira semana de julho de 2007 ocorreu, na cidade de Bujaru um Encontro de Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs. Ali estiveram reunidas as comunidades filiadas a Paróquia de Bujaru. Em semanas anteriores, D. Celina contou que todas as áreas às quais se vinculam determinadas CEBs, ficaram responsáveis em apresentar uma “dinâmica”. Assim sendo, elas se apresentaram por área. E, a área de Santana, a qual esta filiada a comunidade de Santo Antonio levou uma apresentação com enfoque ambiental e social. Buscaram frisar através da vestimenta e de diálogo, uma Amazônia antes e depois do impacto ambiental, conforme a figura abaixo.



Figura 45. Dramatização apresentada pela CEBs da área de Santana

Cada comunidade organizou o modo de chegar na cidade de Bujaru; as da área de Santana foram de ônibus. As pessoas de diferentes áreas e das comunidades vinculadas a Paróquia de Bujaru começaram a chegar a cidade a partir das três horas da tarde. Logo depois, teve início a programação com a apresentação de cada área que se encontrava identificada pela cor das vestimentas ou camisas personalizadas com dizeres, referentes ao encontro. Com um canto e palavras de boas vindas, todas as áreas, conforme foram chamadas, se dirigiram para a frente do palco armado em frente a Paróquia tendo ao lado uma placa com os dizeres: “CEBs na Amazônia: construindo o reino que Cristo quer”. E a primeira a ser chamada foi a área de Santana.



Figura 46. Integrantes das comunidades da área de Santana no encontro de CEBs

A apresentação das atividades foi direcionada por uma religiosa que anunciava ser este “o primeiro encontro de CEBs”. Entretanto, algumas vozes em conversas particulares, questionavam essa proposição, na intenção de desfazer o equivoco, pois referiam que este era somente o primeiro de uma retomada e ponderavam o fato da religiosa ser “nova”, para ter esse conhecimento.

Outras questões políticas e sociais foram levantadas a partir das apresentações. Uma peça teatral por meio jornalístico enfocava a questão ambiental. Outra apresentada pelas jovens de Santo Antonio trazia a questão indígena. E outras questões apontada a partir da leitura da Bíblia que tratava sobre terra, uma temática patente tanto aos camponeses, como a maioria dos ali presentes, como aos quilombolas. Disso pode-se

pensar que os processos sociais são movidos e orientados nessa interação decorrente da forma de organização e de representação que os agentes implementam

4. Engajamento religioso e movimentos sociais: luta pela terra e conflitos

Os anos 80 se mostram como um período conturbado que se inscreve na literatura como um momento “de crescimento e fortalecimento do campesinato” e marcado pela explosão de uma série de conflitos no campo, considerando Jean-Pierre Leroy (2000). Esses conflitos colocam entre os protagonistas camponeses, agentes sociais, ligados a entidades e movimentos, grileiros e pistoleiros. Para o mesmo autor “na segunda metade dos anos 80, a questão agrária continua se afirmando como questão central, tanto para as organizações de massa quanto para as entidades de apoio e assessoria como a Comissão Pastoral da Terra/CPT, partidos e muitos intelectuais” (LEROY, 2000, p. 6).

A violência e os conflitos no campo não deixaram de ser objeto de reflexões na atuação dos atores sociais envolvidos nas CEBs da área de Santana. É desse fato que tenho algumas imagens da minha infância quando, por participar da sociabilidade local, em Santo Antonio, pude escutar comentários do cotidiano, ou das atuações religiosas a respeito desses assuntos, conforme aconteciam em diferentes partes do estado e lá eram acompanhados.

Além disso, o “caso de vida”¹⁰¹, acontecimento fictício de fundo na realidade que faziam parte dos livros e “Jornalzinho” oferecido como recurso pedagógico pela Igreja para evangelização, conciliado a leitura da Bíblia, nas reuniões, encontram nos fatos da vida real elementos para refletir sobre os temas sociais, políticos e econômicos.

Mais precisamente, as lutas de sindicalistas e padres que atuavam em regiões vizinhas ganhavam repercussão no povoado de Santo Antonio. Esse foi o caso de “Quintino”¹⁰², como um justiceiro que enfrentou o Estado paraense e os ricos na luta pelos desfavorecidos; e “Benezinho”¹⁰³ e “Virgílio”¹⁰⁴, tratados pelos interlocutores em registros

¹⁰¹ “Caso de vida”, tratava-se de uma narrativa baseado em fatos da vida, por meio do qual era introduzido o debate de certos temas, no “Jornalzinho” produzido pela paróquia como material de orientação dos trabalhos de evangelização.

¹⁰² Os autores LOUREIRO, 2001 e CARVALHO, 2005, se referem a história de Quintino, no entanto, Loureiro (2001) faz uma análise mais detida em seu trabalho intitulado “Estado, Bandido e Heróis: utopia e luta na Amazônia”.

¹⁰³ Ver “Fascículo 11: Quilombolas de Bujaru e Concórdia, Pará. In: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; Série: Movimentos Sociais, identidade coletiva e conflitos. – Belém, outubro de 2006.

de reuniões dos anos 80 e 90 e no cotidiano, como mártires da luta pela terra e em favor dos pobres. Na agenda de Dona Celina de 1993 se mencionava o auxílio feito, em 1987, a família de “Virgílio”, um dos que morreram. E em anotações de uma reunião de Grupo Evangelização de 1984 aludia entre outros casos o de “Benezinho” da seguinte maneira:

Tem muita gente que morre em favor dos pobres e lutando
Pela justiça.
O Benezinho morreu a favor dos pobres

Os próprios cantos, além dos “caso de vida”, das informações que circulavam eram recorrentes nos assuntos que tratavam da violência imposta através de serviço de pistolagem combinada a violência imputada pelo próprio Estado (LEROY, 2000). Segundo o autor, embora seu estudo ocorra em outra parte do estado, é importante situar suas suposições de que

As posições das entidades e movimentos locais que se situavam no campo da Reforma Agrária apoiavam-se tanto sobre uma realidade de conflitos e de violência quanto sobre análises de fundo ideológico e/ou religioso (LEROY, 2000, p. 6)

Nesse sentido, os protagonistas sociais de Santo Antonio, as vezes mediados pela agentes pastorais eclesiais e muitas vezes entre si apontam essas situações. Tomavam conhecimento de outras realidades e debatiam sobre a sua própria, mediante as injustiças e desigualdades vivenciadas no campo e na sociedade de um modo geral.

É mediante as análises que pautam suas reivindicações a maneira de se posicionarem frente a tais temas. Desse modo, o chamamento que faz a Igreja como se mencionou anteriormente, não apenas para liturgia e dos sacramentos, mas, para o compromisso político e social. E a falta de comprometimento nesse sentido poderia até implicar em certas sanções. Foi o que se cogitava nas chamadas reuniões do “Conselho Paroquial”, na área desse estudo. Isso pode ser verificado nas próprias anotações de participantes na época como a que diz: “Crisma foi decidido que ira [s]e[...] crismar quem for consciente, que apóia todos os movimentos, embora não seja coordenador e catequista”.

¹⁰⁴ Sobre a trajetória de “Virgílio” sindicalista do município de Moju, pode ser vista na dissertação de mestrado de SACRAMENTO, Elias Diniz (2007).

Portanto, o chamamento social implicava tanto em participar das pastorais sociais e dos movimentos e sindicatos como da liturgia. Destarte, o sindicato, por exemplo, é frisado como uma ferramenta da organização do trabalhador e, por isso, ponto de avaliação de uma das reuniões do Grupo de Evangelização de fevereiro de 1987, em Santo Antonio. Nessa reunião contavam 22 participantes adultos e 4 crianças, onde, às discussões de conscientização e sindicalização era somada a problemática da terra para os camponeses. Assim, a partir do “caso de vida” e da leitura da Bíblia os participantes debateram as seguintes questões para quais também deram respostas:

Por que será que muito lavrador ainda continua vendendo seu lote?

R: Porque ainda não estão conscientizado

E Por que muitos lavradores não querem saber de sindicato

R: Porque não querem entrar na luta

- Comentando junto o trecho lido.

Deus não deixou a terra para negociar e sim para cultivar.

1º) Será que Deus deu a terra para os homens fazer negocio e explorar o outro fazendo o peão?

R: Não

Também em palestras, por volta dos anos 1990, junto ao chamado “Conselho Paroquial” os participantes refletiam sobre o sistema de dominação capitalista, e sugerindo em seus registros que “a maneira de mandar este sistema embora” era

1 Organização

2 o [s]indicatos

Todo trabalho e toda organização do [s]indicato é uma ferramenta muito forte, mas para isso temos que primeiro ter

1 consciê[n]cia de cla[sse]

2 abolição da propriedade Burguesa

Ao tratarem de comunismo e de abolição da propriedade privada procuravam esclarecer, o “Bem comum”¹⁰⁵ de que se referiam, não se tratava de uma história de “comunismo” que “vai tirar da minha casa o que eu preciso, o que eu tenho em minha casa é necessário”. Ma, o que se cogitava era uma desapropriação dos meios de produção e da propriedade, o controle das maquinas e tudo aquilo “que tira nosso direito de trabalho”, causa a infelicidade e exploração do trabalhador.

¹⁰⁵ Ver Macedo (1986) “Bem comum”.

Portanto, fica explícito que a luta e os debates promovidos por atores sociais de Santo Antonio e povoados vizinhos faz parte de um processo que não é só local e isolado, mas talvez de uma atuação em rede por ser uma articulação em diferentes áreas (GOHN, 2003). Em suas anotações e falas esses atores se mostram atentos a problemáticas externas e compartilham experiências com atores da região e de outras.

Igualmente, em seu estudo Marcionila Fernandes, embora tratando sobre as medidas para atenuar os conflitos de terra na região do Tocantins em 1980; e das inalterações a esse respeito, aponta, entretanto, que “reconhecia-se formalmente as estratégias de sobrevivência dos camponeses em resposta às agressões”. E afirma que o “movimento camponês que se desenvolvia na Amazônia (...), não estava desvinculado dos movimentos que cresciam em todo o Brasil” (FERNANDES, 1999, p. 79).

A autora com base em literatura sobre campesinato e luta dos camponeses faz um breve apanhado dessa atuação a partir de meados do século XX. Com isso, assinala que “[o]s movimentos reivindicatórios por direitos sociais e pela distribuição da terra representaram um momento de autonomia política”. E que “[e]sses movimentos crescem e atingem maior força no início da década de 60” com “avanço da sindicalização por todo o território nacional” (FERNANDES, 1999, p. 80).

Entretanto, com o início da ditadura militar o movimento foi reprimido e ressurgindo ainda nesse período dada a intensidade “da crise que envolve as massas camponesas”. Desse modo camponeses de diversas partes “colocam suas problemáticas no plano nacional” (FERNANDES, 1999, p. 81).

Estas questões deixam patentes as estratégias e trajetórias de atuação no campo por todo o Brasil, cuja forma de organização pode ser marcada na interação eclesástica; instituições informais e formais; representativas de classe como é o caso do sindicato; pelas quais ficava explícito as mobilizações e os debates a respeito da terra a ser garantida e da luta camponesa frente ao processo de expropriação.

De tal modo, a demanda pela terra tem proporcionado diversos episódios. Nesse aspecto, vários autores trazem fatos pelos quais, historicamente esta tem sido pautada em graves problemáticas político, social e econômica. Para alguns deles esse problema tem sua raiz na chamada “descoberta do Brasil” e apossamento da terra pelos estrangeiros no século XVI (GUIMARÃES, 1981).

Os grupos que têm por base a agricultura familiar, e assim, uma relação direta com a terra, em geral, enfrentam dificuldades de acesso ou de forma restrita de acesso. O

mesmo ocorre em referência aos fomentos para cultivos agrícolas tradicionais e de inovação da produção familiar (HÉBETTE, 2000). Mas, além disso, como se referem Woortmann & Woortmann (1997), a relação com a terra não se constitui apenas num instrumento, mas, um elemento simbólico e de expressão das relações sociais e políticas. Com base nisso, é possível verificar que as reivindicações do grupo, não são determinadas apenas pela propriedade em si, porém nas representações simbólicas e somadas as exigências de melhoria nas condições de vida.

A literatura sobre sociedades camponesas conta com uma produção alentada, que nem de longe pode ser esgotada aqui, mas apenas lembrar no que ela repercute na contextualização do grupo que me propus estudar. Dessa forma, abrange desde as dificuldades frente a estrutura agrária, condições de vida e organização e/ou associativismo entre outras (GARCIA Jr. 1983; ALMEIDA; 1998, WOLF, 1994; ACEVEDO, 2003; HÉBETTE, 2002).

Essa literatura também traz autores entre os quais, os que fazem parte do universo dessa pesquisa, pela consulta que fiz de seus trabalhos: Jorge Romano (1988); Alberto Passos Guimarães (1981); Mario Grynspan (1990); Eric Wolf (1984); Alfredo Wagner B. de Almeida (1998); Rosa Acevedo (2003) e Jean Hébette (2000 e 2002). Estes autores no que se refere a problemática terra/camponês produziram importantes estudos seja, referente a estudo de caso, seja por reflexões teórico-metodológicas em torno desses objetos. Ou ainda no que tange a atuação desses atores em movimentos sociais.

No que se refere a este trabalho, pode-se afirmar que os dois focos terra e camponês não podem ser perdidos de vista na lógica do sistema social de Santo Antonio em seus diversos momentos. Além do que já foi apontado, narra-se os conflitos de terra e as mobilizações que repercutiram em Santo Antonio, pela sua proximidade e por se solidarizarem com os vizinhos, de outros povoados, membros da mesma CEB – de Santana, na época.

Conta-se que na década de 1980 a luta pela terra chegava nos derradeiros termos de um enfrentamento em povoados vizinhos. Nessa época a especulação e o assédio pela compra de terras chegou ao território que cobria Santana e o povoado de São Judas. O desdobramento da venda de terras nessa área foi o enfrentamento entre trabalhadores, lideranças de Comunidades Eclesiais de Base e fazendeiros que desejavam se apropriar das terras de pessoas que não as tinham vendido.

Felix Albernás, hoje, presidente da Associação Remanescente de Quilombo Oxalá Bujaru (ARQUIOB)¹⁰⁶, morador da comunidade de São Judas, recorda muito bem o que foi essa luta no passado quando os “antigos” se revoltaram contra a arbitrariedade de fazendeiros sobre “as terras do São Judas”. Ele explicou que o fazendeiro Luciano

comprou terreno nessa área [de Santana] e queria tomar terra do pessoal de São Judas. A intenção do Luciano era ficar com mais do que comprou. Ficar com as terras do São Judas e ir até o Cravo [a comunidade de Cravo], seguindo pra PA [140], passando pelo arraial do Cravo.

Mediante as tensões, lideranças tomaram parte no processo de negociação, junto a órgãos fundiários do estado, como afirma Félix

O Maximiano era um dos líderes nesse processo e tomou parte das negociações no INCRA de Belém e Tomé-Açu. A área que é a nossa Associação [hoje] ele queria que fosse toda dele. Até o INCRA de Tomé-Açu, dizia também que nós não existia. No mapa do Incra a gente não existia. Depois disso deram alguns títulos.

Entretanto, as instituições fundiárias desconheciam a existência tradicional dos grupos domésticos de São Judas, mesmo os que possuíam antigos registros formais. Como contou Félix, e de acordo com que relatou: “[n]a escritura antiga dizia que as terras do São Judas é mais do que é definida hoje. Pela escritura antiga as terras do São Judas fica uma parte dentro da fazenda”. Portanto, nessa leitura o que se declara de reconhecimento do grupo como terra “antiga” do São Judas, esta se sobrepõe ao que ficou acordado como a terra que fazia parte da fazenda, a qual ainda existe, pertencendo atualmente a Miguel Bernardo, ex-prefeito de Bujaru, após compras efetuadas depois da expulsão de Luciano, como relatou Félix:

Mas, para expulsar ele mesmo [o Luciano] foi preciso que as pessoas se reunissem, por volta de umas duzentas pessoas, se armaram e esperaram ele. Ele vinha sempre em horários diferentes, desta vez a maioria do grupo já tinha se desmobilizado. Mas mesmo assim deram um susto nele. Deram a virar o carro que ele se encontrava [e diante da ameaça sobre sua vida]. Ele implorou pra que ninguém fizesse nada que

¹⁰⁶ Esta Associação (ARQUIOB), surgiu em 2001, anos depois dos embates por terra da década de 80 na área, mas, está ancorada na luta pela terra, também, com base na identidade de remanescentes de quilombo.

nunca mais voltava lá. Então o que fez ele ir embora não foi o INCRA, que deu direito ao agricultor, foi a pressão do povo. Os líderes dessa luta [em Cravo e São Judas] era: Félix Vitorino, Ermilo do Carmo, Isaac do Carmo, Lourival Batista, Pedro das Neves Albernás, Maximiano Albernás, Levindo Filho Francisco, João Santana, Passarinho. Esses estavam contra os poderosos, só que no momento da pressão todas as comunidades vizinhas se mobilizaram¹⁰⁷.

De modo que, Félix reitera: “Nós não existia, nem pro [para o] Luciano, nem pro INCRA, só que eles não sabiam da escritura antiga”. Pela referida escritura, Félix procura reforçar também em termos legais a ancianidade e a relação tradicional com o lugar (CARDOSO, 2006; CASTRO, 2003).

Esse pertencimento reclamado como gerações tradicionais que se constituíram nas terras do São Judas se ajusta as reivindicações atuais pela demanda de titulação coletiva da terra como remanescentes de quilombo, igualmente em Santo Antonio. Ela é retomada justamente num momento de articulação pela garantia da terra a qual passam por conflitos e tensões em tornos dos limites territoriais.

As lutas dos anos 80 são lembradas como a época de atuação de um “sindicato combativo” e do apoio de setores progressistas da Igreja católica. Embora, como é o caso do conflito no último relato, seus mediadores não estivessem presentes por esta ocasião. Vale considerar o que afirma Jean Hébette (2000); embora tratando da região sudeste do Pará as parece em muito se encaixar à realidade dessa outra parte do estado.

Com o apoio dessas (...) instituições progressistas, os agricultores (...) organizavam-se em comunidades chamadas Comunidades Eclesiais de Base/CEBs, conquistaram com o tempo, as direções de Sindicatos de Trabalhadores Rurais/STRs autoritariamente criados pelo INCRA, criaram novas organizações locais, (...). Parecia que a repressão, as ameaças de morte, as prisões, as torturas de trabalhadores e militantes reforçavam o animo de luta dos envolvidos nas lutas camponesas (HÉBETTE, 2000, p. 28).

Essas movimentações encontram eco no que o corre em Santo Antonio e cercanias, no que se refere as mobilizações; e apoio da Igreja católica por suas ações junto as Comunidades Eclesiais de Base; cumpre dizer nas próprias palavras dos interlocutores, que se trata de “setores progressistas da Igreja”.

¹⁰⁷ Entrevista, realizada em Vila de Santana em 2006, quando participei como pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, para a elaboração do Fascículo 11: Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, 2006.

Cabe a devida relevância a maneira como ocorrem tais formas de associações, mobilizações, ações coletivas. Por essa via se articulam em ações reivindicatórias por garantia de direitos e cidadania, inclusão social (GOHN, 2003). Demandas que surgem sob a reivindicação de associações, movimentos sociais que encontram assim justificada sua existência a medida em que se relacionam com a melhoria nas condições de vida desses atores sociais.

O termo “movimento social” ou “movimentos sociais”¹⁰⁸ importa aqui mais pelo sentido que tem para os sujeitos locais e pode expressar “ações coletivas” na comunidade de Santo Antonio, que por sua construção histórica, enquanto categoria de análise sociológica. Tal referência faz parte do uso local em especial nos momentos de mobilização política. Assim sendo, a categoria é representativa para meu trabalho enquanto linha de mobilização e de identificação pelos próprios protagonistas sociais. E nesse aspecto se mostra interessante a definição de Gohn (2003). Para ela movimentos sociais são

ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas. Na ação concreta, essas formas adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem construída, atos de desobediência civil, negociações etc), até as pressões indiretas (GOHN, 2003, p. 13).

Nas atuações em Santo Antonio e/ou que convergiram para lá, existe várias demandas: a terra, direitos políticos e sociais ao trabalhador do campo. Pode-se dizer que os “pequenos”, os pequeninos”, como na parábola do evangelho, muitas vezes mencionadas nas reuniões ou mais, recentemente, os “pequenos agricultores” como nome

¹⁰⁸ O autor Luiz da Silva (1985), aborda “movimentos sociais” enquanto uma categoria que se coloca em diversos momentos, e explica de acordo com a história do uso da expressão de que, “quando chegava a ser empregada, não parecia ter maiores pretensões de rigor conceptual e em geral estava associada à análise das relações de classe e do movimento da sociedade como um todo”. Ele indica que mais precisamente, nos anos setenta houve um rompimento com a tradição anterior, quanto a “análise das mobilizações coletivas”. Dado esse rumo que assume em sua avaliação “A expressão “movimentos sociais” passa a designar um conjunto de estudos que continua a crescer, constituindo algo assemelhável a uma especialidade acadêmica. A partir de um recorte empírico muito mais específico e parcial, que implica um reordenamento ou adaptação da problemática teórica, cria-se um “novo” campo temático”. Luiz Silva observa que este campo temático por hora se encontra “relativamente sedimentado” como é possível constatar nos diversos “balanços crítico que implícita ou explicitamente, discutem esta produção como um paradigma de análise” (SILVA, 1985, p. 11). Já a autora Maria da Glória Gohn (1991), faz um estudo das teorias sobre os movimentos onde a partir da “contribuição de vários autores” traça um “leque dos quadros referenciais existentes” (GOHN, 1991, p. 21).

da, própria organização refere, ao Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), e do MST que teve adeptos na comunidade, e tem em vista a garantia da terra e do trabalhador no campo.

Hoje, o que se percebe entre os que pertencem a Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) da qual tratarei no próximo capítulo, é a mesma propagação, pois traz em seu bojo a luta pela titulação coletiva das terras e garantias de permanência das gerações (das mais “antigas” as mais “novas”) no campo com condições produtivas e reprodutivas. Por essas premissas desenham uma série de articulações por essa maneira de atuar e se manterem em rede, como fazem fluir suas idéias e se mantêm antenados com outros acontecimentos e lutas; como propõe Gohn (2003), exercem um “agir comunicativo”.

E, nessa linha reivindicativa, ainda, ou que tomam essa linha pode ser visto no caso do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru, o MMTCCB, o que tratarei a seguir.

5. De “Clube de Mães para “MMTCCB”, e ao “Grupo de Mulheres” de Santo Antonio

Os anos de 1980 figuram em minha memória como filha de uma das participantes do Clube de Mães, que aos sábados se dirigiam a localidade de Vila de Santana – aquela altura Santo Antonio inexistia enquanto CEB –, onde ocorriam os encontros. Era rotina para várias mães das localidades no entorno de Santana, se reunirem para as atividades de costurar, fazer comida (doces e salgados), bordados, crochês, pinturas, tricô. Nestes momentos, compartilhavam as experiências ditas do domínio feminino e como “donas de casa” e mães. As atividades de venda dos produtos de seu trabalho de arte realizadas, serviam para atender as necessidades e funcionavam como ajuda mútua. Pois, segundo interlocutores, quando as mulheres se encontravam grávidas, preparavam todo o “enxoval”

Assim, sendo, na fala de Dona Celina: “em Santana a gente participava, era Clube de Mães, não era movimento das mulheres”, e diz que “lá o objetivo era ensinar as mulheres a fazer alguma” atividade relativa a “cozinhar”, “costurar”, confeccionar “bolsas” e “sacolas de neném”. Ela não descarta esse aprendizado, pois muitas das mulheres não sabiam fazer, assim sendo, no caso de “bolo” era necessário encomendar na cidade, por

ocasião de algum evento. O aprendizado passava por aprender usar os alimentos e “fazer nas suas casas para os seus filhos, para o seu marido”. Entretanto, ressalta a mudança do Clube de Mães para o movimento de mulheres e explica:

foi lá com ajuda da irmã Ivodia¹⁰⁹, ela nos orientou que deveríamos criar um movimento de mulheres, que seria diferente de Clube de Mães, (sic). Que movimento de mulheres fosse, tivesse uma coisa diferente: olhar além a sociedade né, olhar na sociedade. Quer dizer aprender a ter conhecimento de como ocorria a conjuntura né, a sociedade, o que era que acontecia, quer dizer se desenvolver um pouco. Por exemplo, a gente votava sem saber em quem, o cara vinha pedia um voto a gente dava sem saber em quem, a gente não tinha noção do que era eleger um candidato, a gente não tinha noção do que era fazer certas coisas e ninguém tinha noção de que os candidatos vão pra lá pro poder porque nos colocamos ele lá. A gente também não sabia que a gente tinha direito de escolher o candidato, tinha direito de votar em quem. Tinha direito também de saber o que era que acontecia lá, por exemplo, hoje, a gente já vai na prefeitura, a gente já vai exigir, exige, já pede e a gente não tinha coragem de fazer isso, nem a gente sabia que a gente tinha esses direitos. Já a irmã Ivodia colocou isso pra nós que nos deveríamos, que movimento de mulheres deveria ser pra exigir essas coisas que a gente tem direito né, aprender, tomar conhecimento da coisa, ser autônomo, que a gente tivesse direito de fazer o que quisesse, não fosse mandado por ninguém, movimento de mulheres é autônomo, faz o que quiser não é ligado a órgão nenhum. Ai a gente, foi que a gente criou esse movimento de mulheres. Aqui [em Santo Antonio] é movimento de mulheres, em Santana ainda é Clube de Mães. Lá no Santa Maria também (...), lá na invasão é movimento de mulheres, a gente criou esse movimento (Dona Celina, 2007).

Considerando esses aspectos da narrativa, pode-se observar a construção de uma organização das mulheres como um processo de interação com religiosos e diretrizes emanadas de um contexto mais amplo para a área de Santo Antonio. Essa construção implica a passagem do Clube de Mães cujas práticas de certa maneira se até reforçavam a identificação do papel do feminino, e quais deveriam ser reproduzidas no âmbito familiar, acaba forjando um novo e outro rumo na atuação de muitas das mulheres; a partir de um movimento surgido em década antecedente aos anos 80. Pois, ainda em 1968 emergiria um movimento que faria com que as mulheres do Clube de Mães incorporassem uma visão reflexiva da realidade e um caráter político-social.

Segundo Dona Celina, a proposta de mudança na linha de atuação aconteceu por mediação de uma religiosa vinculada a Paróquia de Bujaru. Através das conversas que travava com as mulheres do Clube de Mães de Santana, ela trouxe para o grupo a

¹⁰⁹ Segundo relatos a “irmã Ivodia”, era religiosa, originária do sul do Brasil.

necessidade de se transformarem em “movimento”. A orientação política fez com que parte daquelas mulheres o Clube de Mães¹¹⁰ o transformasse em Movimento das Mulheres.

Entretanto, para algumas mulheres da comunidade Santana, ele ainda perdura, pois até o momento em que estive em Santana durante esta pesquisa elas se reuniam como Clube de Mães. Embora participem de muitas atividades do movimento elas não aderiram a denominação de Grupo de Mulheres, célula de atuação do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB) nas comunidades.

5. 1. “Apareceu a Margarida” e outras mulheres

A história do MMTCCB surgido no final dos 1960 tem como grande referência a trajetória de uma mulher, Margarida Silva ou simplesmente “Gaida”, como é mencionada pelas mulheres do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB). A quem se rende homenagem e admiração, como fizeram por ocasião do VII Congresso do movimento.

A pintura de Margarida Silva, feita por um artista local, exibida durante todo encontro e fez parte de uma “mística”¹¹¹ na celebração da missa campal de encerramento do encontro, em 2003. O quadro foi cercado das sandálias dos participantes e beleza da imagem que se formou foi compartilhada por pessoas que se manifestaram a expor o conteúdo simbólico para o movimento. De tal modo, que para uma delas representa o percurso de a fundação do movimento até aquele presente momento, a luta e a caminhada¹¹².

¹¹⁰ Embora, como assinala interlocutores, para muitas não houve uma ruptura imediata com as atividades praticadas no Clube de Mães, que por sinal, muitas vezes são incorporadas como uma alternativas de renda e trabalho.

¹¹¹ Neste trabalho não procuro aprofundar o significado da “mística” na relação desses atores sociais, mas, sim a explicação que incide na própria descrição dessas representações presente nas formas associativas com parte da simbólicas dessas organizações. Assim outros exemplos, dessa dinâmica serão dados no próximo capítulo referentes a Santo Antonio.

¹¹² Sobre mística ver Denise Mesquita de Melo (2003) quando trata de “Subjetividade e gênero no MST”. Para esta “A mística é descrita como processo pelo qual se vivencia no presente um sentimento relativo às conquistas que ainda haverão de ser construídas historicamente mediante ao processo de luta. Um sentimento que emerge como uma espécie de certeza afetiva (...) de que aquilo com que se sonha irá de fato se realizar, apesar da diversidade e graças ao poder de transformação das camadas populares organizadas” (MELO, 2003, p. 115). O que parece análogo o que fica patente a outros exemplos de místicas vivenciadas pelo movimento em Santo Antonio.



Figura 47. Pintura de Margarida Silva, exibida por ocasião do VII Congresso e parte de uma “mística” no encerramento do encontro, em 2003

A origem de Margarida Silva é lembrada como a de uma mulher humilde e vinda da área rural para a cidade de Bujaru que, participante do Clube de Mães e outras atividades pastorais ligadas a Igreja Católica, sentia a necessidade de mudanças na atuação das mulheres para lutar por direitos. Foi a partir de suas atuações no bairro em que morava, com reivindicação por melhorias das condições vida e de saneamento básico, onde ela própria passou a encaminhar ações de cavar uma vala para impedir inundação do local, como citam os interlocutores. Nas informações de Raimundo Soares, ela encontra apoio num setor progressista da Igreja e na época, de padres como “Amadeu, Santiago”. E, é por esse trabalho – acrescenta – “que as mulheres lhes rendem homenagem ainda hoje”¹¹³.

Raimundo ainda afirmou que a fundadora do MMTCCB, Margarida Silva, era uma mulher que participava do Clube de Mães, de Grupo de Evangelização, foi animadora e monitora de comunidade e muito ligada as CEBs. Com essa participação começou a reivindicar, água, esgoto e ponte. Esta atuação iniciada nas causas no meio urbano, e o surgimento do movimento na cidade de Bujaru, se ampliou a partir da fundação do movimento, se estendendo e se unindo as reivindicações do meio rural.

Dona Izabel reitera que Margarida chegou a ser coordenadora de Grupo de Evangelização, “era uma mulher fraquinha mas era forte para lutar pelo movimento”. A interlocutora revela que, de um fato trágico que foi a perda de um filho, Margarida se fez

¹¹³ Entrevista, Raimundo Soares, dezembro de 2003.

mais forte na luta, que foi “por causa de um filho dela, que ela perdeu ficou forte e lutava no movimento”, assim, detalha que Margarida:

Era filha de Igarapé Açu (...) era uma mulher franzina, doente, vivia de lavagem [de roupa], costurar, e depois ela não pode mais trabalhar porque ficou com fraqueza no pulmão [tuberculose]. (...) Lutava por direito do povo que morava na cidade, desde mutirão ela fazia, ela fez um mutirão para cavar uma vala que enchia a rua. Saía na rua em movimento, para lutar por um objetivo maior (Raimundo Soares, 2003).

Dona Izabel diz que Margarida era uma mulher de quem se ouvia falar e se “sabia através de se falar em movimento”, esta que era “uma pobre mulher, que tinha um filho que morreu, mas ela era uma mulher perigosa”. Com isso, a interlocutora expressa sua admiração por uma mulher forte que não se deixava abater e enfrentava a luta de engajamento político-social. Os relatos da vida de Margarida são marcados por um forte contraste físico e de personalidade, posto que é uma pessoa de um aspecto físico frágil e de uma personalidade forte e lutadora. Ela também é uma mulher que luta contra as desigualdades sociais e, no entanto, é vítima da pobreza, como uma “mulher humilde” que era lavadeira e fica doente de “do pulmão”, fato que pode tê-la levado à morte.

Embora as informações sejam convergentes para o surgimento do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB) no final dos anos 1960, ficam, como sempre, algumas lacunas sobre essa história. Portanto, o que fica mais notório são as mobilizações da década de 1980 que são mais simultâneas às articulações em Santo Antonio e mesmo em outras partes do Brasil (SCHAAF, 2003, MARQUES, 2007).

Vários autores têm salientado a década de 1980 como um momento marcado pelo fervor das mobilizações sociais nas diversas partes. Entre os atores sociais que compõem esse quadro de mobilização, mulheres merecem destaque pela sua inserção nas organizações muitas vezes com apoio da Igreja e dos Sindicatos (COUTO, 2002; SCHAAF, 2003; MARQUES, 2007).

Alie Schaaf (2003) ao analisar o Movimento das Mulheres Transformadoras Rurais do Rio Grande do Sul, na década de 1980, avalia que

É um movimento das mulheres em que as mulheres tiveram uma participação massiva, procurando modificar a imagem tradicional da mulher agricultora desrespeitada, negligenciada, invisível e sem voz, em combinação com sua escassa participação política partidária (SCHAAF, 2003, p. 412).

A literatura sobre mulher e gênero tem destacado como as mulheres têm sido relegadas invisibilidade como sujeitos sociais. Muitas vezes, cultural e historicamente construídas e/ou ideologicamente formuladas, as idéias de um universo feminino e masculino permitem divisões dos papéis na sociedade e diferenciações de gênero (DEL PRIORE, 1999; CARDOSO, 2000; ZANLOCHI, 2001; ALMEIDA, 2002). Entretanto, no mercado de trabalho, nos movimentos sociais, sindicatos, somados essas lutas ao trabalho doméstico, as mulheres sobrecarregam-se de diversas atividades na luta pela melhoria das condições de vida da família e da comunidade (MOTTA-MAUÉS, 1993; ACEVEDO, 1999; MANESCHY e ALMEIDA M. 2002).

Mas, é na luta nos movimentos, como os que eclodem nos anos 80 do século passado, que as mulheres se destacam para além das paredes de seu “lar” e tem reclamando por direitos e espaço político. Em Santo Antonio a participação das mulheres nos movimento passa por uma mobilização em torno do Sindicato de Trabalhadores Rurais e da participação em partido político como enfocarei adiante. Conforme registros, no primeiro encontro de mulheres de Santo Antonio elas dizem: “tratamos de vários assuntos” e citam entre eles a “saúde”. Já o direito da mulher e a igualdade entre os gêneros foi pauta no “2º encontro das Mulheres do Grupo Santa Maria” do povoado de Santo Antonio em 1986. Como militantes, as mulheres tem mostrado oposição à discriminação, violência e as diversas formas pelas quais foram excluídas de seus direitos.

A experiência das mulheres do campo e da cidade, dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará é a objetivação dessas buscas por direitos e cidadania. Nesse aspecto – de um modo geral –merece destaque à história do MMTCCB que, em 2008, faz quatro décadas que reúne mulheres de vários povoados rurais nos dois municípios e da cidade de Bujaru. Essa junção, campo e cidade fez com que a coordenação geral do movimento estivesse mais centrada na cidade¹¹⁴, mas tendo como foco a organização das mulheres do meio rural e urbano, sendo que encontra mais respaldo no primeiro.

A participação das mulheres no MMTCCB inclui diversas demandas de fundo econômico, político, social e cultural. Nesse sentido, dada as distinções entre os agentes sociais de que trata e o desta pesquisa, é possível encontrar um paralelo as afirmações de Maneschy e Almeida (2002) em estudos na região nordeste do Pará.

¹¹⁴ A estrutura organizacional desse movimento detalho melhor adiante.

nos últimos anos, constata-se o aparecimento de Associações de mulheres, ou associações em que as mulheres são maioria, em comunidades pesqueiras ou agropesqueiras na região do nordeste paraense. Essas associações vêm somar-se as associações de pescadores, de agricultores, de extrativistas e de outras categorias de trabalhadores rurais que têm florescido e cuja criação, geralmente, está voltada para a busca de alternativas de renda, de melhoria nas condições de produção e comércio ou base tecnológica (MANESCHY & ALMEIDA, 2002, p. 47).

No caso em estudo, essas diretrizes são principalmente retomadas a cada Congresso do MMTCCB, onde são encaminhadas as ações e reivindicações que serão conduzidas ao longo dos próximos anos após cada um desses eventos.

A junção campo e cidade no movimento, também fez com que para este trabalho recorresse a agentes sociais que se encontram na cidade, mas que permitem entender a repercussão desses movimentos no povoado de Santo Antonio. Socorro Lima¹¹⁵ é uma delas. Professora e moradora da cidade de Bujaru, e há bastante anos atuante em movimentos sociais locais, mantém contato com o MMTCCB e, sobretudo, com as mulheres do meio rural, através desses movimentos.

Esta interlocutora reitera a data de surgimento do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB), para dizer como depois da fundação, aconteceu o alargamento para as comunidades rurais: “primeiro ocorreu a ampliação para o Valverde e, ainda seguia uma linha que se destinava para aprender bordar, costurar”. Mas, logo veio a mudança, como ela traduz,

“foi um pulo do Clube de mulheres para o movimento. Foi com a Gaida, que ela percebeu a necessidade de uma organização maior. Na época da irmã Ivódia, começaram a apoiar a Gaida. E a saída desse ângulo de costura e passa à questão reivindicatória. Depois, essa proposta os padres apoiaram: Santiago, Irmão Pedro, Amadeu. Depois o movimento ganhou corpo e a Igreja recuou. Começamos a articular *O grito dos excluídos*, conseguimos reunir 200 mulheres (Socorro Lima, 2007).

Para essa entrevistada a mudança constituiu um salto, em que as mulheres romperam com o Clube de Mães e as tarefas ali desempenhadas e passaram a incorporar questões reivindicatórias. Essa atuação recebeu apoio de vários padres e religiosas que passaram pela paróquia de Bujaru. Nesse aspecto, tanto a fala de Socorro Lima como a de Dona Celina atribuem a influência da irmã Ivódia para a transformação do Clube de

¹¹⁵ A entrevista feita com Maria do Socorro Lima foi feita durante o mês de julho de 2007, quando estive na Cidade de Bujaru para participar do Encontro de CEBs.

Mães em movimento. Destes e de outros comentários, deixam claro a importância da participação da Igreja “no processo de formação do movimento”, principalmente nos anos 70 e 80 (SCHAAF, 2003, p. 413).

Portanto, sobre os interlocutores ressaltam da relação com religiosos de setores progressistas da Igreja, vale lembrar não só no que corresponde a área desse estudo. Mas, como se percebe-se em Schaaf, quando trata do movimento das mulheres rio-grandense, a importância da “Igreja Popular” impulsionando a luta pela emancipação dessas agentes sociais.

Os diversos ‘intermediários’ no movimento forneceram diferentes elementos para a emancipação das agricultoras (...). Um grupo de intermediários, as religiosas, [d]estacava o respeito, a valorização e o trabalho das mulheres, dava consolo e esperança àquelas que na vida cotidiana, enfrentavam grande desigualdade e fornecia-lhes argumentos da Bíblia para que levantassem contra a opressão e alcançassem a ‘libertação’ (SCHAAF, 2003, p. 414).

Em outro trecho de seu texto Schaaf lembra ainda, que “[a] intervenção das religiosas não somente provia as agricultoras de uma base ideológica para interpretar a nova realidade, mas também para aprender a linguagem de direitos sociais” (SCHAAF, 2003, p. 419).

A respeito dessa mesma orientação e apoio de religiosos, deve ser frisada sem esquecer a observação de Socorro Lima, sobre o “recuo” da Igreja, a bem dizer que ocorre em seguida, quando religiosos de outra ala da Igreja Católica assumem a paróquia de Bujaru. Fica explicitado por esta entrevistada, o que constituiu um “pulo” para o movimento, e com tal “salto” tanto ganhou mais adeptos, incorporando as comunidades rurais, como ganhou força de mobilização política. “E aí foi o tempo em que a Igreja já recuava”. O motivo é que “já eram outros padres e não apoiaram, o movimento de mulheres [que] criou uma outra conotação”. Essa relação a parte na postura dos religiosos na paróquia de Bujaru pode notar no VII Congresso, e onde alguns participantes teceram comentários sobre a atuação dos padres e religiosas época, questionando o pouco ou nenhum engajamento com os movimentos.

Nas próprias colocações de Socorro Lima, nota-se que num primeiro momento, mesmo atuando como movimento, elas ainda praticavam atividades referendadas ao Clube

de Mães. Mostra também como o movimento vai se ampliando a medida que nessa trajetória, incorpora as áreas rurais como Santo Antonio e vizinhanças.

Contudo, nos últimos anos o movimento se vê conduzido a outro rumo com a coordenação da cidade que assumiu em 2006, quando aconteceu “o VIII Congresso”. De acordo com entrevistados: “hoje ele [o movimento] está mais ligado a prefeitura, [no caso d]as mulheres da cidade, já no interior [as mulheres] continuam com sua mística. Embora muitas mulheres tenham saído”. Ao considerar o momento atual do MMTCCB principalmente na cidade, Socorro recorda das mobilizações empreendidas em outras épocas.

As mulheres lembram dos encontros realizados; noite cultural e; resumo do dia. Era muito bonito e organizado. A gente marcava uma reunião, elas vinham, davam a contribuição, arranjavam carro [para se deslocar da comunidade até a cidade]

Na cidade nunca pegou muito o movimento de mulheres, por que tem o grupo da prefeitura que oferece costura. E no interior continua, embora sem apoio, por que a gente reunia e discutia com elas, agora, elas discutem a partir da Bíblia.

Aí se vê tanto a dimensão do movimento, até há algum tempo, como uma crítica aos rumos do movimento, por condução da atual dirigente. A mesma preocupação é sentida por outra, entrevistada da cidade e que tem militado em vários movimentos e já há alguns anos é da ABAA – Associação Bujaruense de agricultores e Agricultoras. Na sua opinião o “movimento [MMTCCB] está dividido e praticamente esfacelado na cidade, devido a disputas políticas, e a entrada da presidente para assumir um cargo na prefeitura”. Para ela, isso ocorre por falta de tato em manejar favoravelmente essa atuação no movimento e o cargo, sem que uma interfira na outra. Desse modo, considera que “na cidade está parado”. E que “ele sobrevive, sobretudo pela participação das mulheres do interior que vem para às reuniões, independente” dessas situações.

Entretanto, Maria das Dores registra que no último congresso foram apenas duas mulheres do povoado e de um modo geral, a participação foi mais fraca. Sobre isso, ela tece um paralelo entre as pessoas leigas de Bujaru que estiveram a frente do movimento, anteriormente e as atuais. Do mesmo modo, enfatiza que anteriormente se tinha o apoio das religiosas da paróquia daí o fato dos encontros se realizarem no salão paroquial. E mais recentemente, sem um lugar fixo “realizam aqui, acolá”.

Esses comentários fazem lembrar Schaaf (2003) quando trata do movimento de mulheres no Rio Grande do Sul; para ele “[a]s bases do movimento foram fundadas no período de abertura política”, nesse momento a “Igreja Popular (...) ofereceu a inspiração religiosa e estrutura física para entender e interpretar a turbulência das mudanças sociais, econômicas e políticas” (SCHAAF, 2003, p. 415). Contudo, nos últimos anos ela não vem respondendo, ou muito pouco as demandas dos movimentos sociais. Esse fato marca um contraste frisado na fala dos entrevistados e que pode assinalar um certo fracasso, mas não o fim das mobilizações; essas, inclusive, se montam e se remontam sobre novas orientações políticas, econômicas e sociais como é o caso da ABAA e da ARQUINEC, de que tratarei adiante.

Assim, Maria das Dores, do povoado de Santo Antonio, relata de sua assiduidade em participar do Congresso do MMTCCB, ela inclusive exibiu, durante a entrevista, as camisetas que são feitas com o slogan de cada um dos eventos.



Figura 48 e 49. Maria das Dores mostra as camisetas dos Congressos do MMTCCB

Assim, conforme a inscrição a imagem a esquerda é referente ao “5º Congresso do Movimento das Mulheres de Bujaru” realizado durante três dias do mês de março de 1998. Esta imagem traz uma mulher e com uma criança com dizeres “saúde e previdência social”. E a imagem a direita registra o mais recente, o “VIII Congresso” do MMTCCB, realizado nos dias 26 e 27 de agosto de 2006 e apresenta o rosto de mulher sobre um mar. Como quem se orgulha de um troféu, Maria diz apostar se há alguém que guarde-as assim

– com tanto gosto, pensei –, pois só não tem todas devido a insetos (formiga-branca) atacarem o local em que as guardava. Sua fala é movida por grande sentimento, emoção quando informa de sua participação.

Maria, como é mais conhecida, diz ter iniciado no Grupo de Evangelização Santa Maria por intermédio de um convite quando este grupo funcionava na localidade de Santa Maria. Agora, participa do Grupo Cristo Ressuscitado. No movimento participa e, diz gostar, sendo atualmente, a tesoureira do Grupo de Mulheres.

Acho bom participar, aonde a gente descobre os direito das mulher. Porque [antes] pra mulher sair de casa, tinha que se ajoelhar no pé do marido, pedir, botar as mãos postas pra ele deixar o cara sair pra participar duma reunião notro lugar. Agora não! Foi descoberto, assim como ele tem o direito dele mulher também [tem]. No dia de participar da reunião só diz olha vou pra tal lugar participar de tal coisa. Elas só vão! (Maria das Dores, 2007).

Fica evidente que Maria utiliza expressões metafóricas para marcar uma experiência onde as mulheres tinham seus interesses negligenciados e, sob uma espécie de julgo do marido cabia a ele o aval para que saíssem, mesmo que para participar de uma reunião de mulheres. Mas, como ela mesma esclarece participar faz vir a tona os direitos da mulher. Portanto, pode-se afirmar que essa forma de participação pode ter trazido em seu bojo elementos que apontam para contestações e rupturas com os padrões tradicionais das relações de gênero, embora essas mulheres, naquele momento, talvez sequer tivessem adotado valores do “movimento feminista”, como explicam as antropólogas Machado e Mariz (s/d)¹¹⁶.

Maria ainda relata que em seguida à participação no Grupo de Evangelização, iniciou no Clube de Mães de Vila de Santana. E, em seguida, juntamente com sua mãe, passou a freqüentá-lo na Comunidade de Campo Verde; lá ajudaram a compra uma Santa. Portanto, período em que ainda se tratava de Clube de Mães, como informa. “Depois fundaram o movimento aí no Santo Antonio e nós saímos do Campo Verde e entramos aí já com o nome de Grupo de mulheres”.

No povoado de Santo Antonio entre suas companheiras de participação estavam: “comadre Emilia, madrinha Celina, finada mamãe”. Com isso alude para as relações de

¹¹⁶ Ver artigo das autoras intitulado “Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos” disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_34/rbcs34_05.htm

parentesco presentes nessas associações. Maria mais uma vez mencionou com orgulho de já ter feito parte da coordenação local do Grupo de Mulheres assumindo dois cargos, o de presidente e atualmente como tesoureira.

Dona Celina, hoje, vice-presidente do Grupo de Mulheres de Santo Antonio, diz não recordar exatamente a data de sua fundação no povoado, mas que lá, este já surgiu como Movimento das Mulheres. Entretanto, sua agenda dá alguns detalhes sobre o primeiro encontro do movimento, em 1986.

Em, 09 de 08 de 86
1º Encontro das Mulheres do Grupo: Santa Maria
Participaram 9 mulheres.
Ao iniciar com uma taxa de 5,00 (Cinco Cruzado), cada uma.
Onde tratamos de vários assuntos * Saúde
Depois programamos fazer uma tarefa de roça pro Clube.
E também organizamos uma festinha do dia dos Pais.

E no segundo encontro já incorporavam debates sobre os direitos das mulheres

Em, 16 de agosto de 1986
2º encontro da Mulheres do Grupo Santa Maria.
Participaram 6 mulheres.
Tivemos uma palestra sobre os direitos das mulheres.
Que, o homem e a mulher têm os mesmos direitos, não tem ninguém diferente um do outro.

As reuniões desde a fundação ocorriam todos os sábados, elas ocorriam, segundo D. Celina, “no Grupo de Evangelização, depois de um certo tempo passamos a fazer nas casas” de cada uma das participantes e “participavam todos os moradores daqui, né. Nesse tempo a Assunção morava aqui, participava a Assunção, Maria do Nicolau, comadre Emília, comadre Oleia”. Ela enfoca os tipos de discussões travadas nas reuniões do grupo do Movimento das Mulheres de Santo Antonio. Com isso, acaba por registrar outros tipos de associações daí decorrentes, posto que tratavam

os problemas (...), de todos os dias, da comunidade, por exemplo, se alguém tava necessitado de um trabalho, de uma ajuda, tava em dificuldade, a gente ia ajudava, dava mutirão, se um estava doente precisava de uma ajuda, a gente ia ajudava, a gente discutia também sobre a saúde da criança né, da Pastoral da Criança, inclusive aqui a gente ainda criou aqui a Pastoral da Criança, aqui a Assunção era a responsável pela pastoral, fez um curso da pastoral da criança (D. Celina, 2007)

A Dona Celina, faz compreender os desdobramento da participação das mulheres e os vínculos com a Igreja católica, através da Pastoral da Criança, que passou a ter uma célula em Santo Antonio. Desse modo, recorda dos produtos desenvolvidos a base de espécies vegetais ricas em vitaminas para a alimentação das crianças, das quais, algumas delas se encontram em seus quintais, roças e de suas vizinhas. Igualmente, a autora recorda que aos finais de semana as mulheres chegavam na casa de meus pais¹¹⁷ para fazer as “multimistura” e outros alimentos produzidos a base dos recursos que disponibilizavam nas roças e quintais, orientados para a nutrição das crianças da área.

Entretanto, a fala de Maria, D. Celina e outras mulheres revelam, também, a dinâmica da constituição política dessas mesmas associações, de um lado, e da adesão e atuação das mulheres, de outro, aludindo ao rico painel da vida social das localidades, que tenho procurado traduzir nesta dissertação.

E para continuar a frisar como as mulheres dão mais detalhes de suas inserções nessa atuação a partir da relação com o marido e a participação política e associativa. Uma delas marca que, quando iniciou sua participação era uma época em que o marido “levava uma vida muito ruim comigo”, ressalta. Portanto, mesmo a participação iniciada no Clube de Mães, cujas atividades podem até reiterar o papel do sexo feminino; por outro lado vai gestar, outras atuações e possibilitar maior liberdade nestas.

Oleia, outra entrevistada reitera a questão da atuação das mulheres desde o Clube de Mães, e a reação dos maridos e a conquista de liberdade de participação das mulheres.

As que participavam, as que eram sócia, tinham liberdade sim pra ir, né. Agora, muitas não, por que não queriam por que quando chegavam... Uma era eu né, que eu participava porque metia o peito e ia, mas quando chegava a cara do marido tava desse tamanho [sinaliza com as mãos], só que eu não me incomodava, porque já tinha ido. E quando era no outro sábado, eu ia de novo. Mas, não era de vontade dele não, mas eu ia, até que depois quando foi, a gente começou a conhecer os direitos da gente, foi o tempo que a gente teve liberdade de se associar no sindicato que a gente era dependente né, o marido era sócio e a gente era dependente dele, aí depois já foi liberado (...) a mulher (...), podia ser sócia. Eu me associei e foi aí que eu comecei a sair (Oleia, 2007).

Esta entrevistada diz ter 26 anos de sócia do sindicato e avalia isso pela idade de um de seus filhos, pois a data de seu nascimento foi a época em que se associou. Quanto ao

¹¹⁷ A casa dos meus pais aqui significa o mesmo que a casa de Dona Celina – minha mãe – lá aconteceram vários desses encontros, fosse da Pastoral da Criança, do movimento de mulheres. Esta casa é reconhecida como a sede do “Grupo de Evangelização”, e não usando esse termo de sede apenas registram que uma dada reunião acontecerá no “grupo”, o que se subentende como “a casa da Dona Celina”.

marido, inclusive logo deixou de pagar, porque na verdade, quem pagava o sindicato por ele era ela, para que tivesse direito. Para Oleia, sua participação era motivo de insatisfação do marido e foi motivo da separação do casal. Seu relato que informa que algumas mulheres tinham liberdade de sair para participar, outras sequer iam por receio da atitude de seus maridos. E, em seu caso, frisa, enfrentava tais objeções a fim de participar.

A fala de Oleia e um documento de sócio do sindicato de 1980 apontam para a invisibilidade da mulher, mesmo quando era ela quem garantia o vínculo do trabalhador com o sindicato. É assim que nas carteirinhas do sindicato, quem aparecia como o “sindicalizado” era o homem, enquanto a mulher e os filhos eram seus dependentes. Entretanto, foi a partir da própria participação e de reconhecimento dos direitos que as mulheres garantem o direito de serem verdadeiramente sócias. A importância da participação no sindicato é registrada ainda em meados dos anos 80 para os anos 90, como na imagem abaixo.

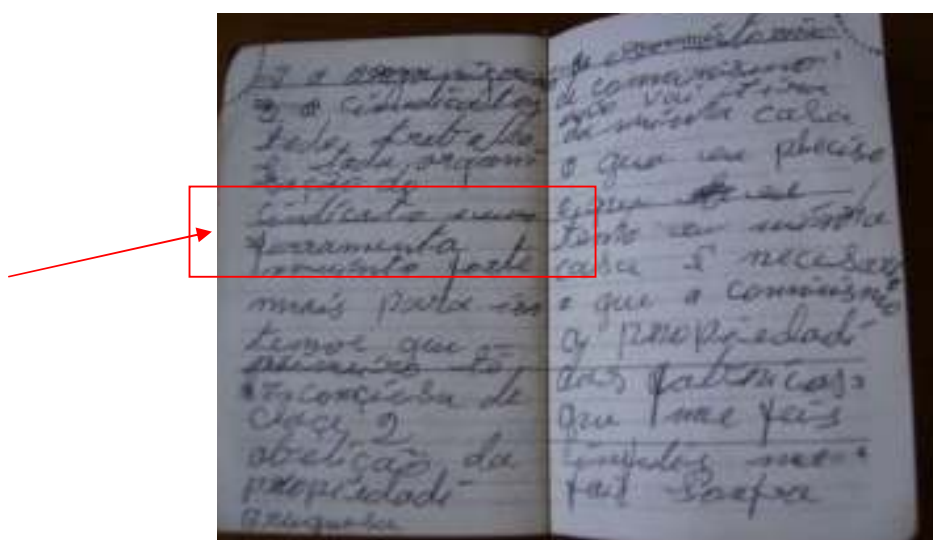


Figura 50. Anotações da agenda de Dona Celina frisando entre outras coisas, a participação no sindicato como “uma ferramenta muito forte”, onde se destaca na imagem

Nesse processo mediado por ações e ideologias da Igreja renovada e religiosas da Igreja Católica, as agricultoras conquistam espaço junto ao sindicato. E é o tempo em que este passa por uma renovação tomado pela oposição para ser o chamado “sindicato combativo”. Isso permite identificar o aspecto multifacetado das mobilizações, dado pela junção desses discursos ideológicos e pela incorporação do discurso socialista e a identificação das lideranças sindicais, trabalhadores rurais e membros da Igreja com o Partido dos Trabalhadores (PT).

Esses são elementos que ecoam das organizações dos anos meados dos anos 80 para os anos 1990 em Bujaru e que integrava diversas lideranças das localidades e CEBs rurais. No caso do movimento das mulheres sua organização em Santo Antonio e a relação Igreja, sindicato e partido pode ser explicitado na paródia de uma música e um canto feito por mulheres do povoado, na imagem abaixo e transcrito a seguir.



Figura 51. Registro de uma música feita pelo grupo de mulheres de Santo Antonio, em 1991 para o “encontro de mulheres” que ocorreria em “Santana no dia 27 e 28 de junho” daquele ano

Jesus vencedor do mal vem logo nos salvá, depressa [s]enhor Jesus o teu povo liberta
 Nós somos as mulheres não somos valorizadas, nós temos nosso direitos pra luta na caminhada
 Nos temos o sindicato que é do nosso lado, nós temos nosso partido que nem todos são ligados.

E um canto dizia o seguinte¹¹⁸:

¹¹⁸ A música e o canto foram retirados das anotações da agenda de Dona Celina.

Em 14/03 /92

O Canto da comunidade de Santana, do movimento Santo Antonio
O nosso movimento está crescendo até demais, tudo que ele tenta, pensa
ele faz, se ele pede uma ajuda eu dou, se ele pede uma força eu dou, tudo
isso eu faço mais no dia primeiro lá em Santana apareceu uns candidatos
chamou-me para o lado e pediu o que não devia, mais nós estamos
conscientizadas, e também organizadas, querias, querias mais não te dou,
querias, querias, votamos no partido dos trabalhador

No que se refere a opção partidária, como bem ressalta Seu Tibúrcio, que costuma conferir os resultados da contagem dos votos, afirma que os votos para outros partidos que não seja o Partido dos Trabalhadores é insignificante em Santo Antonio. E confirma, que até hoje a maioria das pessoas do povoado ainda votam no PT.

Certamente, aí se percebe que as interações e participações político-sociais se ampliaram para os ramos partidários. O Partido dos Trabalhadores quando de sua fundação em Bujaru tinha entre seus filiados e fundadores atores sociais que participaram do MMTCCB, e/ou que tinham atuação como coordenadores e supervisores das Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs –, e coordenadores de Grupos de Evangelização dessas comunidades.

Umas das militantes era D. Celina, ela participa atualmente da ARQUINEC e, conta que participou de diversos movimentos entre os anos 1980 e 1990 entre eles do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR), da Comissão Pastoral da Terra (CPT), foi aí que ela teve conhecimento da discussão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao qual esteve filiada até transferir seu domicílio eleitoral para Concórdia, pois afirma.

Agora não, [sou filiada] por que agora nos passamos, foi dividido Concórdia e Bujaru [sic] como agora meus documentos são na Concórdia não posso ser filiada em Bujaru. Quer dizer posso ser filiada se eu votasse pra Bujaru, mas, como eu voto em Concórdia tenho que ser filiada em Concórdia, é assim! (D. Celina, 2007).

Sobre essa atuação lhes fiz umas perguntas e a seguir deixo apenas suas respostas tecerem essa relação com o Partido dos Trabalhadores (PT). E que ajuda a vislumbrar a organização em termos do processo político e social. Desse modo, aludiu que exatamente quando surgiu a atuação do PT não sabe contar, embora tenha sido exposto em encontros dizendo:

Eu, lá do início bem eu não sei contar, mas, eles colocaram tudo pra nós quando como começou, como iniciou, mas eu não gravo.

Lá no encontro do sindicato eles colocavam, lá no encontro do CPT também, eles colocavam pra nós, mas eu não me lembro bem. Eu sei que eu tenho algumas coisas também anotada por aí. Eu sei que eu tomei conhecimento, foi...! Eu fui convidada se eu não queria [ser], membro do partido.

E conta como foi convidada a ser membro do partido

Eu fui convidada pelo Raimundo Soares, ele é um dos que fundaram né, o partido aí em Bujaru. Eu fui convidada a fazer parte e comecei a fazer parte, comecei escrever, tirar carteirinha eu contribuía. Todo mês a gente dava uma contribuição. E aí também a gente participava dos encontros que ele marcava, quando era encontro que tinha do partido agente ia. Quando era pra escolher candidato também a gente ia.

Para D. Celina quando se referia a eleição estadual e federal a escolha do candidato era feita no partido lá “era apontado né, (...)! Apontava[m] quem ia ser candidato e a gente escolhia”.

Aí agente escolhia quando era pra deputado também, eles apontavam em que deveria agente apoiar, aí agente se juntava pra apoiar aquele candidato que era nosso do partido, a deputado federal, deputado estadual, prefeito tudo. Mas no município agente que escolhia o candidato, vereador, prefeito era escolhido por nós dentro do partido.(sic). Se alguém apontar e concordar com fulano aí agente apoiava se queria ou não. (sic). Era levantando o braço. (sic). Todos podiam opinar! (D. Celina, 2007).

O exame do conjunto de informações que emergente dos diálogos e registros dos interlocutores, como se nota, sempre proporciona desdobramentos para com os quais tenho que lidar nessa dissertação. Mas, sobretudo, esses elementos recomendam um olhar sobre a relação associativa e de organização e, mais propriamente, nesse tópico, sobre a atuação de mulheres como Margarida no passado e outras que nos últimos anos fazem sua trajetória política e social.

Portanto, o movimento de mulheres de Santo Antonio ocorre com alguns desdobramentos e interações mantendo vínculo com o movimento mais amplo, o MMTCCB. Este que vem de uma trajetória desde 1968, como mencionei e com uma série de reuniões, encontros e congressos dos quais as mulheres aparecem atuando.

5. 2. Organização e formas de atuação do MMTCCB

O depoimento de Socorro Lima informa um pouco de sua própria atuação no Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo de Cidade de Bujaru. Mas, pode também revelar o que tem sido as características do movimento nessa sua trajetória, uma vez que ela tem uma longa atuação no mesmo; como ela diz, “a gente sempre era reeleita”. Nessa entrevista realizada na cidade de Bujaru, e conta:

no tempo que eu atuava na coordenação, tinha uma parceria com a ABAA [Associação Bujaruense de Agricultores e agricultoras], através de um projeto. Na nossa época, a gente fazia coleta do preventivo no interior. Sentava com as mulheres e fazia primeiro a palestra, DST, AIDS e depois fazia o exame.

A Mirela da Itália, que tipo assim, uma leiga que fazia uma coleta e mandava um apoio. Nunca passou de R\$ 2.000,00, a gente comprava o material e fazia o preventivo nas comunidades. Escolhia uma comunidade estratégica [e efetivava a ação] (Socorro Lima, 2007).

Conseqüentemente, os trabalhos muitas vezes conciliando o debate a partir de temas que tinham relação com a realidade e as vezes mediados por uma ação prática. Sem recursos próprios, o movimento pode contar por uma época com uma doação vinda da Itália. Os recursos chegavam ao movimento por intermédio da CPT, da ABAA, por motivo de não ter, a organização, razão social de pessoa jurídica, o que inviabilizava de requererem projetos sem intermediários.

No que se refere ao fato do movimento não ter personalidade jurídica, e das implicações para angariar fundos, surgiu nos últimos anos, a questão de se o movimento deveria se transformar em um associação. Esse foi um dos assuntos frisados no VII Congresso do MMTCCB, em 2003. Uma das mulheres, membro da coordenação na época, disse que o movimento vislumbrava transformar-se em associação e como tal, realizar pequenos projetos e financiamentos para realizar suas ações. Este era um objetivo que para elas significaria maior autonomia em vista do acesso aos recursos. Desse modo, a transformação em “associação” foi aprovada bem depois, no VIII Congresso do MMTCCB, em 2006; sendo esta a esfera de maior poder decisório dentro do movimento.

No aspecto organizacional, as integrantes da “Coordenação geral” sempre se encontram na cidade e, por isso, a maioria delas atuavam como profissionais vinculadas ao serviço público municipal. O que as colocava frente a negociações junto com esses órgãos para que tivessem dedicação exclusiva ao movimento. Assim Socorro Lima conta: “com o

prefeito da época chegamos negociar que fosse liberada a Lúcia, para sair do trabalho que realizava [no Posto de Saúde], só para prestar esse serviço” (as mulheres das comunidades). Este fato por sua vez mostra a dinâmica da atuação na área rural.



Figura 52. Sabá, professora de Santo Antonio, entre outros participantes do VII Congresso do MMTCCB, em 2003

Os Congressos do MMTCCB ocorrem com intervalos de dois a três anos e já tendo sido realizado oito deles. Esta esfera de representação se reúne aberto para todos os integrantes, e também são de caráter eletivo, fato frisado no início de cada evento onde, ao final de cada encontro, é escolhida a coordenação geral do MMTCCB e as coordenadoras de áreas. Acompanhei o processo de escolha da coordenação em 2003 durante o VII Congresso, o qual resultou em um relatório do encontro entregue as mulheres do movimento¹¹⁹.

O Congresso teve como tema “*Mulheres rompendo o silencio da violência*”. E o lema, “*Quebre este silencio, denuncie*”. Debateu-se sobre violência contra a mulher tendo como palestrante o Dr^a Esmelinda, do Conselho da Mulher em Belém, que fez um debate instigante, num incentivo a denúncia e não consentimento das diversas práticas de violência contra a mulher. E a todo tipo de discriminação - sexo, cor, trabalho - que igualmente se configura numa violência pelo comprometimento da cidadania e garantia de seus direitos. Do VII Congresso ocorrido em 2003, Oleia, de Santo Antonio, em entrevista agora em 2007, ressaltou

¹¹⁹ VII Congresso do Movimento das Mulheres do Campo e da Cidade de Bujaru – MMTCCB. Relatório. UNAMAZ/Programa Raízes – Belém, setembro de 2003.

Eu já participei acho que de uns seis congressos. Cada um ano um objetivo, né, até no último que participei que... foi acatado mais sobre a violência no campo sobre as mulheres, né. Foi o que ficou lá pra gente segurar né, só que a gente ver que quase não é valido, por que a gente ver tanta indignação, tanta violência contra as mulheres, mas na nossa comunidade quase não tem (Oleia Valino, 2007).

Na fala dessa entrevistada, embora quase não exista a violência contra a mulher no povoado, de um modo geral, se requer muito avanço para superar a violência. Durante os momentos que oportunizam esses debates, como o VII Congresso, muitas das mulheres colocaram suas experiências para enfatizar algumas situações marco no rompimento de barreiras e preconceitos, no convívio familiar e na sociedade em geral.

No congresso as mulheres celebraram, festejaram e promoveram avaliações e, além disso, trouxeram para debate questões sobre previdência social para mulheres do meio rural; sindicalização. Bem como relataram a participação em outros eventos; além de discutirem os acontecimentos políticos no âmbito nacional e internacional como reconhecimento de situações de um contexto mais amplo, mas que os afeta. Debateram sobre o Programa Fome Zero enfocando geração de renda e a prioridade do programa para com as comunidades indígenas e quilombolas¹²⁰.

E, ainda fizeram a exposição das atividades propostas no VI congresso para avaliar, quais foram postas em prática e quais as dificuldades enfrentadas. As atividades propostas anteriormente foram: Saúde da mulher; Sindicalização; Circulo de cultura, Horta medicinal, Corte costura, Farmácia alternativa, Confeção de artesanato e formação de novas lideranças. Ao final da avaliação afirmaram a importância de continuarem com essas atividades tidas como “bandeira de luta”.

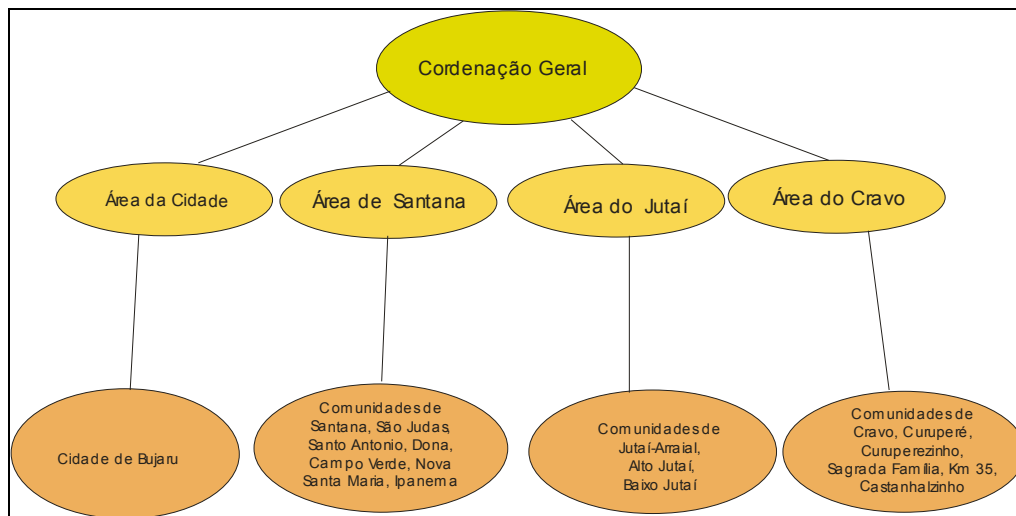
No entanto, algumas propostas foram defendidas como prioridade, a exemplo, a luta da mulher contra a violência; que o sindicato apoiasse a luta contra todo tipo de violência exercida contra a mulher; formação de lideranças; planejamento familiar. O que foi reafirmado no planejamento da coordenação no início de 2004. Portanto, após avaliarem e debaterem sobre as atividades realizadas nos anos anteriores – de intervalo entre um e outro Congresso. E, de levantarem as propostas para a elaboração da agenda

¹²⁰ Vale ressaltar que várias das comunidades presentes pleiteiam o reconhecimento como remanescentes de quilombo, entre elas Santo Antonio, embora este não tenha sido ponto de pauta no Congresso, além da referencia ao Programa Fome Zero.

para os dois anos seguintes. Os participantes, dado o caráter eletivo de cada congresso, fizeram a escolha da nova coordenação.

E, a estrutura organizacional do movimento compõe-se de “coordenação geral e de coordenadoras de área. A coordenação geral é constituída de presidente, secretária e tesoureira. O movimento por estratégia de atuação está dividido em áreas, existindo assim, três áreas, cada uma engloba as comunidades que estão geograficamente mais próximas entre si”¹²¹ e, respectivamente, os Grupos de Mulheres dessas comunidades. A partir desses dados se pode representar a organização do movimento da seguinte maneira.

Figura 53. Organograma do MMTCCB



Fonte trabalho de campo 2003, 2007

De acordos com os dados pode-se dizer que a eleição da coordenação geral tem se concentrado na cidade de Bujaru. Enquanto que as coordenadoras de áreas podem se revezar entre as comunidades que formam parte de determinada área. Já a coordenação de cada Grupo de Mulheres é escolhida na própria comunidade. Em Santo Antonio, por exemplo, uma nova coordenação do Grupo de Mulheres foi, recentemente, eleita.

Socorro Lima conta do tempo em que fez parte da coordenadoria do MMTCCB e sugere a dinâmica de organização movimento. Dentre as questões expõe que “coordenação geral (...) fazia um planejamento junto com as coordenadoras de áreas”. E, além das reuniões de coordenação geral e de área havia os momentos em que se “reuniam com as

¹²¹ Relatório do VII Congresso do MMTCCB, 2003.

coordenadoras para ver como atuar com os recursos”. Assim, levavam “de dois a três dias se organizando”, programando e onde também tratavam temáticas como “gênero, DSTs, planejamento familiar”.

Em geral realizavam “quatro encontros por ano, o objetivo era fazer o movimento dar mais calor, trocar idéia, sempre tinha um tema, e o objetivo era sacudir as mulheres, era muito organizado”, relata Socorro Lima. “As vezes era encontro de áreas. Esses encontros sempre terminavam com a noite cultural”. Nessas ocasiões tratavam de assuntos como a “gravidez na adolescência, higiene [pessoal], gênero”. E quando se fazia a discussão sobre gênero, deixavam “o material na comunidade (cartilha). E, elas reuniam uma vez por semana”, – diz a entrevistada.

As cartilhas e apostilas que deixavam na comunidade versavam sobre a importância da “documentação, gênero, saúde da mulher”. Além disso, sobre “violência”. Desse modo, informava “quando a mulher sofre algum tipo de violência a quem pode recorrer”. Para a entrevistada, entre os temas o “planejamento familiar era o que dava muita polêmica, por que aquela cultura: vou ter quantos filhos Deus me der”, ainda estava muito arraigada entre as mulheres. Assim, “as vezes tinha polêmica e a gente tinha que parar” a discussão.

Aqui talvez a interlocutora aponte para o que Schaaf (2003) orienta quando fala das bases para os movimentos no momento de abertura política e diz que “[a]s feministas tiveram papel de liderança na articulação política das demandas femininas” nesse período, mas afirma que

No campo, o feminismo não encontrou ressonância, ao passo que, com as premissas da Teologia da Libertação, a Igreja Popular mobilizou um grande contingente de pequenos agricultores no contexto de maiores transformações no campo, e as mulheres inseriram-se nessas mobilizações (SCHAAF, 2003, p. 414).

E que em se tratando do movimento das mulheres “rio-grandense” que estuda, só depois de sua fundação é que vão “abraçar a proposta do feminismo, explorando os direitos individuais e as relações de gênero existentes, como um tipo de feminismo popular adaptado as circunstância no campo” (SCHAAF, 2003, p. 416).

Já Couto (2002) observa que “se por um lado, as CEBs enfatizavam a promoção de uma consciência de classe nas mulheres, por outro, uma consciência de gênero é relegada a um segundo plano” (COUTO, 2002, p. 362).

Nesse sentido, para as CEBs não era preocupação “promover a emergência entre as mulheres, de uma agenda feminista” (COUTO, 2002, p. 362). Pelo contrário os papéis, os valores são continuamente reforçados. Entretanto, a vivência experimentada na participação e com o fim de romper as desigualdades e a busca de cidadania servem de incentivo a quebrar os laços reguladores das relações de gênero. Para mulheres entrevistadas em Santo Antonio, é através da informação que elas reconhecem seus direitos e que homens e mulheres tem os mesmos. E, puderam concretizar suas conquistas como a efetiva participação e maior liberdade para tanto.

Participei de um dos encontros de área do MMTCCB, realizado em 2004 na comunidade de Curuperezinho. Dele participaram vários Grupos de Mulheres locais, incluindo de Santo Antonio; nessa ocasião estiveram presentes mulheres e homens, e observei que na experiência das mulheres deste movimento elas têm mantido discussões sobre problemas políticos e sociais, vivenciados no campo e na cidade. A dinâmica das reuniões transcorre numa combinação de cantos, debates dos temas escolhidos onde vislumbra-se os interesses.

Além disso, fazem avaliações e levantamento de propostas de ações, seja no âmbito da comunidade, seja num contexto mais amplo. Os próprios homens que estiveram presentes diante dos debates se posicionaram, inclusive com a opinião de que as mulheres participassem mais, posto que outras poderiam estar ali naquele momento.

Por certo que o MMTCCB encontra em sua trajetória altos e baixos, contudo marca nesse mesmo caminho uma história de luta das mulheres, principalmente das mulheres do campo que encontram na participação uma estratégia de luta por direitos e igualdade de gênero. Ainda, que sobre ele paire um questionamento quanto ao seu rumo, agora que transformado em “associação” e fica sempre uma interrogação que cabe ao futuro responder. Apesar de apontar o que considera a situação atual do movimento, Socorro Lima vê com otimismo a trajetória do movimento e do que tem resultado e diz “nossa luta não foi em vão porque as nossas mulheres estão preparadas para atuar na roça e na política”.

O Movimento das Mulheres do Campo e da Cidade (MMTCCB), agora com o estatuto de “associação”, fornece elementos para refletir sobre a relação entre o movimento e as Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs, e toda uma trajetória que alude à organização das mulheres com a mediação de religiosos da Igreja Católica. Bem como a leitura que elas próprias fazem da construção desse processo que “é fundamental para a

conscientização política das mulheres” (MARQUES, 2007, p. 3), pelo menos num primeiro momento. Mas, sobretudo, matizam varias questões que apresentam uma participação que se atualiza pela mudança em certas diretrizes como assinala a passagem de Clube de Mães ao Movimento.

Igualmente assinala o engajamento multifacetado em movimentos, grupo e associação. Mas, também de enfrentamento que como “movimento de mulheres perpassam específicas ao gênero” (MARQUES, 2007, p. 3), marcada pela interferência e/ou não aceitação dos marido que resulta da não participação ou em estratégias que permite alargar seu campo de ação dentro e fora do âmbito familiar.

6. Mulheres e outras participações além do MMTCCB

As experiências de mulheres tecidas no âmbito do MMTCCB e mesmo de outras participações, sejam, anteriores ou paralelas, marcam as múltiplas atuações nos movimentos sociais e associações, De modo que essas participações mostram estreita relação entre Igreja e movimentos sociais, aludindo para uma combinação de valores veiculados pela Teologia da Libertação e outros ideários como marxismo, socialismo.

Socorro entrou no movimento aos 17 anos e iniciou dirigindo um grupo de jovens. Ela relata que não tinha muita experiência com “as questões sociais” então se disponibilizou a trabalhar o lado da religiosidade, com “a parte da Bíblia” como diz, enquanto que sua amiga “Rose ficava com a parte social”. Depreende-se que, assim, conciliavam a evangelização e o social.

Entre suas atuações conta que esteve na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) em Bujaru. Além do Grupos de Jovens, destaca que esteve, primeiramente, no “Clube das meninas”, “Clube de adolescentes da Igreja”. Ela explica que o “Clube das meninas era ligado ao Clube de Mães”, coordenado por uma religiosa da Igreja Católica.

Depois dessas atuações chegou a Comissão Pastoral da Terra e a partir dessa atuação, a convite passou a atuar no MMTCCB, porém não sem antes pestanejar, pois de início não queria coordenar o grupo de mulheres, por ser uma experiência nova, já que até então atuava no Grupo de Jovens, mas, desse receio, acabou aceitando o trabalho com as mulheres.

Ela diz que a CPT atuava em “conscientizar” e, logo reitera para “que hoje não se usa essa palavra [conscientizar], é sensibilizar”. E tal atuação passava pelo “âmbito social e familiar, ensinar a ler, alfabetizar e sempre visando que se tornasse uma liderança atuante na comunidade”.

Rose que atuou no Grupo de Jovens, juntamente com Socorro, hoje pertence a ABAA e diz que “todo o movimento surgiu dentro da Igreja”. Ela menciona que os inúmeros movimentos sociais e políticos tiveram em sua origem a presença da Igreja Católica de Bujaru, entre eles menciona que foi “o padre Amadeu que comprou a sede do PT”.

Já D. Celina, foi supervisora e presidente da CEB de Santana, hoje pertence a Comunidade de Santo Antonio onde é coordenadora de Grupo de Evangelização desde os anos 1980. Suas anotações ao longo desses anos e dos anos 1990 registram, por exemplo, várias reuniões da CPT que aconteceram na “casa das mães”, onde se iniciou com a “explicação do padre Sérgio”. Esses mesmo registros revelam trata-se de uma análise de conjuntura que passa pela notícia do premio Nobel da Paz; sobre os países socialistas e capitalistas, guerra fria e das eleições que ocorreriam no Brasil e, se sugeria: “o que devemos fazer ter consciência de classe e luta de classe”.

Outros encontros ocorreram naquele ano e no seguinte e de um deles se dizia seguinte: “Padre Sergio coordenou a reunião com a colaboração de todos, pois, é um estudo popular onde ninguém é professor, mais todos ensinamos e aprendemos”.

Da reunião de 23 de maio de 1991 se informa da limpeza que fizeram no quintal e da avaliação realizada sobre a casa comprada com recursos de um projeto feito para a Italia. De acordo com a explicação a casa ia servir “para os estudos popular e debates” e seguida se explica o que é a CPT e a relação com a Igreja. “O CPT é um organismo a[u]tônomo e a paróquia também, com direito de fazer o que quizer, ela é pastoral, o CPT é pastoral e ligada assessorada pela diocese”.

Além dessas participações, D. Celina atuou no Clube de Meninas em Vila de Santana, uma espécie de Clube de Mães “mirim” ou que tinha a mesma função de ensinar atividades de culinárias, crochê, tricô, bordado, para as meninas. Tratava-se de um aprendizado não descartado por ela, posto que aprendiam a fazer as coisas. Do primeiro encontro do “Clube de Meninas” é possível encontrar registros donde nota-se que primeiro fizeram uma celebração com cantos, orações, preces, leituras e reflexão e depois tiveram como atividade preparar um bolo, onde estiveram seis participantes.

Já em Santo Antonio, D. Celina atuou com as crianças e adolescentes – meninos e meninas – onde utilizava como recurso didático uma revista denominada “Alô Mundo” cuja personagem principal era um menino negro chamado “Brás Cuca”. Essa revista trazia histórias de vida contada para as crianças. Dona Celina conta: “Irmã Fátima fez uma inscrição pra mim, assim todo mês recebia” um número o qual utilizava nos encontros com as crianças e adolescentes de Santo Antonio. As reuniões ocorriam aos sábados, num período por volta de 1987.

Primeiro a gente rezava uma oração e depois a gente lia o encontro do livro, como era que funcionava, aí tinham as perguntas, pra crianças, né, aí tinha a explicação, a reflexão que a gente fazia explicava pra eles como era. Igual o movimento de adultos, mesmo assim, conscientizava a criança desde zinho a saber como se libertar de uma coisa, como se livrar de uma coisa que não presta, que tá errado. Era isso a função, pra que a criança crescesse já consciente, aprendendo a se livrar das coisas que não serve, né, que não dá certo. Aí a gente refletia com elas, explicava pra elas aí mandava elas contarem histórias, a gente contava história pra elas também, historinhas de bichos as vezes, de meninas, historinhas que culminasse né, com a atuação da sociedade e, (sic) a gente já focava elas numa sociedade, rumo ao futuro que elas iam enfrentar depois de adultas. Era assim! (D. Celina, 2000).

Estas afirmações sobre a atuação desde os anos 1980 demonstram a preocupação com a criação de novas lideranças, além das preocupações e a orientação das crianças para uma consciência sobre a sociedade.



Figura 54. Sabá e D. Celina, em reunião da coordenação da ARQUINEC, em 2007

Várias das mulheres que passaram pelo Clube de Mães, e outros tipos de atuação ainda hoje participam do Grupo de Mulheres e são sócias da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC).

Mas, pelo que se nota, nas atuações na ARQUINEC essa não é uma temática que tenha visto pautada em seus debates. Nela mesmo as vezes se reproduzem os modelos do homem como o chefe de família, sendo ele o primeiro cotado a ser o associado e por ele se vinculam todos os demais membros da casa à ARQUINEC. Assim, frisam, que “disseram que bastava uma pessoa da casa” para que os demais fossem considerados sócios. E pelo habito ainda é o homem a ser considerado o chefe da casa. Deste modo, Oleia disse que quem está como sócio é o companheiro, mas, caso ele saia do povoado como estave pensando ela passa para seu nome.

Entretanto, isto faz lembrar Pierre Bourdieu, quando quer evidenciar “as capacidades ‘criadoras’, activas, inventivas, do *habitus*” e do agente (que a palavra *habitus* não diz)”. Para este autor “este poder gerador” é “o de um grande agente em ação” com isso quer “chamar atenção para o ‘primado da razão prática’” e retomando “o ‘lado activo’ do conhecimento prático” (BOURDIEU, 2005, p. 61). Maneschy e Almeida (2002) contribuem para refletir este conceito de *habitus*. Para as autoras ele “parece útil para se compreender as possibilidades e limites das ações transformadoras”. Tratando de como os “*habitus*”, “foram inculcados de maneira durável nos indivíduos, por toda uma história passada”. Observam, entretanto, que ele “possibilita aos indivíduos ‘participarem da história objetivada nas instituições, apropriarem-se delas na prática, arrancando-as do estado de letra morta, mas impondo-lhes revisões e transformações’”. Portanto, é na prática nas relações que as mulheres podem operar mudanças sócio-culturais (MANESCHY; ALMEIDA, M, 2002, p. 56).

Assim sendo, é evidente que as práticas comunitárias, a organização assinalam certas mudanças que se efetivam na vida de mulheres que marcam sua experiência de forma multifacetada, muitas delas diante de situações reais em que tiveram/tem seus direitos relegados. Dessa forma ampliando a margem de atuação antes restrita ao “lar”, para também lutarem por melhorias das condições de vida e direitos para a família, comunidade, por uma sociedade melhor.

Entretanto, essas mulheres possuem dinâmicas e ritmos de atuação e, conforme as dificuldades se apresentam, buscam superá-las para a realização dos trabalhos objetivados.

Dessa forma, constrói a história do MMTCCB e de outras participações ao mesmo que mostra do associativo local e sua interação.

Reunidas no VII Congresso na cidade de Bujaru, as mulheres avaliaram as ações propostas no congresso anterior e traçaram novas metas; reforçaram o desejo de concretizarem os trabalhos já iniciados e viam com bons olhos as iniciativas tomadas pelo grupo. E hoje, apesar dos rumos do movimento na cidade, e de as vezes, na comunidade se verem por algum tempo sem se reunir, o movimento marca sua andamento há décadas.

Sobre a possibilidade de que “grupos no interior das parcelas desfavorecidas, organizem-se e criem os novos espaços de poder”, Maneschy e Almeida (2002) ao examinar a “dinâmica da constituição de sujeitos políticos, no caso, mulheres”. Para Souza-Lobo (1991) diz que esse é um momento em que “uma necessidade é interiorizada e se transforma em reivindicação, voltando-se para fora do individuo, estendendo-se como reivindicação coletiva que supõe interação e solidariedade” (SOUZA-LOBO, 1991).

Maneschy e Almeida (2002) afirmam nesse sentido que “o movimento é mais do que um *portador de reivindicações*, (...). Para que tal ocorra, há necessidade da ‘construção de uma noção de direitos’ de uma coletividade”. E, do mesmo modo, reiteram que é “essa consciência de direitos, ‘não se dá desvinculada das experiências dos sujeitos’ isto é, de suas vivências em contextos determinados, que produzem percepções e práticas sociais determinadas” (MANESCHY e ALMEIDA, 2002, p. 55).

Portanto, experiências que se forjam na participação e de práticas e que se traçam nas relação e interação com práticas, problemas e experiências com outras formas de organizações e movimentos políticos, sociais e religiosos. Segundo Conceição (2002), em seus estudos sobre a região Bragantina, se por um a lado a igreja em certos momentos impôs “padrões morais”, “do ponto de vista da influência sobre a agricultura familiar a igreja foi pioneira na organização de importantes formas associativas (...) e no incentivo às práticas comunitárias¹²²”. Essas considerações reforçam o ponto de vista da contribuição do das diretrizes religiosa para a organização das mulheres de movimentos como o MMTCCB e outros.

¹²² CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Reprodução Social da agricultura Familiar: um novo desafio para a sociedade agrária do nordeste paraense. IN: No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará. Belém: EDUFPA, 2002. p. 145-146

A religiosidade é marcante em suas atuações, conforme podemos perceber no VII Congresso, nas reuniões do grupo de mulheres e mesmo na atuação da ARQUINEC, hoje. Os cantos, as leituras de passagens da Bíblia e do Evangelho servem para mediar por parábolas as reflexões sociais, políticas e familiares. Essas reuniões são marcadas por representações simbólicas, “místicas” como denominam os interlocutores.

As mulheres de Santo Antonio em suas dinâmicas cotidianas no âmbito das comunidades participam de cultos religiosos, catequese, grupo de evangelização e das reuniões da Associação de Remanescentes de Quilombo. Nas reuniões locais elas discutem a partir de cartilhas que o movimento adota e discutem sobre determinados problemas que os afetam. Na falta desse material, refletem a partir de leituras do evangelho. Uma das reuniões que participei – em novembro de 2003, na comunidade de Santo Antônio –, as mulheres se reuniram na casa de Edna onde dividiram o tempo com as discussões políticas, sociais e com a celebração religiosa. Deram informação sobre a realização de eventos; trataram de suas metodologias de encontro, comentaram sobre o dia-a-dia; as relações familiares.

Fica evidente que o MMTCCB marca a experiência das mulheres e das lutas empreendidas desde o final da década de 1960, quando de sua fundação, e confirma que mesmo sem a visibilidade e reconhecimento devido as mulheres vem fazendo sua história nos movimentos sociais e procurando passar o mesmo empenho as novas gerações. Expectativa, corroborada pela preocupação de formar novas lideranças que dêem continuidade ao trabalho do grupo.

CAPITULO IV

ASSOCIAÇÕES, IDENTIDADE E GÊNERO



1. ABAA: imbricações de gênero e interações associativas

Passo aqui a tratar de duas associações propriamente legalizadas como a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA), e adiante da Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC). Nestes casos explicitando o que chamei de imbricações de Gênero e de identidade quilombola. Em seguida, abordo sobre liderança quilombola e o Círculo de Cultura e este como uma expressões associativas caracteristicamente cultural e política que emergem em Santo Antonio e localidades vizinhas, com íntima relação com a emergência da identidade étnica de remanescente de quilombo e com a fundação da ARQUINEC. Depois disso, levanto dois tópicos que particularmente procuram situar os significados e expectativas em torno da ARQUINEC; e por fim teço algumas considerações de modo mais geral sobre práticas que associam e o que denominei de “etnografia de reuniões e gênero”.

Portanto, a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA), foi fundada em 1996 e desde então tem por sede a cidade de Bujaru. É importante tratá-la aqui em função da ramificação que mantém com o povoado de Santo Antonio, desde seu surgimento, através dos antigos sócios e das novas gerações.

Também é neste povoado que se encontra o ex-secretário de produção e atual “secretário de comercialização e marketing” da ABAA, Sebastião Pereira da Costa, conhecido por Babá ou Babazinho que primeiramente trabalhava com um grupo de “jovens apicultores” – como os mesmos se identificam. Esse grupo é composto apenas por homens e só ultimamente Babá começa a instruir uma de suas filhas, adolescente, nessa atividade (COSTA, 2007).

O grupo de seis apicultores de Santo Antonio trabalhou junto até 2005 e depois, enfrentando algumas dificuldades na divisão dos trabalhos, resolveram desmontar a equipe. Entretanto, com essa divisão o grupo enfrentou outras dificuldades o que acabou influenciando na produção do mel como relata um interlocutor.

o grupo mais forte em 2005 era o nosso, nós conseguimos manter a produção na ABAA. Aí em 2006 com essa divisão o grupo que manteve a produção foi o grupo do [km] 33. Eles fizeram uma renda mensal, (...) de 150 a 200 [reais] por mês [para cada apicultor]. Nós, na média, o que nós produzimos em 2005 deu uma renda mensal de 60,00 [reais] pra cada produtor, mas nós era um grupo de seis (...) que nós arrecadamos (Babazinho, 2007).

Rose também identifica a divisão dos apicultores em termos da abelha e atribui também isso ter influenciado nos resultados da produção do mel, ocasionando um decréscimo na oferta do mel vindo da comunidade.

Para essa entrevistada “a ABAA não reconhece o individual e sim a equipe, nos trabalhos nas áreas, geralmente são equipes de três”. Portanto pensa que “a equipe de Santo Antonio ficou muito grande e para melhorar resolveram dividir”. Isso fez com que alguns parassem de trabalhar, para os quais foi investido em material e curso oferecido para os sócios da ABAA.

Mesmo com a separação em que cada membro do grupo toma para si a responsabilidade sobre um certo número de caixas de abelhas para cuidar, eles acabaram recorrendo a ajuda mútua. Na verdade, os relatos apontam que não deixam de trabalhar pelos menos em dupla com alguma frequência, pois Aldo relata que, até mesmo porque é difícil que a pessoa trabalhe só, uma vez que as “abelhas se estressam e estressam o apicultor”.

A Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA) atua com projetos político-econômicos, segundo a versão de Guilherme, ex-presidente desta associação e, outros membros; seu projeto visa: o desenvolvimento e diversificação da agricultura familiar; melhoramento das condições de sustentabilidade, alimentação e geração de renda para aos pequenos agricultores.

De acordo com depoimento de Babazinho, secretário de comercialização e marketing da ABAA, esta contou com o apoio de uma ONG italiana – MANITESE –, que propôs sua ajuda para um prazo de três anos, período em que os projetos deveriam se tornar auto-sustentáveis e autogerenciáveis. Este apoio se estabeleceu através do auxílio financeiro, por esta ocasião, concluído.

Entretanto, terminado o prazo, era o tempo em que os membros da associação recorriam a projetos e empréstimos para levar a adiante suas atividades. A atividade que tem dispensado maior destaque é a apicultura, para isso tem procurado investimentos financeiros para compra de equipamentos e parcerias para oferecer cursos aos associados a fim de melhorar as condições de produção. Bem como tem procurado contrato de vendas nas instituições e efetivar venda diretamente ao consumidor. As expectativas apontam para a busca de ampliar o negócio e de melhoramento das condições de estrutura física conformes padrões exigidos e equipamento necessários, conforme ressalta o jovem Aldo, apicultor de Santo Antonio.

Já Babazinho indica a expectativa de ampliar a produção e dos investimentos para isso e relaciona a melhoria da renda e condição de vida.

No (...), acompanhamento do SEBRAE, prevê que cada apicultor que atingir digamos de a 70 a 100 colméias pode ter uma renda de 500,00 reais só com a atividade da apicultura, mas isso daí é um caminho a ser trilhado. E com isso acredita que o cara possa tirar pra médico, (...) poder sair, o que isso não permitia com o trabalho da roça. Então compra material, então eu e o Aldo encomendamos doze caixas (...) chegando lá nós vamos pagar o que nós estamos devendo (sic) pra retornar o dinheiro (Babazinho, 2007).

Rose conta que a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA) surgiu nos anos de 1990 em função de uma máquina de beneficiar arroz. Dito isso, fez aguçar as lembranças que ainda trago, das vezes que meus pais e pessoas das proximidades de Santo Antonio faziam referência a levar o arroz produzido em suas roças para beneficiamento na cidade de Bujaru. Minha mãe, D. Celina, foi umas das sócias fundadoras da ABAA. Depois de algum tempo com a retomada da associação seu filho, Babazinho, se integra como sócio e assumindo pelo menos dois cargos. Para ele, a ABAA é uma entre associações e movimentos de que participa e explica a “ABAA foi fundada em 96 no intuito do beneficiamento do arroz, da cultura do milho da mandioca”.

Rose explana que dadas as primeiras investidas dos antigos sócios, a associação “andava depois um pouco parada e foi retomada” por volta de 2001 quando ela entrou na ABAA, retomaram os trabalhos e “os sócios antigos sempre recusavam ou diziam que não ia dar certo. Foi então que retomaram com os filhos dos sócios antigos”. Rose apresenta resumidamente a trajetória da ABAA, e indica as funções dos membros da coordenação e reitera que o Babazinho é dos assuntos de marketing.

Para Rose, a ABAA tem por estratégia trabalhar com famílias de agricultores; desse modo, o foco é pais, mães e filhos, assim quando os filhos chegam a idade de 18 anos eles são inseridos nas atividades, ou pelos menos deveriam ser, e aí já depende de suas escolhas. Quanto ao trabalho com as mulheres há uma busca, algumas investidas para inseri-las em atividades ditas produtivas ou extras-domésticas. Umas delas se deu em relação a coleta de sementes como andiroba, entretanto, não houve sucesso devido a dificuldade de conciliar o ciclo da natureza e as demais atividades que elas acumulam.

Assim, embora o alvo seja a família o próprio nome explicita a relação com a identidade agricultor/agricultora as atividades como a apicultura são do domínio

masculino. Enquanto que a agricultura a principal atividade dos integrantes, geralmente, estão presentes todos os membros dos grupos domésticos.

Hoje, o grupo de Santo Antonio que compõe efetivamente a ABAA é formado por homens que estão voltados principalmente a atividades econômicas como a piscicultura e em função dessas atividades se organizam político-socialmente. A ABAA também tem dispensado um incentivo a produção diversificada das espécies agrícolas e a criação de peixes para a qual teve algumas investidas fracassadas em Santo Antonio e povoados vizinhos (COSTA, 2007).

Os membros da ABAA de Santo Antonio e demais povoados e cidade de Bujaru, freqüentemente se reúnem para prestar contas, planejar suas ações. Também elaboram planos e contratos de venda, além de projetos coletivos e individuais, mas cujos recursos são investidos na melhoria para todos os membros. Com os investimentos procuram cursos de capacitação, e melhorar qualitativa e quantitativamente a produção e as condições de vida dos trabalhadores.

Como estratégia de apoio as suas demandas a associação coordenou entre seus membros – na ultima eleição – apoiar, através de voto, um candidato que respaldasse de modo efetivo a proposta da associação. De maneira que, votaram no candidato Waldir Ganzer do Partido dos Trabalhadores que elaborou uma emenda parlamentar incluindo as demandas dos apicultores. Babazinho recentemente destacou quantos votos estimam terem conseguido para o referido candidato que se elegeu. E que a referida emenda já foi aprovada.

A relação partidária, no caso com o Partido dos Trabalhadores como já mencionei, é marcada pela interação muito particular que ocorre nessa região, entre lideranças das Comunidades Eclesiais de Bases, setor considerado progressista da Igreja Católica. Que permite dizer na afirmação de Rose que o “PT iniciou na base da Igreja, [como] oposição sindical” onde na experiência de membros da ABAA, MMTCCB e outros movimentos: “tomamos o sindicato”. E conseguiram eleger o primeiro vereador do PT em Bujaru que foi Raimundo, o irmão de Rose.

A linha de ação da ABAA se orienta mais por um caráter vinculado a melhorias nas condições econômicas dos trabalhadores para isso tem interação político-social e busca efetivar diversos projetos cujas decisões cabem aos membros – em reuniões internas optarem – sob a identidade de pequenos produtores e/ou agricultores. Alguns de seus integrantes estiveram ligados ao Movimento de Pequenos Agricultores (MPA), no entanto,

se desvincularam. Na explicação de Rose, isso se deve aos rumos tomados pelo movimento. Ela diz acreditar que o movimento está sem linha de ação, em relação as “glebas”. Pois estão mais ligados a assentamentos e quilombolas. Portanto, além de não estar voltado para a categoria que ela opera como trabalhador das glebas, ele também apresenta dificuldade ou mesmo “perdeu o sentido”, em sua opinião.

Na ABAA participam membros das comunidades remanescentes de quilombos de Bujaru e Concórdia do Pará, mas em se tratando da identidade esta não é uma discussão de interesse por parte de alguns membros posto não encontrarem discernimento no caráter identitário e a relação de uso das terras e seus recursos naturais para com o agricultor. Desse modo, como já se mencionou a identidade que é reconhecida é a de agricultor. Embora, não deixem de reconhecer e de mesmo apoiarem a ARQUINEC e ARQUIOB.

Inclusive Babazinho, sócio, bastante a atuante na ABAA, é sócio e ex-presidente da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) conta das interações dizendo que a ARQUINEC surgiu e se inseriu no Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA)

A ARQUINEC nasceu (...) e se inseriu no Movimento de Pequenos Agricultores, pelo fato de... Ela foi fundada em 2001, e aí fomos convocados para um fórum. Fórum de associações e entidades que daí se originou mais na frente o MPA, que já existia desde 96 lá no Sul do país, aí vieram pessoas de lá começaram a fazer seminários e aí houve a necessidade de formar um novo seguimento do movimento social por conta de que os já existentes, federações, os STRs não estavam respondendo aos agricultores essas, as demandas (Babazinho, 2007).

Babazinho contou que, depois da fundação da ARQUINEC aconteceu o Fórum a partir de reuniões ocorridas em Belém, “onde estiveram presentes várias entidades e movimentos: MST, Caritas, CPT Regional e Guajarina, INCRA”. Esse fórum acontecia todo mês, durante dois dias, “onde reuniam as demandas das áreas (dos povos, ribeirinhos, quilombolas, MST, áreas de acampamento e assentamento)”. Ele registra, ainda, que “no caso dos quilombolas a demanda era a vistoria da área, para demarcação e titulação coletiva baseada na Constituição” de 1988.

O surgimento do “fórum criou uma disputa de interesses paralelos entre FETAGRI e o Fórum, que virou MPA”. Isso “porque nessa reunião estava um representante do movimento no Rio Grande do Sul” que explicou como surgiu o movimento no sul do Brasil, atribuído ao “fato do sindicato não ser mais combativo”. O Fórum, então marcou o

surgimento do MPA no estado do Pará no qual se inseriu a ARQUINEC, através de lideranças da associação que se integraram ao movimento. E assim mesmo da ABAA.

Logo, os relatos permitem identificar a justaposição de participações nos movimentos sociais que emerge entre os próprios sujeitos sociais e aqueles que surgem em outras regiões e chegam ao conhecimento destes. E nos quais encontram eco a suas demandas enquanto camponeses de base agro-familiar que se mostram sob múltiplas identidades: trabalhador, trabalhadora, pequenos agricultores, apicultores e quilombolas.

Nessas formas plurais de identidade também estar a coletiva e no caso dos quilombolas, identifica esses atores em frase como: _ “nós que temos um espírito coletivo” por isso, se procede para que os benefícios atinja mais pessoas. É assim que por vezes em reuniões e assembléias ocorridas em Santo Antonio e povoadas vizinhos, elocuições como estas procuram destacar o “coletivo” como algo que qualifica numa identidade.

Essas identificações fluem nos momentos de participação que compõem a agenda dos atores sociais operando nas associações e movimentos sociais. Percebe-se também que essas ações ocorrem a partir de antecedentes ou na relação com outros tipos de associativismos e movimentos, mas, contém em si uma história que compõe a própria história de certos sujeitos sociais e sob décadas de atuação. Nesse bojo estão os quilombolas que sob a ótica da identidade étnica se expressam como um coletivo. Acevedo e Castro (1998), afirmam que “esses grupos assumem a identidade política de remanescentes de quilombos”. E a “particularidade deste ato político encontra-se fortemente ressaltada pela etnicidade”¹²³.

Este fato é um componente importante nas interações presentes em Santo Antonio e áreas vizinhas. Nessas participações assumem identidades plurais, “híbridas como assinala Hall (2005) e muitas vezes sob uma das categorizações como é a de “remanescentes de quilombos”. Embora sem deixar de se pensar e se considerar (de modo especial internamente) como, agricultores, lavradores (GOFFMAN, 1988). A respeito de sujeitos diversos, arrolados sob uma mesma categoria, Mauro Almeida (2004), examina como o “movimento dos seringueiros” “amazônico” passou “a se articular como movimento agrário” e, a agregar diversos sujeitos expressos na categoria “camponeses da floresta”. Dessa maneira ao atuarem, se identificam de forma plural, ou sob uma categorização englobante e manifestam seus interesses e contrariedades (ALMEIDA, 2004, p. 33-52).

¹²³ Em Prefácio na segunda edição de *Negros do Trombetas, guardiões de matas e rios* 1998.

Na explicitação da identidade é importante notar, ainda, que o próprio nome da associação traz referência ao gênero masculino e feminino, na expressão agricultores e agricultoras. Mas, resta questionar se realmente, no surgimento da ABAA eram/são trazidas as relações de gênero, de fato.

Essas questões parecem se dar no mesmo propósito que Marques (2007) fala da importância da CEB para a formação do movimento das mulheres agricultoras do “oeste catarinense”, onde afirma que “a questão da mulher nesse contexto é tida do ponto de vista de classe e não de gênero. Assim, a primeira identidade assumida por essas mulheres é a de agricultoras” (MARQUES, 2007, p. 5).

Para a autora essa identidade assumida é o “marco para o início do movimento a luta destas, para participarem do sindicato e terem sua profissão reconhecida”. E lembra que elas “[l]utam na oposição sindical exigindo a participação nos sindicatos e os direitos reconhecidos aos trabalhadores rurais homens, mas também para as mulheres” (MARQUES, 2007, p. 5).

No caso do movimento das mulheres que discuto pode-se dizer que ele emergiu antes da luta pela conquista de espaço no sindicato. Já a ABAA surgiu em 1996 e a luta pela tomada do sindicato ocorre nos anos 1980, nessa região. As citações dos entrevistados e os dados todos de campo fazem crer que a ABAA, embora tenha nascido na década de 90, muitos de seus membros fizeram parte do contexto das CEBs, e dos ideários de lutas de classe e na luta pelo sindicato combativo. Portanto, é um momento em que luta das mulheres por igualdade e direitos já estava posta e talvez fazendo-se ecoar não só como luta de classe mas explicitando as relações de gênero a própria constituição da associação e nomeando-a por assim dizer.

Marques (2007) lembra que a construção da identidade de agricultoras ocorreu de modo relacional, assim diante das ameaças e exploração da classe trabalhadora, “[p]ortanto estas mulheres assumem primeiro a defesa de sua classe, assumindo a identidade de agricultoras (...), para depois buscarem também a libertação no campo do gênero” (MARQUES, 2007, p. 5).

Percebe-se na ABAA, a identidade de gênero que emerge nas associações, nesse contexto. Ainda que, as imbricações de gênero expressas na própria nomeação não seja garantia de relações igualitárias, é importante, notar que o esforço no enfrentamento das diferenciações de gênero é colocado de modo relacional.

É sabido que a participação da mulher muitas vezes é invisível ou invisibilizada, de modo que o participar efetivamente não lhes dava/dá garantia de reconhecimento. É assim, que mesmo cumprindo o papel de associada do Sindicato, mulheres de Santo Antonio eram consideradas, da mesma forma que os filhos, “dependentes” do marido que era considerado o sindicalizado. Entretanto a luta das mulheres em movimentos eclesiais de base, movimento de mulheres e a atuação no próprio sindicato, levam a uma inserção dessas mulheres como sócias e não mais como apenas dependentes dos homens, esposos.



Figura 55. Carteirainha de “dependente” do sindicalizado do STRs de 1980

Os relatos orientam para percurso de surgimento das mobilizações que apontam para um momento de um sindicato “combativo” dos anos 1980 para os anos 90 uma vez que “tomado pela oposição sindical”. Contudo, depois, foi sendo entranhado de relações partidárias e disputas de membros por cargos políticos na esfera municipal nos últimos anos.

Hoje, muitas das pessoas de Santo Antonio permanecem vinculadas ao STR de Bujaru. Enquanto que em Concórdia, a aproximação com o Sindicato de Trabalhadores Rurais ocorreu num momento mais recente e de modo conflituoso, uma vez que para os

muitos interlocutores, membros da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC), este tem se colocado como oposição à associação, tendo várias interferências no sentido da defesa de assentamentos em sistema de loteamentos. Ao contrário do que defende a ARQUINEC: a titulação coletiva de um território para os quilombolas.

Esses sindicatos, nos últimos anos, pouco respondem às expectativas dos trabalhadores no sentido que eles consideram de um “sindicato combativo”. Com isso, perdem sentido para os diversos atores sociais do campo deixando margem para emergência de outras formas de associações que ancoram suas demandas, inclusive com diferentes critérios de mobilização (ALMEIDA, 2006).

Para Marcelo Rosa “[q]uando o movimento perde na longa duração seu sentido social, ele deixa de existir ou se enfraquece, como pode ter acontecido com as Ligas Camponesas cujo espaço foi ocupado pelo sindicalismo rural, por exemplo.” (ROSA, s/d, p. 19). O Sindicato Rural, segundo a experiência de interlocutores desse trabalho, foi tomado pela oposição nos anos 80, entretanto, com o passar do tempo perdeu sua eficácia enquanto movimento, passando a atuar com processos previdenciários de assistência ao trabalhador. Enquanto que seus membros gerenciadores têm se investido de interesses políticos e partidários buscando se candidatar para cargos públicos.

2. Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia - ARQUINEC: identidade quilombola e associativismo

Era o ano de 1999, eu acabava de passar no vestibular e viajei para casa dos meus pais no povoado de Santo Antonio. Em meios aquela curta estadia de aproximadamente cinco dias, minha mãe me falou que ali estava surgindo um movimento, um tipo de associação qual considerava muito importante para nós, e já frisava em sua fala que, no entanto, os filhos de sócios eram sócio (e não dependentes como no sindicato), mesmo que estivesse fora para estudar. O que significava que até eu era assim, “sócia”. Tratava-se de um “coletivo”, a terra ia ser coletiva e para que entrássemos necessitava que meu pai o Seu Tibúrcio Valino abrisse mão do título definitivo do terreno que possuía para titular coletivamente.

As informações, dadas de uma maneira breve, ainda eram poucas para que eu pudesse entender que a organização que estava ocorrendo ali, era com base na identidade

étnica de “remanescentes de quilombo”. Mais tarde, outra informação que tive a esse respeito foi quando minha mãe enviou-me o contato da professora Rosa Acevedo que tinha estado em uma reunião em Vila de Santana onde se tratou dos estudos que levariam ao laudo histórico-antropológico da área reivindicada como território quilombolas.

O contato com os estudos das professoras Rosa Acevedo e Edna Castro que realizou estudos na área me colocaram a par do que estava ocorrendo naquele momento. A partir daí, fiz parte da equipe de pesquisa de campo na área e em outras partes do estado do Pará. E tive acesso a literatura também produzida por pesquisadores, em especial os antropólogos, em outras partes do Brasil, que me levaram a perceber o processo vivenciado pelos atores sociais do povoado em que nasci e comunidades vizinhas.

Com esse novo fato que se colocava para mim, minhas visitas ao povoado tomaram outro rumo e já não se limitavam apenas a visitar meus parentes em certas ocasiões. Mas, a fim de participar de reuniões, pesquisas de campo, levantamento de dados e entrevistas para pequenas comunicações que apresentei em reuniões científicas onde esbocei parte dos dados e reflexões que me encaminharam ao tema desse trabalho.

Além da pesquisa o motivo de muitas de minhas viagens foi em ter sido instrutora de oficinas em projeto de extensão voltados para comunidades quilombolas. Nesse sentido, como ressalta José Mauricio Arruti (2006), as comunidades remanescentes de quilombo ou quilombolas também são foco de uma série de planos de ações e orçamentos no plano nacional, estadual e municipal que passam por uma articulação de ou entre ministérios, secretarias, conselhos, programas e políticas públicas. Além de ações de ordem não-governamental. Implica dizer “do que resulta ocuparem o lugar de personagens políticos na luta pela terra e pelo crédito produtivo, ao lado dos indígenas, dos movimentos Sem-Terra (MST) e de “Pequenos Agricultores (MPA) e dos ‘assentados’ em projetos de reforma agrária”, o que o autor analisa como “importância alcançada em tão curto espaço de tempo” (ARRUTI, 2006, p. 27).

Para minha família e muitas pessoas de Santo Antonio, esse meu relacionamento é marcado pelo vínculo de pertencimento por laços de parentesco e nascimento no lugar, e que ao mesmo tempo está de fora e com um status diferenciado. Para meus pais, em particular, esse pertencimento me faz ser listada entre os membros da casa, mas que está afastada por motivo de estudo. Foi assim que me deparei com meu nome incluído nas famílias pertencentes a ARQUINEC na comunidade de Santo Antonio, quando revisava o Relatório Técnico de vistoria para “identificação, delimitação e levantamento ocupacional”

das comunidades quilombolas “visando a **Titulação Coletiva** e emissão do **Título de Reconhecimento de Domínio**” elaborado pelo INCRA em 2005.

Essa minha proximidade permite identificar que houve entrevista em que certos assuntos eram tratados de tal forma que recorriam a exemplos ou utilizavam-se de referências que a outras pessoas não fariam sentido, por não terem compartilhado de experiências anteriores. Contudo, essa mesma proximidade de compartilhar de experiências, relações de parentesco e vizinhança também aguçaram minhas próprias idéias a respeito daquelas que eles podiam fazer de mim. Isso, sem dúvida, provocou certas tensões que antecipavam minha chegada aos interlocutores. Justamente por não saber e especular que reação lhes causaria. Como reflexo, uma indisposição com a qual tive de romper para visitar e entrevistar esses interlocutores de Santo Antonio, que, aliás, foram em geral, muito receptivos, agradecendo minha presença e mesmo indicando pessoas que julgavam ter informações importantes para o meu trabalho (SALEM, 1978)¹²⁴.

No entanto, no trabalho de campo, também me deparei com um grupo mais amplo de inserção na ARQUINEC, assim sendo, não só de pessoas de Santo Antonio, mas, comunidades vizinhas. Paradoxalmente, houve momentos em que reconheciam e/ou desconheciam meu pertencimento. Desse modo, essa minha familiaridade era posta em cheque, devido a desconfiança sobre minha cumplicidade enquanto parte do grupo, ou mais como alguém de fora diante dos assuntos que tratavam.

Foi então que, no período entre julho e setembro, período em que fiz várias viagens para participar de reuniões da ARQUINEC, vi minha condição aparecer de modo reticente. De modo que, minha inserção enquanto pesquisadora, levantava algumas dúvidas para membros da coordenação que não pertenciam a Santo Antonio, mas para quem não sou, ao mesmo tempo, desconhecida. Penso que, devido ao momento ser decisivo para o grupo, em vista de questões que se colocavam entre falas particulares, ou mais ou menos explícitas, quanto a possibilidade de uma candidatura à Câmara Municipal de representante da ARQUINEC. E da aproximação de grupos de partidos políticos em busca de apoio nas próximas eleições – o que veio se confirma depois.

¹²⁴ A antropóloga Tania Salem (1978) em seu texto “Entrevistando Famílias: Notas sobre o trabalho de campo”, aborda como procedeu nas entrevistas com famílias, observando o comportamento dos entrevistados e descrevendo os procedimentos por ela efetuados para uma abordagem qualitativa para seu trabalho, assim descreve o que percebeu nos informantes durante o processo das entrevistas e em seguida suas próprias “sensações e dificuldades” vivenciadas “no papel de entrevistadora” e observa deste modo que pertencendo ao mesmo grupo social se identificava muitas vezes “com aquilo que alguns dos informantes” lhes “diziam”.(SALEM, 1978).

Portanto, minha condição de pertencimento a um grupo que se identifica como quilombola pode parecer para o próprio grupo, de modo relacional, a maneira discutida por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), ou ainda situacional, como fala Manuela Carneiro da Cunha (1985) quando fala sobre a forma de ser da identidade étnica. Sobretudo, como alguém que pertencendo a esse grupo é identificado ou questionado sobre ser quilombola. E minha condição ademais é de quem transita dentro e fora desse grupo por suas relações de parentesco e trabalho. É por esse trabalho que sou a de fora e institucionalizada, principalmente para aqueles de comunidades vizinhas. Desse modo, procurei lidar de forma que esse pertencimento não interferisse na condição de pesquisadora, em certos momentos mantendo um certo distanciamento, em outros talvez, confundido essas identidades (SALEM, 1978).

Feitas essas considerações, para entender o processo associativo cuja identidade quilombola tem grande relevância, trazidas nas próprias falas dos entrevistados, utilizei entrevistas e observação direta, a fim de apreender como os atores concebem o processo que se encontra respaldado em leis e decretos instituídos a partir da Constituição Brasileira de 1988. Considero estes procedimentos importantes para reconhecer as construções históricas e as representações dos quilombolas.

As demandas pela titulação coletiva das terras quilombolas, com base na Constituição de 1988 e Atos e Decretos posteriores que versam sobre garantia dos direitos às “populações tradicionais” ou “Povos e comunidades tradicionais”, têm desencadeado mobilizações políticas, econômicas e interação com diversos agentes sociais externos (ongs, entidades, movimentos sociais, agências governamentais), fato que se coloca claramente para o povoado de Santo Antonio.

É nesse contexto que se intensificam a atuação nas formas associativas, ao mesmo tempo em que fica mais visível a formulação de discursos e práticas de homens e mulheres em torno de diversas ações. A defesa do direito a terra; titulação coletiva ou individual; uso dos recursos e do território; suportes técnicos e econômicos para melhores condições da vida no campo, são discursos que se elaboram mediante conflitos, contradições e superação dos mesmos. E em suas contradições e coerência perpassam a dinâmica das práticas associativas e se destacam no que tange a premissa de bem comum, a coletividade, a cooperação mútua (MACEDO, 1986; SIMMEL, 1993, ALMEIDA, 2006).

O discurso da ação política permeia as mobilizações e, assim se torna político, mediado nas articulações de plano interno e externo. Sobre o que se entende por político nesse aspecto, lembra o que aponta Macedo (1986), quando diz que.

é preciso reconhecer que se o desejo de mudar a vida também é político, não aponta para o político como é visto tradicionalmente. Tillman Evers lembra, bem a propósito, que os movimentos sociais criam novos espaços e, com isso, lançam constantemente elementos estranhos (por exemplo, relações mais solidárias) ao corpo social do capitalismo periférico; e essa é uma questão política, embora não possa ser compreendida dentro dos esquemas tradicionais da ciência política. Nestes, toda ênfase vai para a relação de poder, como algo que penetra os diferentes poros da vida social (MACEDO, 1986, p. 26).

E ao mencionar a diferença entre essa perspectiva da ciência política e da antropologia, afirma nesse sentido que a antropologia.

Não pensa todas as relações sociais sob a ótica do poder nem considera que a dinâmica do conjunto das práticas sociais seja redutível a essa dimensão. Nesse sentido, pensar as práticas sociais como multidimensionais propicia localizar nestas o lúdico e o gratuito, permitindo uma abordagem mais rica (MACEDO, 1986, p. 27)

Certamente o intercâmbio entre os planos internos e externos é interessante no processo desta análise por notabilizar os discursos e as ações políticas provocadas no interior do grupo. Pois, orientam conhecer a linguagem e os marcadores presentes na relação entre esses atores sociais. Em Santo Antonio tem se notabilizado a relação com agentes externos não apenas nos momentos de assembléias e reuniões, mas em momentos lúdicos, por exemplo. Principalmente, quando se trata da relação em âmbito municipal.

Os discursos políticos emergem em diversos momentos e pode-se apreendê-los de distintas maneiras o que me permite proceder a esse estudo a partir da contribuição de várias fontes: o discurso em seu ato; relatos, atas de reuniões; registros pessoais; correspondências. Esses mesmos recursos, enquanto ancoragem para a análise, são capazes de informar as formas associativas e seus graus de organização. É apropriado ainda para denotar o domínio do discurso pelos mediadores, de normas de participação nas associações. É o que se nota mesmo nas associações sem instituição jurídica e veremos na Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC)

que sob a ótica da identidade tem mobilizado a maioria da população de Santo Antonio e uma grande parcela em diversos povoados da região.

Chamando atenção para a questão da identidade, observo como José Mauricio Arruti (2006) trata o *processo de formação quilombola*. Ele tece um panorama de sua abordagem e, em primeiro lugar, chama atenção para “alteridade”, colocada na própria constituição da Antropologia e sobre a emergência da “identidade” para a disciplina. (ARRUTI, 2006, p. 25). Para esse autor, é importante destacar a alteridade enquanto “problema fundador” da Antropologia que “deixa de se expressar apenas em termos de diferenças, para se expressar também por meio das identidades”. E nesse aspecto, Arruti especifica que com a alteridade está interessado no que:

diz respeito às chamadas comunidades remanescentes de quilombos. Categoria social relativamente recente, representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (...) e terras de preto (...), que também começa a penetrar no meio urbano, dando nova tradução a um leque variado de situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno dos terreiros de candomblé (ARRUTI, 2006, p. 26).

Para esse autor, a “noção de ‘remanescentes’, pensada como uma categoria ao mesmo tempo etnológica e legal, surgiu como um marco fundamental” no contexto das discussões em torno da Constituição de 1988 e “em função de inegável referência à ‘temporalidade’ e ao jogo estabelecido entre continuidade e descontinuidades sociais” presentes nos debates daquele momento. Termo que o “‘artigo 68’ estabeleceria para cobrir uma questão originalmente tão distinta como a das comunidades negras rurais”. Aplicado “no trato de determinado tipo de questões relativas aos indígenas e negros, sugeria uma problemática comum aos dois campos etnológicos e políticos, até então sem nenhuma comunicação” (ARRUTI, 2006, p. 29).

José Arruti, além disso, passa a definições do “Campo teórico” com que opera, criando um painel sobre identidade-etnicidade, desde Roberto Cardoso de Oliveira o qual se compõe num quadro de referência e campo de exercício para a Antropologia. Desse modo, avalia tal influência e o quadro analítico mais recente, para formular sua perspectiva sobre identidade e como procura abordá-la enquanto “ponto de vista teórico e como formulação nativa a ser objetivada”. Nesse sentido, afirma que “a noção de grupo étnico”¹²⁵

¹²⁵ Esta noção de grupo étnico que é tratada por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e Fredrik Barth (1969).

foi fundamental para (...) apreensão do fenômeno de auto-definição de grupos rurais negros como remanescentes de quilombos”, tornando-se “a melhor ferramenta” para descrevê-los (ARRUTI, 2006, p. 38).

O próprio Roberto Cardoso de Oliveira (1976), observa em Barth (1969)¹²⁶ a noção de “grupo étnico”, como um tipo organizacional, não apenas enquanto ‘unidade portadora de cultura’, porém, nessa definição, a “cultura em comum” é somente um dos aspectos na definição do “grupo étnico” enquanto designador de “uma população”, conclui-se. Desse modo, se contrapõe a idéia de que o fato de “partilhar uma cultura comum” seja “freqüentemente considerado de central importância” para a definição de grupos étnicos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 1-2).

Tratando da discussão de Barth, Cardoso de Oliveira (1976), diz que “[p]ara a classificação dos indivíduos ou grupos locais a ênfase tem sido posta no aspecto cultural”, assim com base nesse critério “as diferenças passam a ser entre culturas, não entre organizações étnicas, uma vez que as análises são conduzidas sobre formas culturais manifestas que podem ser relacionadas como um conjunto de itens ou traços culturais”. Desse ponto questiona “[a]té onde esse critério dá conta da persistência da identificação étnica de pessoas e de grupos” (CARDOSSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 2)

Na leitura que fiz de F. Barth, este autor traz as seguintes explicações sobre “grupo étnico” “vistos como uma forma de organização social” e uma população que

- 1 perpetua-se biologicamente de modo amplo
- 2 compartilha de valores culturais fundamentais, realizados em patente unidades nas formas culturais
- 3 constitui um campo de comunicação e interação
- 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (Barth, 1998, p. 189-190).

Para Barth o item quatro é um traço fundamental para entender o grupo étnico enquanto forma de organização,

ou seja, a característica da auto-atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam

¹²⁶ O texto de F. Barth de 1969, se encontra traduzido e publicado em POUTIGNAT, Philippee. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth* / Philippe Poutgnat, Jocelyne Streeiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (Barth, 1998, p. 193-194).

Já Cardoso de Oliveira procura esclarecer a “própria noção de identificação étnica” com que lida em seu trabalho, a partir da “definição proposta por Daniel Glaser ‘Identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo, relacionar-se aos outros’”, a qual busca ampliar (CARDOSOS DE OLIVEIRA, 1976, p. 2-3).

Seguindo a idéia de “Identidade e Identificação” Cardoso de Oliveira (1976), supõe que a “noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva)”. Assim, explica que antropólogos e sociólogos “têm trabalhado a noção de identidade e procurado mostrar” que elas “estão interconectadas, permitindo-nos tomá-las como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização”, o individual e o coletivo¹²⁷

O reconhecimento desses níveis é importante porque nos permite estudar a identidade como antropólogos ou sociólogos, sem cairmos em certos ‘psicologismos’ tão comuns a uma dada ordem de investigação interdisciplinar, como não pode deixar de ser a pesquisa da identidade étnica, vista esta última como um caso particular da identidade social. A importância de tomar a identidade como bidimensional permite, por outro lado, incorporar as distribuições dos estudos psicológicos, especialmente relevantes para a descrição dos processos de identificação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 4).

Apesar de situar os limites que se impõe quando se considera a “identificação um mecanismo de limitada utilidade, uma vez que a identidade não seria uma soma de identificações”, nosso autor afirma que

“para o deslindamento da identidade social, em sua expressão étnica, a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental (...) por que eles refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 4-5).

¹²⁷ De acordo com essa definição

Vale acrescentar, ainda segundo, esse autor que ‘A identidade social e a identidade pessoal são parte, em primeiro lugar, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão’, conforme identifica em Erving Goffman. E, que

O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. No âmbito das relações interétnicas este código tende a se exprimir como um sistema de ‘oposições’ ou contrastes. Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de ‘identidade constrativa’.

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5).

Interessante aqui, trazer esse debate com vistas às proposições sobre identidade no que suscita em relação a comunidade de Santo Antonio e povoados vizinhos. É com base na identidade quilombola que elas se mobilizam e se fazem notar. Organizados em comissões, representações e em associação, mostrando participação social e política em fóruns, reuniões, audiências públicas e reivindicando, sobretudo a “regularização de territórios sociais tradicionalmente ocupados, cujas origens remetem, em regra – não exclusivamente –, ao período da escravidão” como observa Arruti (2006), tais demandas são reconhecidas e legitimadas pelo próprio Estado brasileiro, embora as conduza de “forma reticente e morosa” (ARRUTI, 2006, p. 26-27).

No que se refere a identidade e a demanda pela terra as fazem na argumentação de uso comum e de forma tradicional. Para B. de Almeida (2002) no que tange “as chamadas *terras de uso comum*,” afirma

Os agentes que assim as denominam o fazem segundo um repertório de designações que variam consoante as especificidades das diferentes situações. Pode-se adiantar que compreendem, pois, uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos e florestais), utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias (ALMEIDA, 2002, p. 45)

Como mecanismo jurídico para conduzir as demandas pela terra frente ao Estado surgiu em 2001 a Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC). Sua fundação ocorreu na comunidade de Santo Antonio, que, desde então, passou a ser a sede da associação. Neste povoado se tem realizado boa parte das atividades presididas pela ARQUINEC. Na trajetória do grupo, ela se apresenta como mais uma das formas associativas das quais tomam parte e conduzem suas mobilizações. Ela se evidencia e se caracteriza enquanto personalidade jurídica e pela identidade quilombola onde o “fator étnico” é um dos elementos dos “critérios político-organizativo” (ALMEIDA, 2002, p. 45).

Para Almeida (2004) a categoria populações tradicionais conforme definição a partir da Constituição de 1988 tem sofrido “deslocamentos”, desde então, e “incorporando pelos critérios político-organizativo” outras categorias, mas a “despeito destas mobilizações não tem diminuído, contudo, os entraves políticos e os impasses burocrático-administrativos que procrastinam a efetivação de seu reconhecimento jurídico-formal”.

No que se refere ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) Almeida (2002) diz que a categoria por ele utilizada para definir povos tradicionais “revela-se restritivo e limitante” para mencionar o que diz respeito “à dificuldade de reconhecimento das chamadas *terras de preto*”. Uma vez que, esse consiste num “dispositivo mais voltado para o passado e para o que idealmente teria ‘sobrevivido’ sob a designação formal de ‘remanescentes das comunidades de quilombos’” (ALMEIDA, 2002, p.46).

Entretanto, para Almeida uma série de condições de “existência autônoma” a respeito do que se pode configurar num quilombo foram sendo identificadas, e emergiram conforme observações etnográficas e acabaram “rompendo” com aquele “sentido estrito” de tal forma que “a nova definição abrange uma diversidade de situações, inclusive aquelas relativas à compra de terras por famílias de escravos alforriados”.

Em Santo Antonio e demais povoados incluídos na ARQUINEC, uma diversidade de situações podem ser identificadas, na relação dos quilombolas com um ancestral real ou fictício (AUGÈ, 1999). Um exemplo é a compra de terra feita por escravos e transmitida

pela herança¹²⁸. Assim, conforme Almeida, os “descendentes e herdeiros constituem os principais agentes sociais em diversas situações analisadas” (ALMEIDA, 2002, p. 62).

Deste modo, o vínculo ancestral não se restringe a situações de ‘fugitivos’ e de ‘distantes’, mas pela descendência de “um dos antigos do lugar” como afirmam os interlocutores, o que se incute na vivência das relações cotidianas. E, sobretudo, no presente, reforçando a mobilização com aporte na identidade política de quilombola, enquanto um coletivo que “se posiciona diante do estado para reclamar de uma condição, de uma consciência de seus direitos”¹²⁹

Nesse aspecto, Almeida (2006) aponta a identidade coletiva como um dos critérios de composição dos movimentos sociais que analisa e assinala este como um primeiro critério apresentado pelos grupos e que

aponta para um movimento de características étnicas. O critério étnico prevalece, mesmo que a noção de ‘étnico’ não se atenha a uma língua, a laços de sangue ou a uma origem comum. Esse critério étnico, construído a partir de mobilizações que expressam formas de agrupamento político em torno de elementos comuns, compreende o movimento quilombola e também os movimentos indígenas. Quer dizer, é um critério étnico diretamente atrelado a um fator político organizativo. Esse é o critério de composição que faz com que as pessoas se sintam pertencentes a uma mesma entidade em com laços solidários face a uma pauta de reivindicações que as aproxima de maneira profunda, porquanto referente a seu modo de existir e fazer (ALMEIDA, 2006, p. 60).

No município de Concórdia do Pará, as primeiras comunidades a se mobilizar e se posicionar de forma jurídica através da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) e com base em critérios étnicos, pode-se dizer como o que se referiu acima, foram Cravo, Igarapé Dona, Curuperé, Ipanema, Campo Verde e Santo Antonio conforme registra a Ata de fundação de 22 de dezembro de 2001.

Ata da Assembléia Geral da Fundação da Associação de Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC. Aos vinte e dois (22) dias do mês de dezembro (12) de dois mil e um (2001), precisamente as 09: 00 hs – nove horas da manhã no salão da Escola Municipal de Ensino fundamental Santo Antonio, neste município de Concórdia do Pará. Reuniram-se em Assembléia Geral para a fundação da Associação das comunidades de

¹²⁸ **Quilombolas do Pará.** (CD-ROM). – Belém-Pará: Editora NAEA/UFPA, 2005.

¹²⁹ Esta foi uma observação da professora Rosa Acevedo Marin, com base em proposições levantadas por Alfredo W. B. de Almeida; e como estudiosa da questão e participante ativa (enquanto também elaboradora de laudos) do processo, como examinadora na qualificação de meu projeto de dissertação.

Cravo; Igarapé Dona, Curuperé, Ipanema, Campo Verde e Santo Antonio, estando também dois representantes da CPT Guajarina, Pe. Sérgio Tonneto e Antonina Borges, e um representante do STR de Concórdia do Pará, Sr. Afonso Lopes dos Reis. Tendo feito a apresentação dos participantes na Assembléia que deu num total de 82 sócios, representando seis (06) comunidades e um total de participantes de cento e cinquente (150) pessoas presentes...

Este documento fixa as comunidades fundadoras e descreve os novos trâmites burocráticos dos quais os atores sociais passam a ter que dar conta. Assim, nesta assembléia ocorreu a aprovação do nome da associação e do estatuto. Foi discutido e eleita a primeira Diretoria e o Conselho Fiscal da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia, ficando os cargos de Presidente, Vice-presidente, Secretário e Tesoureiro, todos preenchidos por homens, sendo dois deles de Santo Antonio¹³⁰.

De acordo com o estatuto aprovado por ocasião da fundação da associação, e o disposto no capítulo II referente a “administração”, e o que versa o artigo 10 do mesmo, são definidos como órgãos da Associação: diretoria; conselho fiscal e assembléia. No plano prático as assembléias ocorrem em caráter de Assembléia Geral e Extra Ordinária. Nelas pode ser decidido a respeito da formação de nova diretoria, do conselho fiscal e tomadas as principais decisões que demandam de interesse de todos os sócios. Além das assembléias, ocorrem periodicamente as reuniões da coordenação.

Desde a primeira assembléia, o quadro de sócios e o número de comunidades a se associar na ARQUINEC se ampliou. Inicialmente, contavam na mobilização seis comunidades auto-definidas remanescentes de quilombo e que passaram a exigir a titulação coletiva. Ao lado daquelas que vieram se juntar ao longo desse processo, passam a ser inseridas num quadro de formalidades jurídicas expressas em diversos momentos. Deste modo, com vistas a atender uma dessas exigências, em 2003, em umas das assembléias ocorridas dois anos após a fundação da ARQUINEC, trataram da “Reformulação do estatuto segundo a orientação do novo código civil brasileiro”¹³¹.

Seguindo os tramites, em janeiro de 2004 aconteceu a eleição de nova diretoria; nessa assembléia geral, realizada em Santo Antonio, como local sede da ARQUINEC, foi registrado oito comunidades integrantes da associação: Cravo, Igarapé Dona, Ipanema,

¹³⁰ Ver Ata de Fundação da ARQUINEC, 2001.

¹³¹ Ata da Assembléia Geral da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de concórdia – ARQUINEC, 10 de dezembro de 2003.

Curupeté, Santo Antonio, Campo Verde, Km 35, e Castanhalzinho. Pois como resultado da atuação e as atividades de divulgação dos integrantes, em especial da coordenação, o quadro de sócios da associação se expandiu e neste momento, mais duas comunidades eram agregadas, conforme se registra em Ata: “Km 35 e Castanhalzinho”. Com isso, nesse período somava-se um “total de 125 novos sócios e mais 80, que já eram sócios, deu a quantia de 206 pessoas participantes desta assembléia”.¹³²

Entre os participantes dessa mesma Assembléia estavam Rosa Albuquerque, como representante da FETAGRI, Antonina Borges, como representante do MPA, Edna Castro, pesquisadora que elaborou estudo sobre comunidades tradicionais de Bujaru e Concórdia. Entre esses, como se refere o documento de Ata, estavam aqueles que “prestigiaram esta Assembléia, os estudantes de Agronomia da UFRA e técnicos que já [vem] fazendo um trabalho na comunidade de Santana de desenvolvimento local”. Esta assembléia foi dada por encerrado com a apresentação da nova diretoria da ARQUINEC.

Essa nova diretoria reelegeu Sebastião Pereira da Costa (Babazinho) como presidente; Amaro Santiago de Oliveira (Marico) como vice-presidente; Gilberto Maria Santana Albuquerque, tesoureiro e Sebastiana Belém da Silva (Sabá) como secretária, todos eles de Santo Antonio¹³³. Nessa composição entra uma mulher, que por sinal em outras ocasiões já exercia o cargo de secretária das reuniões.

Já a terceira diretoria da ARQUINEC foi formada por duas mulheres: Antonina Borges de Santana, presidente; e outra como secretária, ambas de Cravo. Entretanto, a secretária sem assumir de fato foi muitas vezes substituída por Sabá, a professora de Santo Antonio. E, José Francisco Maciel da Silva, vice-presidente; Gilberto Maria Santana Albuquerque, tesoureiro¹³⁴.

Babazinho que foi, por duas vezes consecutivas, presidente da associação, explica esse percurso e assinala que, a partir de “encontros, audiências e reuniões conseguimos novos sócios”. Entretanto, “o processo [de titulação coletiva das terras quilombolas] se arrastou por um longo tempo”. Eles mencionam particularmente o fórum de entidades, entre outros momentos em que

¹³² Ata da Assembléia da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de concórdia – ARQUINEC, 24 de janeiro de 2004.

¹³³ Ata de Assembléia geral da ARQUINEC, 24 de janeiro de 2004.

¹³⁴ Ata de Assembléia geral da ARQUINEC, 2006.

eram debatidas questões de assentamento e outras, mas, a nossa ia ficando por que nossa área estava sob a competência da Fundação [Cultural] Palmares e depois, então foi transferida para [a competência d]o INCRA¹³⁵

Essa fala é orientada para entender os impasses burocráticos, bem como os novos decretos e leis por meio dos quais se busca alterar tais impasses. Até o ano de 2003 a as terras ditas da União estavam sob competência da Fundação Cultural Palmares por onde deveriam proceder aos trâmites administrativos da legalização das terras. Com efeito, certas demandas em nível de estado não surtiavam resultado para os representantes do movimento quilombola, já que a instituição a qual recaia a competência estava em Brasília e por isso mais difícil de ecoarem lá as reivindicações. Assim, só por medida do Decreto nº 4.887/2003 a situação foi alterada

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

Com esse novo rumo, Babazinho diz: “conseguimos que o INCRA viesse fazer um levantamento, mas, e ele estando dentro da área [houve] um desentendimento com as pessoas que aceitavam e as que não queriam a demarcação”. Estas últimas “recorreram ao Sindicato, pra que defendesse o direito de terem o título individual”. O que fez intensificar as disputas que se mantêm entre SRT de Concórdia e Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC).

De acordo a leitura Comissão Pró-Índio de São Paulo expressa em um texto o Decreto nº 4.887/2003 trazia novas expectativas para os quilombolas, movimentos sociais e organizações, mas também preocupações sob alguns direcionamentos, e a respeito do mesmo diz

A nova regulamentação corrige as distorções do decreto do governo FHC e apresenta avanços importantes, atendendo em grande

¹³⁵ Entrevista, Sebastião Pereira da Costa, fevereiro de 2007.

parte as demandas colocadas pelos quilombolas, pelas organizações do movimento negro e pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.¹³⁶

Portanto, entre os pontos em que a Comissão considerou como avanço no referido decreto estava a “auto-definição”, enquanto “critério fundamental para caracterizar uma comunidade quilombola”¹³⁷. Da mesma forma, a “[a]tribuição para conduzir o processo de titulação”, passava a ser delegada ao MDA através do INCRA. Além, disso citava a desapropriação “como uma possibilidade a recair sobre as terras de particulares que incidam sobre as dos quilombolas”. Esse decreto instituía ainda

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.¹³⁸

Essas informações repercutiram nos povoados, assim como as políticas que se formulam em direção aos quilombolas. Assim, o número de associados se ampliava; e é ressaltado por informante que diz que na “Assembléia de 27 de agosto de 2005, entrou muitas famílias, por que os benefícios dos quilombos era garantido as famílias auto-definidas”. Nessa mesma ocasião contaram com a participação de representantes do INCRA, que assumiram a responsabilidade de fazer novas visitas as áreas não definidas até o período da primeira inspeção para efetivação do Relatório Técnico feito pelo INCRA/PA, realizado em 2005 onde foi incluso apenas quatro comunidades com registro de 180 famílias e 975 pessoas na seguinte área conforme descrição a seguir.

O presente **Relatório Técnico**, trata de vistoria para identificação, delimitação e levantamento ocupacional das Comunidades

¹³⁶ Texto “Terras de Quilombo: nova regulamentação entra em vigor” lançado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, contendo anexo os decretos Nº 4.884 e 4.887, ambos de 20 de novembro de 2003, encontrado na comunidade de Santo Antonio.

¹³⁷ Pela autodefinição cabe aos próprios agentes sociais definirem a si próprios como quilombolas, sendo assim uma auto-atribuição da identidade. Dessa maneira os parágrafos 1º e 2º do Decreto 4.887, instituem que: § 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade e; § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

¹³⁸ Decreto nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003, p. 2.

Remanescentes de Quilombos, denominadas **Santo Antonio, Igarapé Dona, Ipanema e Campo Verde**, localizada no Município de Concórdia do Pará/PA, visando a Titulação Coletiva e emissão do Título de Reconhecimento de Domínio sobre o Território.¹³⁹

Frente a impasses que se colocam para a titulação e a efetivação de políticas públicas, a associação se impõe como força política na área. Contudo, a amplitude territorial que passa abranger pela agregação de novas comunidades levanta algumas questões, por parte de certas pessoas, de forma um pouco velada para a terceira diretoria composta em 2006. As argumentações enfocam alguma resistência por parte de sócios que temem que essa amplitude inviabilize o processo de titulação. Para esses, a atual presidente é “expansionista” e com isso busca prestígio, enquanto que outros como Oleia Valino de Paula Pastana, não vêem problema, pois acredita que o benefício deve atingir a todos que estão na mesma luta e tem os mesmos problemas.

Outro impasse que tem se levantado ocorre pela interferência de órgãos, entidades e políticos que defende a implantação de “Projetos de Assentamentos” dentro de áreas reivindicadas como território quilombolas, alegando ser um processo mais vantajoso, para muitas das pessoas. Mas, sobretudo, os impasses para inserir novas áreas para regularização fundiária advêm de órgãos e instituições por onde tramita o processo de regularização fundiária, sejam das diversas instâncias governamentais.

Com a última Assembléia geral da qual participei em outubro de 2007, foi reformulado o estatuto e, acatada a entrada de novos sócios e comunidades como membros da associação, para alcançar atualmente em torno de vinte comunidades compondo o quadro da ARQUINEC. Entretanto, o pedido de incorporação de novas áreas no mesmo processo foi recusado, segundo interlocutores. Cabendo ao grupo formular novas estratégias para titulação de novas áreas, enquanto que aguardam o andamento das que estão com o processo em curso.

Nesse transcurso cumpre ao grupo superar os impasses e conflitos que surgem, principalmente os que resultam como frutos de intervenções externas. Para Babazinho durante a vistoria do INCRA, “houve comunidades em que havia aqueles que se autodefiniam e uns que não tinham clareza do que seria e se recusavam a aceitar”, o que ficou explícito com a presença de técnicos na área, ante as contradições apresentadas entre

¹³⁹ Relatório Técnico de Vistoria. Comunidades Quilombolas, Santo Antonio, Ipanema, Ig. Dona e Campo Verde. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA SUPERINTENDENCIA REGIONAL NO ESTADO DO PARÁ – SR01 DIVISÃO TÉCNICA – SR(01)T, 2005.

suas falas e de outros agentes externos que mantêm interesses políticos na área e contestam a titulação coletiva para os quilombolas. Todavia, ao meu ver, esta Associação segue atuando sem par na área¹⁴⁰. O que é reconhecido pelos próprios atores sociais, assim para um dos interlocutores a história da ARQUINEC se coloca como “um novo horizonte”.

Um novo horizonte que, que apareceu pra nós com a fundação da ARQUINEC nós conseguimos ganhar respeito, né, a nível de comunidade enquanto município com a fundação da ARQUINEC, muitos questionavam, outros, uns agora dizem: _ Não, mas a ARQUINEC, eles são organizados, eles conseguiram, né trazer benefício. Então a ARQUINEC é assim (...) como uma alternativa. Uma volta ao passado que fez a gente olhar pro presente e começar a preparar o futuro. Pra gente criar a ARQUINEC nós olhamos a história no passado né, e isso animou o presente e fez nós organizar e começar a pensar o futuro. Então a ARQUINEC é um poço, a história do passado animando o presente e preparando o futuro (Babazinho, 2007).

Das comunidades autodefinidas quatro delas foram demarcadas e estão em processo de titulação adiantado. Essas comunidades formam uma área de 5.540 hectares dentro do município de Concórdia que possui uma extensão de 710, 7 km². E possuem um número de 180 famílias e 975 pessoas de acordo com o relatório de vistoria do INCRA/PA.

Não obstante, essas quatro comunidades, estarem nesse estágio de andamento do processo, há aquelas que inclusive já receberam a “certidão de autodefinição” expedida pela Fundação Cultural Palmares, afirmando que cabe aos próprios agentes sociais se auto-afirmarem como quilombolas. Isso ocorre em acordo com o que trata o Decreto 4.887/2003, já citado neste trabalho, onde descreve que a “autodefinição (...) será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento¹⁴¹”. Desse modo, algumas certidões foram entregue à representantes das comunidades, em março de 2007, na Câmara Municipal de Concórdia do Pará, mesma ocasião de lançamento do Fascículo Quilombolas de Bujaru e Concórdia. Na entrega dessas certidões Antonina Borges, então presidente da ARQUINEC diz que elas são em “comparação a certidão de nascimento de uma criança” e esse é primeiro passo para se conseguir a titulação coletiva das terras de remanescentes de quilombo.

¹⁴⁰ Resulta que hoje quatro das comunidades foram demarcadas para titulação e com Edital publicado no Diário Oficial da União, pelo INCRA. O prazo de contestação venceu em março de 2007, contudo, foram feitos novas notificações que não seguiram de acordo com as instruções normativa do processo de titulação coletiva. Com isso foi feita a exclusão de uma família que não reside a anos na área e não se identifica como quilombola.

¹⁴¹ Decreto nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003, p. 2.



Figura 56. Comunidades quilombolas de Concórdia recebem as certidões de “autodefinição” expedida pela Fundação Cultural Palmares

Portanto, embora os impasses políticos e burocráticos no processo de titulação coletiva, razões as quais tem frustrado as expectativas de alguns sócios que reclamam da demora, a ARQUINEC assume uma forte atuação política. Fato que se expressa mesmo na oposição que vinha sofrendo por volta de 2005 e 2006, enquanto que ultimamente desperta o interesse de candidatos e políticos do município e do estado.¹⁴²

A despeito do que já foi dito ou do que vem se dizendo, o associativismo é um dos aspectos manifestos na história do grupo e que pode evidenciar diversos planos: religioso, de trabalho, político, econômico e cultural. Muitas vezes, todos ou partes desses planos, podem se encontrar articulados ou não. Mas, é por volta de 1999 que essas atuações ganham um novo componente: a identidade política com enfoque da questão étnica de remanescentes de quilombo, assumida no povoado, que fica mais explícita com a fundação da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC). Eles reiteram essa identidade formalmente frente ao INCRA, em 2004, através da Ata da Assembléia de [Auto] definição da comunidade de Santo Antonio, escrita por Sabá, secretária da associação, na época.

¹⁴² As reuniões da ARQUINEC, em diversas ocasiões, tem contado com a presença de vereadores da câmara municipal de Concórdia, algumas vezes em a presença de prefeito e vice-prefeito de Bujaru e Concórdia do Pará. Mais recentemente, a partir de 2007 para 2008, tem sido mais freqüente e intenso o assedio de desses políticos e candidatos a câmara e a prefeitura dos municípios e mesmo de deputados.

Reunimos em Assembléia e o sr Sebastião Pereira, deu as boas vindas, ele que é o presidente da associação das Comunidades de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia ARQUINEC, e que reside nesta comunidade do Santo Antonio, foi feito a leitura do Edital de Convocação desta Assembléia, e em segundo momento informou do objetivo desta associação, das legalizações das terras, em vista da titulação coletiva e depois feito a leitura do Estatuto, da associação; com pesquisas feitas nós, nos [auto] definimos como Remanescentes de Quilombos no sangue e na Cultura. Os presentes da Assembléia fizeram suas falações a respeito da Assembléia, onde participaram (53) cinquenta e três pessoas.¹⁴³

Vale destacar a ênfase e a leitura que esses agentes sociais fazem da autodefinição, declarando que se autodefinem **“no sangue e na cultura”**. No entanto a metáfora do biológico, nada mais é que o reforço do caráter político. Nesse sentido, valem lembrar que Acevedo (1998), ao tratar da “identidade política” que “esses grupos assumem”, relaciona que esta ocorrência é um elemento importante nas interações locais. Já Barth (1998), aponta “ser interessante observar algumas das formas pelas quais a identidade étnica tornou-se organizacionalmente pertinente para novos setores da organização atual” e notavelmente político (BARTH, 1998). Nesse ponto se ilustra o caso da ARQUINEC.

Na amplitude que tomou a associação, me detenho a medida em que a mesma seja sugerida para o povoado de Santo Antonio, onde as ações políticas têm na identidade política quilombola um importante marcador nas articulações, formuladas com base nos direitos atribuídos aos quilombolas, sob a categorização de “Povos e Comunidades Tradicionais”¹⁴⁴.

O antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2004), tratando desse tipo de mobilização, afirma que “critérios étnicos e de identificação alicerçam as solidariedades e estruturam sua ação coletiva objetivada em movimento social” (ALMEIDA, 2004, p.24). Essas colocações se confirmam fundamentalmente dos discursos produzidos pelo grupo em reuniões, assembléias cuja reivindicações pela terra e seus recursos tomam um eixo central em vista das demandas postas via participações em organizações, muitas vezes designadas de movimentos sociais.

É importante entender que as diversas formas de mobilização instituem uma série de possibilidades de interações com uma linguagem própria e discursos, ações, práticas da comunidade para lidar com um plano organizativo. Nas visitas ao povoado, pude

¹⁴³ Ata da Assembléia de [Auto] definição Quilombola da Comunidade do Santo Antonio, 12 de junho de 2004.

¹⁴⁴ Ver Constituição Brasileira de 1988 e Decreto Nº 6. 040 de 7 de fevereiro de 2007.

identificar que certas categorias são evocadas para denotar a atuação do grupo. Algumas delas apesar de erigidas em outros contextos, não lhes parecem estranhas uma vez que são incorporadas na linguagem cotidiana e assinalam as ações nos *movimentos sociais*, *quilombolas* ou *remanescentes de quilombo*.

Ma, sobretudo, as mudanças se implicam relação às formas anteriores, a medida em que se percebe o esforço para mante-se e/ou buscar a regularização das associações e dos próprios movimento como se percebe no caso do Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru (MMTCCB). O que significa uma série de adaptações para se inserir num quadro que é do associativismo legalizado.

Assim, as articulações iniciadas por volta de 1999 em torno da identidade quilombola e da luta pela terra, esta que já vem inscrita em mobilizações anteriores; emerge com algumas orientações de agentes externos como membros da CPT Guajarina e, em 2001, fica explícita a necessidade de formalizar uma associação como a ARQUINEC, agrupando as comunidades pertencentes ao município de Concórdia do Pará, mediante a necessidade de se posicionar juntos as instituições no intuito de acessar direitos a terra via titulação coletiva e políticas públicas.

Vale dizer que a terra na pauta das mobilizações perpassava vários movimentos e a garantia dos direitos quilombolas se coloca nesse horizonte e ganha uma proporção de contornos amplos. Enquanto não se pode deixar de mencionar uma série de experiências de associação, de associativismos que estão inscritas na história do grupo que perpassam em outros padrões que não o da legalidade, muitas vezes, mas da atuação informal.

3. O surgimento das lideranças e da ARQUINEC via “Círculo de Cultura”

Das interrogações lançadas sobre o surgimento da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) e da emergência da identidade política quilombola é atribuído que ela estar relacionada a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT Guajarina) e de um trabalho que surge dentro dela, denominado Círculo de Cultura”¹⁴⁵. Onde se trabalhava entre outras coisas, a educação de jovens e adultos no meio

¹⁴⁵ O “Círculo de Cultura” tratava-se de um movimento voltado para alfabetização, orientado na pedagogia de Paulo Freyre, e cujo enfoque era dado no “resgate cultural” e a partir dos elementos da cultura aponta-se para a escolha de “palavras geradoras”, extraídas da realidade do educando, e a partir delas se traça a interação de ensino-aprendizagem e os debates direcionados a “conscientização”.

rural e tinha a orientação político-pedagógica na filosofia de Paulo Freire. É com esse ponto de vista que Antonina conta o surgimento da associação

o surgimento da ARQUINEC é, é muito mais além do que, daquilo que nós pensamos. Primeiro, é, nós não tínhamos nenhum conhecimento que existia comunidades quilombola só que em 90, de 90 para 91 houve um trabalho muito forte da própria CPT Guajarina, aqui nessa, nessa região aqui né, que envolvia Bujaru, Concórdia e Tomé Açu, só que nesse trabalho a gente já fazia o resgate cultural dessas comunidades, ou seja, nesse trabalho foi descoberto histórias de dores e sofrimento desse povo negro sofrido, passado. Foi aí que a gente percebeu que tive, que já acontecia escravidão em São Judas, né. Aí e foi pesquisado em Dona, também, Santo Antonio, Cravo e Curupeté, Campo Verde também e Ipanema, pelo fato que tinha muitos negros né. Então, desde daí desse período do Círculo de Cultura. Foi elaborado um livro chamado antologia, e lá nessa antologia conta toda essa história, e eu ainda tenho hoje (...), ainda tenho essa antologia. E em 91, e em 91 com o crescimento dos Círculos de Cultura, houve vários, vários Círculos de Cultura se espalharam inclusive no Santo Antonio, no Ipanema que não pegou muito bem, no Campo verde, na Dona e Curupeté e São Judas Tadeu, aí começamos a trazer esse pessoal que trabalharam no Círculo de Cultura como liderança dessas comunidades, era! era como é que se diz? eram referência naquelas comunidades né. Bom daí em 2000, foi em 2000 nós já descobrimos que o Cravo era uma comunidade quilombola, reconhecida lá no mapa do governo federal (...), – mais ou menos de 99 para 2000, na época da CPT Guajarina. O dr. Jerônimo foi fazer um curso em Brasília e lá ele descobriu que o Cravo pertencia aos remanescentes de quilombos, um local que tinha acontecido escravidão. Aí bom, trouxe essa notícia pra nós, só que nessa altura a gente não tínhamos experiência nenhuma. E, através dessa notícia nós começamos a procurar, como CPT Guajarina, começamos a procurar (...) alguma coisa que servisse de subsídios pra gente poder trabalhar nas comunidades quilombolas. E aí o que aconteceu a própria CPT nos repassou uma cartilha chamada ‘minha terra’, né, que essa cartilha foi elaborada em Oriximiná, Santarém Óbidos e etc e era já a organização dos quilombolas lá que já tinham conseguido a titulação coletiva naquela área há muito tempo e nós não tínhamos nenhum conhecimento (Antonia Borges, 2007).

A entrevista com Antonina Santana Borges, 54 anos, presidente da ARQUINEC remete a interação que perpassa entre movimentos anteriores e a fundação da associação, pois, foi através do Círculo de Cultura voltado para “alfabetização e conscientização” e surgido no interior da CPT Guajarina, entidade qual tem a inserção de atores sociais das comunidades locais que se desperta para a identidade quilombola.

No Círculo de Cultura, norteados pela filosofia de Paulo Freyre, foram capazes de se proporcionar debates de diversas temáticas, as quais, segundo relatos os levou a identificar na sua realidade a condição enquanto um grupo que tinha vivenciado

experiência relacionada a escravidão e como um grupo que com sua cultura tinha se reproduzido e se firmado naqueles espaços ao longo dos anos. Para Antonina, isso ficava evidente no fato da existência de muitos negros nos povoados onde emergiu os Círculos de Cultura.

Os registros encontrados com a professora Sabá, no povoado de Santo Antonio dão uma idéia do que foi esse movimento. Entre eles se encontrava uma cartilha denominada “Do analfabetismo à cidadania: Antologia: Círculo de Cultura – CPT Região Guajarina”. Isso me remeteu ao fato de que nas entrevistas que tinha feito anteriormente, quando questionei sobre o surgimento da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC), vários dos entrevistados fizeram referência aos Círculos de Cultura e as discussões sobre terra, “o resgate cultural” que ele suscitava, percurso em que tomam conhecimentos dos decretos e leis que dizem respeito a identidade de remanescentes de quilombo.

A cartilha com uma coletânea das atividades nas áreas de atuação da CPT Região Guajarina, (nos municípios de Barcarena, Abaetetuba, Moju, Acará, Tailândia, Tomé Açu, Bujaru e Concórdia do Pará) registra os debates da própria realidade tomados segundo os procedimentos da pedagogia de Paulo Freire. É com essa perspectiva que procuram trazer a tona às experiências, práticas e nela assentam uma reflexão orientada a “tomada de consciência”. Essa pedagogia faz uma inflexão para os modelos de ensino-aprendizagem e busca nas experiências vividas pelos alfabetizando fundar suas bases.

De acordo com relatos, esse método previa o auxílio de monitores no processo de alfabetização. Para atuar nos Círculos de Cultura a escolha foi feita entre as pessoas das próprias comunidades envolvidas. Estes recebiam treinamento, na cidade de Bujaru, através da equipe da CPT Guajarina para atuar junto as suas comunidades.

A professora Sabá contou sua experiência no Círculo de Cultura, sendo instrutora e seu esposo, Deco (André Dionísio), foi um dos alunos. Depois ela teve que sair por ter sido aumentada sua carga horária no ensino regular e quem “assumiu foi comadre Edna e a Nazaré”, menciona.



Figura 57. Participantes do Círculo de Cultura em Santo Antonio, juntos agentes da CPT Guajarina, esta fotografia faz parte do arquivo Sabá

O preâmbulo da citada cartilha, que orienta para o conteúdo existente nas duas partes em que ela se divide, faz uma indicação a identidade de gênero para dizer que “os textos” constantes da antologia são de “alfabetizadas e alfabetizados e textos de complementares de autores diversos”, cuja seus apresentadores relatam como surgiu.

E assim nasceu esta Antologia.

Brotou do chão da vida do povo, emergiu do fundo do poço da sabedoria popular. Nasceu de um processo de Educação Libertadora e problematizadora que, desafiando alfabetizados e monitores a pensarem certo, os levou a analisarem certo, os levou a analisarem criticamente a própria realidade¹⁴⁶ (Antologia, s/d, p.1)

As falas e própria escrita como é caso da Antologia aponta a forte adesão à pedagogia da libertadora. Observa-se também que as lideranças da CPT Guajarina eram religiosos de uma linha progressista da Igreja Católica, vinculados a Teologia da Libertação. Esses valores somados nortearam a metodologia adotada no Círculo de Cultura que toma parte no lado ao povo pobre.

Inspirando-nos no pensamento de Paulo Freire, desenvolvemos um trabalho de Educação Libertadora onde **a fé na pessoa humana** vem em primeiro lugar e os alfabetizados e monitores são sujeitos do processo de alfabetização e conscientização.

(...)

146

É uma educação que **parte da vida**, ou seja, do lugar geográfico e social das/os alfabetizandas / os (...)

O diálogo, impossível entre oprimidos e opressores, é, em meios aos pobres, a grande força capaz de desbloquear a pessoa desencadeando o processo de Libertação. A ideologia dominante vai sendo desmascarada e a consciência crítica vai amadurecendo no dinamismo da Palavra viva e conflitiva que revela a vida e leva ao **engajamento** nas lutas populares pela transformação de Sociedade.

No Círculo de Cultura se pratica uma **educação comunitária** onde as relações entre as pessoas são de partilha, solidariedade, fraternidade. Não existe o clima de desigualdade onde alguém chega à cartilha ou a estuda sozinho, enquanto outros ainda estão pelejando nas palavras geradoras. Mas todos procuram caminhar juntos ajudando-se uns aos outros e alcançando, ao mesmo tempo, a meta de ler e escrever a letra e a vida para também reescrever o mundo. (Antologia, s/d, p.157)

Embora as críticas que possam se apresentar em relação à filosofia de Paulo Freire é importante frisar que ela esta sendo tomada a partir da leitura que permeia as construções locais e de atores sociais envolvidos no processo ensino-aprendizagem a partir do Círculo de Cultura. Por esse meio, vislumbravam um enfoque da realidade político-social e, buscavam olhar para as situações do cotidiano de forma politizada. Como desdobramento, tomam conhecimento e acompanham outros debates na sociedade. É o caso de leis e artigos que podem lhes dar subsídios nas reivindicações, deixando de ser apenas de modo informal, para se dar com base em direitos públicos inscritos na própria Constituição brasileira.

Conforme os registros lançados na Antologia do Círculo de Cultura, o trabalho iniciado no ano de 1991, contava “com apenas um Círculo de Cultura e 14 alfabetizandos, numa pequena localidade de Mojú”. Depois, foi ampliando, e chegou até as localidades dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. O primeiro, com 3 Círculos de Cultura e 17 alfabetizando e; o segundo com 2 Círculos de Cultura e 19 alfabetizando. Antonina Borges também relata a ampliação do Círculo de Cultura com o recrutamento de pessoas para atuarem em suas localidades.

Aí, foi aí que nós começamos. E inclusive, eu saia de, com criança no colo, de comunidade em comunidade Santana, Patauateua, São Judas Tadeu, eu varava isso aí, Santo Antonio, Dona e Ipanema. Bom, nós percebemos que o trabalho estava muito pesado pra mim, só para mim, porque era uma única pessoa da CPT fazendo trabalho nessa região, aí foi que deram parecer na reunião do CPT que eu deveria chamar mais pessoas pra fazer esse trabalho e aí o que aconteceu fomos a Santo Antonio pegamos, chamamos o Babá, e a Sebastiana e o Babazão – três pessoas. E aí começou, Ipanema novamente aí foi Antonio, Antonio

Carlos Santiago, (...) Salomão, tinha mais outro que não me lembro muito bem, sei que de cada comunidade pegamos três, três, pra dar continuidade no trabalho, que nós via, nos sentia a necessidade de fazer uma articulação nessas comunidades. E quem levou mais a sério nesse trabalho foi o pessoal do Santo Antonio, que levaram mais a sério na questão que fincou pé junto comigo o nesse trabalho aí foi justamente que chegou a necessidade da gente criar, fundar a ARQUINEC que está no que está hoje, né (Antonina Borges, 2007).

Os relatos de Antonina Borges contribuem para pensar um processo de filtragem intencional, ocasionado pela demanda por representações. Ela faz denotar isso no início da década de 1990, pela necessidade que se fazia de lideranças. No entanto, essa é uma questão posta em diversos momentos. O pleito por novas lideranças faz emergir um grupo de atores sociais que em diversas ocasiões são solicitados. Suas atuações têm desencadeado desdobramentos nas próprias formas associativas que traduzem as demandas de um dado momento. Pois, com o desempenho no Círculo de Cultura e sua ampliação surge a “necessidade” de se “fundar a ARQUINEC”, como diz Antonina.

Entretanto, essa atuação nas formas associativas estabelece uma prática social dentro do grupo e na própria ação dentro do grupo. Com efeito, as novas lideranças se formam por decorrência da formação de uma associação muitas vezes se desdobrando em outras. Essas novas lideranças políticas produzidas no interior das comunidades passam a se apresentar nas próprias comunidades e nas comunidades vizinhas. E desde a fundação da ARQUINEC essa atuação tem se ampliado para se apresentar junto ao INCRA/PA, Programa Raízes, Prefeitura, Câmara Municipal, eventos científicos, encontros, congressos seminários em âmbito estadual e mesmo nacional.

É possível perceber uma filtragem que se processa a medida que a representação se estende e se legitima dentro e fora dos povoados locais. Portanto, não são todos que se projetam, e aí se estabelecem as relações de poder como uma questão essencial para manejar favoravelmente essa representação e se posicionar frente ao grupo, articulando influências políticas, de parentesco e com isso se oficializam. É fundamental acompanhar o trajeto das lideranças nas diversas formas associativas. Como as figuras expoentes cuja trajetória culmina na ARQUINEC e seu cargo máximo, a presidência, estão Babazinho (Sebastião Pereira da Costa) de Santo Antonio e Antonina Borges, do povoado de Cravo.

Observando as relações de poder que se desenvolvem nessas atuações, percebe-se que no período desse trabalho a frente da diretoria esteve Antonina e afirmando a relação que tem Santo Antonio mantém com a história da ARQUINEC, se notou o

descontentamento de participantes da associação em relação a presidência da ARQUINEC, eles se queixam de falta de informações e mais clareza em relação a prestação de contas. Dois membros da coordenação se encontram em Santo Antonio. Eles marcam a insatisfação em queixas explícitas aos demais membros da coordenação, mas também pela recusa em participar de certas reuniões. Essa postura ficou clara principalmente na reunião de janeiro de 2008 quando apenas Sebastião Pereira da Costa compareceu a reunião na Comunidade de Cravo. Entretanto, chegou após ter participado de uma reunião da Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA), onde apresentaram o candidato desta associação em uma localidade do município de Bujaru onde residem apicultores membros.

Na leitura de pessoas de Santo Antonio um certo descontentamento também se expressa no fato de que ultimamente se tem registrado que algumas das pessoas mais antigas ligadas a ARQUINEC tem deixado de participar. E que o público que tem garantido presença são os que entraram mais recentemente.

Nessa relação de poder que as lideranças assumem pode ser marcado que as reuniões que envolvem a ARQUINEC tem acontecido em Cravo e Santo Antonio, este último por ser a sede da associação. E outras reuniões em boa parte tem acontecido em Cravo onde vem ocorrendo bastante assédio de agentes externos que buscam o apoio da associação e manifestam apoio a candidatura de Antonina que passou a ser fato público. Por ocasião de uma reunião em janeiro de 2008 estiveram políticos do município e representantes de órgãos do estado e do Banco do Brasil. Nesta ocasião, quando cheguei a comunidade, várias máquinas se encontravam no ramal fazendo terraplenagem. O vice-prefeito de Concórdia, anunciou que elas estavam para fazer este trabalho que, porém seria melhor a partir do mês de maio, quando chegasse o verão.

Nesta ocasião e em outras viagens que fiz para participar de reuniões em Cravo, quando me referi aos moto-taxistas que me dirigia a casa de Antonina Borges, este me indagavam se eu a conhecia e diante de minha resposta faziam questão de dizer que tinham laços de parentesco com a mesma.

Gilberto, pela segunda vez tesoureiro da ARQUINEC, reiterava em entrevista que a associação surgiu a partir de reuniões do “Circulo de Cultura” onde a Antonina passava pelas comunidades discutindo sobre diversos temas como cidadania e direito a terra. Logo depois, ela tomou conhecimento sobre o direito a titulação de terras referida pela Constituição brasileira de 1988, e iniciou essa discussão. Ele também menciona que: “a

Antonina não encontrou muito apoio no Cravo e veio por aqui [Santo Antonio]. Eu mesmo ainda fui com ela na Vila de Santana”¹⁴⁷, onde não se teve adeptos.

Júlia, da comunidade de Dona, entrevistada quando participava de uma reunião em Cravo em janeiro de 2008, disse que, foi através do Círculo de Cultura que entrou a estudar “foi a minha filha que começou a ensinar, comecei na 2ª série”. Ela registra: “quando eu comecei estava criando um filho que tem 19 anos agora e tinha uns dois anos nessa época”. O que permite dizer por volta dos anos de 1991. Segundo seus relatos, o Círculo de Cultura durou uns quatro anos e diz “pra mim foi uma coisa muito boa, através dele eu fui crescendo”. Quando parou o Círculo de Cultura foi o tempo que entrou o ensino regular de 1ª a 4ª série em sua comunidade, pois até então, não havia escola na comunidade e, a partir daí, estudou até a 4ª série oferecida no povoado.

As aulas do Círculo de Cultura quando iniciaram eram realizadas no “terreiro” – quintal das casas do povoado – e “era quatro e meia da tarde”; participavam em torno de 20 a 25 pessoas, incluindo adultos, jovens e crianças. Isso porque “não tinha escola” as crianças estudavam junto com os demais. Portanto, foi através de Antonina que conseguiram que tivesse escola no povoado, pois primeiramente ela pediu uma de suas filhas para dar aula e em seguida foi fundar o Círculo de Cultura. Depois, conseguiu junto a prefeitura que a filha de Júlia desse aula no ensino regular na comunidade e fosse remunerada por isso.

Portanto, a história do Círculo de Cultura, só de longe explanada aqui, que tem a ver com o surgimento da ARQUINEC, informa da emergência e do papel das lideranças e a simbólica da participação.

4. Associação, busca de direitos e das simbólicas da participação

A fundação da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC) se inicia dentro de um padrão formal de associação que exige maior normatização na participação dos sócios. Embora, mesmo a participação em Grupo de Evangelização em Santo Antonio, por exemplo, já obedeça a uma inscrição onde os participantes, a cada ano, são matriculados; onde essa regularização consta de um registro

¹⁴⁷ Entrevista realizada em fevereiro de 2007, quando vários representantes da associação estiveram juntamente com pessoas de outras regiões do Estado em Belém para reunião com a superintendência do INCRA/PA.

no caderno do monitor. Entretanto, é com o surgimento da ARQUINEC e os tipos de ações que ela se propõe a responder, que exige um maior rigor nesse cadastro.

Os formulários de registro de sócio representam, em geral, a família associada. Segundo os entrevistados ficou, decidido que bastaria uma pessoa da casa ter registro para que todos fossem considerados da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC).

Os membros fundadores da associação, e aqueles que vem aderindo ao longo desses anos são regidos pelo estatuto da associação que prevê os direitos e deveres dos sócios e membros da coordenação. Instituinto ações normatizadoras para os integrantes da associação, esses regulamentos instituem, também uma nova rotina para essas pessoas.

Com isso, uma série de registros passam a ser produzidos formalmente, embora muitos já tenham a prática de fazer registros (anotações) das suas atuações. O que demonstra por sinal, o cuidado com que as fazem, em uma comunidade, que poderia supor-se por “iletrada” e pelo baixo nível de escolaridade que só nos últimos anos, passa a se diferenciar, fica evidente o detalhe com que planejam e anotam de suas ações e projeções.

É assim que iremos encontrar no “arquivo morto” de Sabá, uma série de registros como já mencionei anteriormente. O que se tratava de registro em cadernos, diário da fundação da comunidade; das condições de organizações e da escolha do lugar para o Centro Comunitário. Mas, tratavam também em “borrões” de atas, correspondência entre membros da associação como se ver a seguir, o que mostra por sua o nível de formalidade que se acentua, mas, que assinala também as relações entre os membros das associações no povoado e dos diferentes povoados.

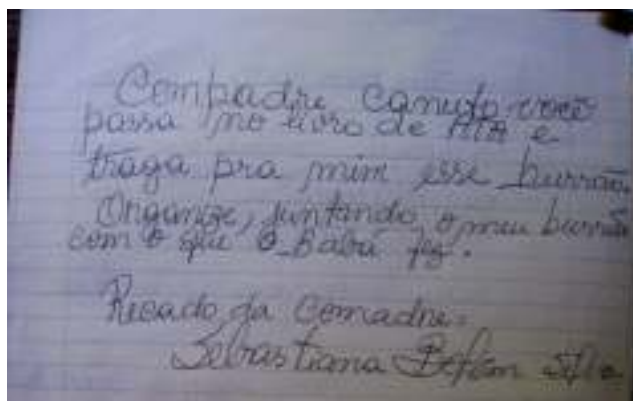


Figura 58. Correspondência entre pessoas de Santo Antonio para seu compadre na comunidade de Campo Verde, secretário da ARQUINEC tratando sobre o livro de Ata da associação

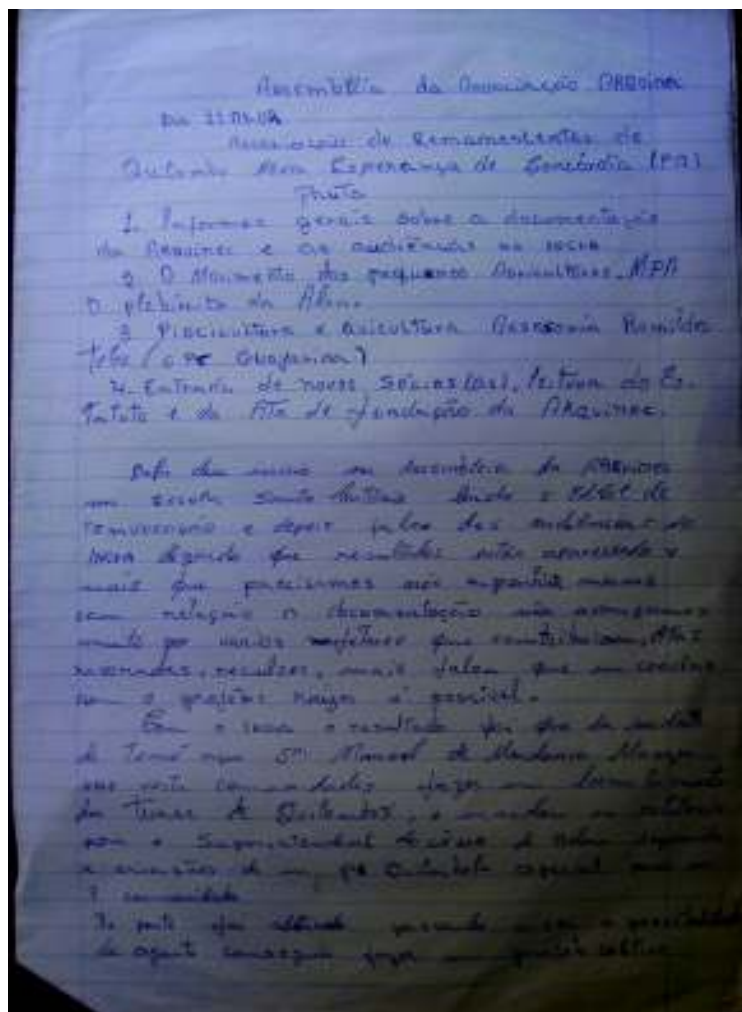


Figura 59. Rascunho para Ata da Assembléia da ARQUINEC de junho de 2002, feita por Babazinho

Havia também, fotocópia de material mencionando como fazer uma ata; borrão de elaboração do estatuto. Ocasão em que é feito referência a presença de uma pessoa do município de Mojú, a qual lhes mostrou um modelo de estatuto para ser adequado à função da ARQUINEC. Assim, de acordo com Sabá, aquele modelo tivera que ser adaptar a realidade e aos objetivos da associação que estava surgindo em Santo Antonio como explica: “porque a deles era uma outra associação”, não era remanescente de quilombo¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Ela também dispunha de material versando sobre a indicação “terras de quilombo: Nova regulamentação entra em vigor”, do ano de 2003, da Comissão Pró-Índio. E neste anexo o decreto nº 4.883, de 20 de novembro de 2003 que segundo o mesmo “altera os artigos 1º e 4º do Decreto nº 4.723, de 6 de junho de 2003, e os artigos 8º e 15º do Decreto 4.75, de 23 de maio de 2003”. Além do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das disposições Constitucionais Transitórias”. Além de um documento da Secretaria de

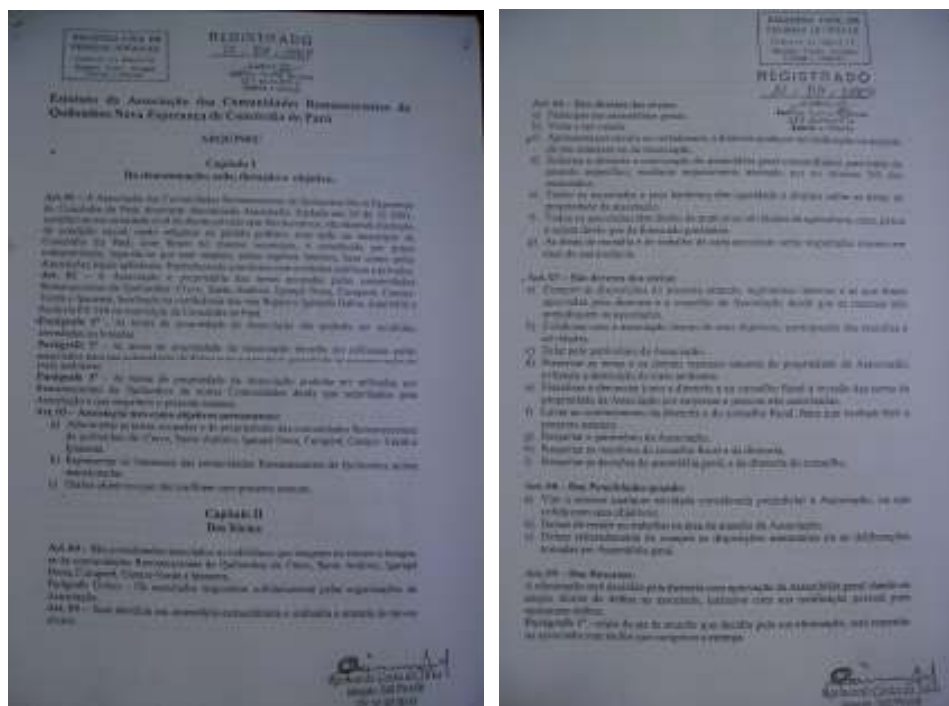


Figura 60 e 61. Primeiro Estatuto da ARQUINEC

Conforme define o estatuto “São considerados sócios os indivíduos que integram ou vierem a integrar-se as comunidades Remanescentes de Quilombos”. E os “associados respondem solidariamente pelas organizações da associação”. E entre outros deveres e direitos dos sócios, estabelece que “Todos os associados e seus herdeiros têm igualdade e direitos sobre as terras de propriedade da associação” e “as áreas de moradia e de trabalho de cada associado serão respeitadas mesmo em caso de sua ausência”.

Observa-se nas motivações dos entrevistados, diversas razões para participar da ARQUINEC. Mário, por exemplo, admite ser “por que é um grupo para garantir nossos direito, ter conhecimento, conseguir alguma coisa: recursos, projeto”. Sávio também diz participar por que espera por melhoras para o grupo e do mesmo modo para “ficar por dentro das coisas” e dos assuntos tratados lá e, frisa o que “a gente não sabe, aprende. Isso ajuda na vivência da gente”.

Já Maria Fortunata participa “porque acha bonito, ouvir o que eles dizem lá”. E assim, como outros que consideram que “é bom participar”. E, Baixinho, assinala que só o fato de morar neste lugar já o faz pertencer a ARQUINEC e dela participar e porque “eu

Promoção para Igualdade Racial – SEPPIR, que se referia a “missão do programa Brasil Quilombola” do governo federal.

sou morador da região que abrange” essa associação, assegura. E Carmito afirma que participa “porque somos remanescentes de quilombos (...) e todas as assembléias que tem quem é sócio tem que participar”. Norma da Costa é uma das mulheres mãe de família que voltaram a estudar depois que foi implantado o sistema de ensino fundamental (a partir da quinta série) e médio, na comunidade de Cravo, ela diz por que participa da ARQUINEC

Porque eu acho que é uma forma da gente..., é importante a gente participar e por causa do conhecimento, é importante conhecer a nossa história e através da associação pode melhorar para nós, para nossos filhos. E a melhor parte é reconhecer o que a gente tem. Fora outras coisas, de buscar recursos para melhorar a vida no campo através da associação tem mais possibilidade, e até [mesmo] o estudo que antes tinha que ir pra Belém (Norma, 2007)

E Babazinho que é esposo de Norma considera:

Porque nós através de um estudo nos descobrimos que éramos remanescentes de quilombo, né, e que remanescentes de quilombo e aí estudamos a cartilha *Minha terra* e vimos que a possibilidade de regularizar as terras, haja vista que a maioria não tinha documentação da terra legalizada. E isso vinha a ser os que tinham, que já tinham mudado, vendiam e botava em risco a garantia da terra. Então nós resolvemos criar, fazer parte da associação com o objetivo de proteger o território e resgatar essa história, a nossa história (Babazinho, 2007).

Já Sabá, explica por que participa.

uma porque (...) somos descendentes dos negros, outra porque a gente sabe, mora tanta gente em terreno de herança e quando é na hora de receber um benefício, que precisa de um documento da terra não tem. Por isso a gente pensou no coletivo, outra que a gente sabe que o município está ficando só fazenda e se a gente não fincar o pé nessa organização vai ficar só uma fazenda. O rio Bujaru vai acabar e a gente pensa nessas crianças que estão nascendo (Sabá, 2007).

Portanto, é emblemático que entre as motivações da participação são recorrentes: assegurar direitos; pela importância do conhecimento que se veicula nas reuniões, bem como, a descoberta de se estar vinculado por uma história e a uma relação cultural com a terra e o território. É deste modo que se descobrem como remanescentes de quilombo, assinalam a importância de conhecer sua história e como descendentes dos negros e vêm nesse critério étnico a possibilidade de regularizar as terras e assegurá-las às novas gerações. Essa relação significa usufruir dessa terra enquanto um bem coletivo e provedora

de recursos necessários à garantia da vivência das famílias enquanto gerações que aí vem se constituindo. Além disso, explicita-se a melhorias da vida no campo e para isso condições técnicas e financeiras é umas das maiores solicitações feitas junto e por meio da associação.

Entretanto, esses mesmos fatores apontam para importância atribuída a associação e da participação enfoca o valor de estar associado. Nas palavras de Manoel Conceição é “porque onde se trata do coletivo a gente tem de participar”. E deste ato como uma via de acesso a cooperações e benefícios de natureza econômica, social, política e culturais. E outros porque se acha “válido ajudar as comunidades quilombolas”, e consideram importante o levantamento que se faz sobre o que existia nos povoados e da “igualdade” que se quer.

É importante frisar que essas motivações para se participar das atividades da ARQUINEC, além das motivações organizacionais, por direitos e benefícios e materiais é importante destacar como as próprias falas denotam que esses atores sociais se por um lado são instados por agentes externos, eles também constroem significados, representações simbólicas a partir de atuações como foi o Circulo de Cultura.

5. Da história da ARQUINEC à uma nova esperança

A interpretação que perpassa os discursos dos interlocutores a respeito da história da ARQUINEC emerge de diversas maneiras. Perguntei aos interlocutores como relatavam a história da associação, as respostas surgiram as vezes de forma direta, as vezes observando a falta de lembrança dos fatos. Assim, pessoas como Mário conta que apesar de participar pouco, no entanto, sabe que “é uma associação que abrange as comunidades vizinhas e onde tudo é em comum, a terra é coletiva, até por que o documento vai ser coletivo”. Nesse sentido cada um tem sua parte na terra, “mas o documento é coletivo e abrange várias localidades”.

Uma jovem ressalta que a associação veio na hora exata, pois estava na hora de alguém tomar alguma atitude para conter a destruição e preservar, pois do contrario com o tempo não haveria nada para contar a história. Ela sugere o enfoque de conservação do meio ambiente e o uso sustentável como um dos temas que perpassa vários discursos das reuniões da associação.

Outra jovem aponta na história da ARQUINEC, a construção da Casa de Farinha da comunidade e a execução de um curso do Sesi Cozinha Brasil que há pouco tempo tinha ocorrido no povoado. Para Mateus

Está sendo construída uma história da ARQUINEC muito boa, através dela já veio muita coisa e que sem ela a gente não conseguia essa meta e a força dessa comunidade é essa associação. Através dela – para mim – veio a iluminação (...) acho que ela deu força pra isso vir pra cá.

Para algumas pessoas, a história da ARQUINEC se remete ao que em sua trajetória foi conseguido para dentro do povoado, em termos de organização, cidadania e da conquista de bens materiais, cursos, a obtenção de documentos. Para Manoel Conceição a fundação da associação “foi uma atitude, muito [boa]. Aqui a gente via que tinha gente que não tinha documento – título, identidade – documento nenhum e foi conseguido através dessa associação, teve mutirão de documento”.

Para Sabá é difícil contar a história da associação: “A ARQUINEC é tão boa que nem sei contar. A ARQUINEC é como um time [de futebol] que a gente torce”, assim “quando alguém diz que não quer fazer parte a gente fica triste” devido ao “valor que a gente dá”. Interlocutores também reconhecem que está sendo um trabalho difícil, desde o início, mas “que está valendo a pena”, pelo tempo e trajetória de como começou a associação. Igualmente, reconhece que certas dificuldades resultam devido a tantas burocracias, destarte, é um trabalho bonito, mas que exige muito sacrifício e paciência.

Na opinião de Baixinho (João Costa) o modo da ARQUINEC “atuar é bom, conscientiza muito a gente”, considerando que em certos aspectos estavam fora da realidade no concerne ao trato com a natureza, por exemplo. E que “ela veio para ajudar o povo do campo a trabalhar mais consciente, isso ela veio ajudar”. Para Sávio, esta é uma história que surgiu primeiro com a realização de reuniões, “começaram a se reunir e virou associação, agora deu certo que tem mais de 500 famílias que são sócias”. Além disso, “também está unindo o povo por que são várias comunidades como o Cravo, nós aqui, Jutaí. E daqui com uns anos pode[-se] contar uma história melhor”.

Embora as dificuldades e queixas por parte de alguns membros a maioria dos interlocutores delineia a história de modo promissor. Para entender melhor como ela se apresenta para os interlocutores procurei ouvir como interpretam seus objetivos. Assim para Mário “o objetivo dela é adquirir um tipo de trabalho, o benefício de todos os sócios, garantir o nosso patrimônio, nossa terra e outros tipos de trabalhos”. Para alguns cabe a

associação procurar maneiras de melhorar a vida das pessoas, por meios de projetos, cursos, obtenção de recursos, acesso a moradia. Francineide acredita que o objetivo é procurar melhoramentos como um de seus interesses entre os quais “buscar um objetivo único que o título coletivo e melhoramento da comunidade”.

Portanto, entre suas finalidades estão a melhoria do trabalhador rural enquanto uma “organização mais coerente para lutar pela comunidade mais digna, por mais recursos e acesso a posto de saúde”, só para citar alguns como ressaltou o informante. Para Sabá seu objetivo também é “conservar a terra, a cultura, nossa cultura”.

Outros informantes mencionam que a finalidade da associação é o bem coletivo, em todos os setores, inclusive expresso em estatuto. Também de desenvolver um trabalho de conscientização para que o povo se mantenha na terra. Pois, para Norma da Costa, significa melhorar em todos os sentidos desde o conhecimento disponibilizado a comunidade como os serviços como água, ramal, pois através da ARQUINEC e dos estudos se pode mudar essa história para a melhor. Garantido mais conforto para as famílias, sem que elas necessitem sair da terra, sem abandonar onde nasceram, cresceram. Além disso, tem a preocupação com o desmatamento e garantir a preservação. E tudo isso pode evitar que pessoas como já fizeram no passado queiram vender a terra para tentar buscar vida melhor em outro lugar.

Essas mesmas colocações orientam no sentido de compreender as expectativas dos interlocutores em relação a ARQUINEC a qual o próprio nome anuncia a esperança e cuja expectativas expressas nas falas dos agentes sociais anunciam, por sua vez, um novo tempo. Portanto, o que esperam dela é que ela “melhore no bem coletivo”, pois através delas já apareceram diversas oportunidades, e que elas possam ser ampliadas. Inclusive, essas vantagens se apresentam a juventude, considerou um entrevistado.

É assim que se coloca toda uma expectativa de um futuro melhor tanto para os filhos como para os próprios trabalhadores que hoje pertencem ao quadro de associados. No dizer de uma interlocutora, para “que este sonho seja realizado abrange[ndo] essas comunidades no objetivo de melhoria”. Um dos jovens entrevistados ressaltava ainda que espera mais coisas que possam vir para atendê-los, entre elas escolas, segurança e inclusive “mais pessoas que possa dá palestras pros jovens” ocupando a juventude com práticas que os desviem daquilo que não devem estar fazendo. As assertivas são heterogêneas, como é de se esperar, mas poucas se mostraram negativas, enquanto as expectativas são muitas e anunciam boas novas por meio da ARQUINEC. O que deixam uma interrogação no que

ela será capaz de cumprir dentre os anseios que carrega, frente ao fato que hoje se constitui num a força política de expressão ímpar na área.

6. Práticas que associam sujeitos que se reúnem: etnografia de reuniões e gênero

Nos anos 80 era a luz de lamparinas cruzando os caminhos que se chegava as reuniões. Algumas pessoas utilizavam canoas, pois por ali nem se imaginava a chegada dos “ramais”¹⁴⁹. Mas, comum eram as reuniões dos Grupos de Evangelização que aconteciam nos povoados que se vinculavam a CEB de Santana. E, uma vez por semana a casa que hospedava o grupo, recebia os participantes para as celebrações.

O número de pessoas era variado, de 16, 18 participantes, fora as crianças que eram contadas em separado. Todos eram chamados a confirmar sua presença pela lista de frequência. A família era chamada a participar, assim pais, mães, filhos eram freqüentadores das reuniões. Terminado a liturgia passava-se a servir o café e se efetivava geralmente o jogo de bingo cujos prêmios eram os donativos ofertados pelos participantes e, registrando-se ao final o valor apurado. Mas, com o passar do tempo, as reuniões de Grupos de Evangelização vieram sofrendo decréscimo na participação, em parte pelas subdivisões que ocorreram nos Grupos de Evangelização para facilitar a participação. Por outro lado, há pessoas que não se acham animadas a freqüentá-las. Entretanto, as reuniões existem, ocorrendo no local sede do Grupo ou (o denominado grupo) ou se revezando pela casa dos integrantes. E, o jogo de bingo, por exemplo, é mais esporádicos, sendo mais promovidos quando se tem um objetivo de aplicação dos recursos, em vista, como é o caso de uma viagem de um membro, por motivo de saúde.

Outro tipo de reunião que faz parte das interações de Santo Antonio eram as realizadas pelos Clubes de Mães e Clube de Meninas, ocorridas aos sábados durante o dia em Vila de Santana. As atividades desses grupos eram introduzidas a partir de uma oração e uma leitura do Evangelho e partiam para as atividades artesanais de diversas modalidades. Entretanto, o primeiro ainda existe, porém, não é freqüentado, hoje, por pessoas de Santo Antonio, já o Clube de Meninas deixou de existir há bastante tempo,

¹⁴⁹ Os “ramais” são pequenas ramificações de estradas de rodagem, que em tempo mais recentes cortam o povoado.

assim mesmo as reuniões de crianças e adolescentes que ocorriam em Santo Antonio, semanalmente.

O Grupo de Mulheres, vinculado ao Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujaru, existe desde a década de 80 e realizam encontros semanais, embora haja períodos em que fiquem sem se reunir. Esses encontros são introduzidos por orações, debatem sobre a realidade, para isso tomando diversas temáticas, abordadas em livros repassados pelo movimento ou na falta desse material, mediado pela própria leitura do Evangelho.

E, nos últimos anos, em Santo Antonio são ministrado os “cultos dominicais”, onde a chegada para o “culto” se faz por ramais, por onde as famílias se deslocam antes até a escola, e atualmente até a Casa de Farinha onde fazem a celebração. Essas reuniões de caráter religiosos e, aquelas de outro gênero, não deixa de estar presente a simbólica da religiosidade vinculado ao processo evangelizador da Igreja católica. Portanto, elementos que não deixam de se fazer presente em diversos outros momentos de reuniões em que pude acompanhar em Santo Antonio. Mesmo quando o momento se trata de atividades de projetos de extensão, essa prática foi evocada, ainda que por meio de breves orações e cantos.

As orações, cantos, a leitura de uma passagem do Evangelho são os elementos recorrentes inclusive sendo incorporados nas atividades da ARQUINEC. Essas e outras dinâmicas que os interlocutores denominam de “mística” muitas vezes presentes tanto nas celebrações religiosas como incorporados as reuniões de associações e movimentos sociais (MELO, 2003). E, mesmo nas reuniões vinculadas a projetos e intervenções.

Além, disso, esses são espaços, onde se pode visualizar a maneira como as pessoas se comportam nesses atos de sociabilidade. Essa presença em diversos eventos se marca não apenas em termos numéricos, mas, como homens e mulheres se encontram muito bem apresentados em suas vestimentas para as reuniões, cultos, assembléias e as demais reuniões sociais como as festas, aniversários. Sempre estão bem arrumadas (banho, tomado, roupa de “sair”, calçados, cabelos penteados, perfumados); as crianças de colo ou não, acompanham os pais e seguem o mesmo padrão. O valor que dão a esses momentos transparece na indumentária, no cuidado que dispensam a maneira como vão se apresentar, nos eventos, e desse modo, atualizando a identidade, e o compromisso associativo.



Figura 62. Participantes da Assembléias da ARQUINEC, em 2007

Uma das intervenções em que se pode notar essas formas dos atores sociais se atuarem e de apresentar, foi por meio das atividades do Projeto Mulheres Quilombolas, já mencionado neste trabalho, quando a chegada a comunidade para a primeira reunião oficial do projeto ocorreu por volta das dez da manhã de uma quinta feira. A Escola da comunidade estava limpa e ornamentada. Em seguida, as mulheres foram chegando, através de um caminho e com seus vasilhames na cabeça, e vieram nos cumprimentar. Traziam nas vasilhas beijos, pés-de-moleque e farinha de tapioca, preparados para aquela ocasião, uma vez que já não tão comum fazerem no cotidiano. Mais um pouco e chegou o café que acompanhou a essa que foi a primeira alimentação, seguida mais tarde do almoço.



Figura 63. Reunião de apresentação do Projeto Mulheres Quilombolas realizada em Santo Antonio, em 2004

A reunião se iniciou com a apresentação dos participantes que se identificaram; disseram o que faziam, o lugar e seus vínculos institucionais e/ou de que movimento, associação faziam parte como o Grupo de Mulheres, da ARQUINEC e ARQUIOB¹⁵⁰. Foram discutidas questões implicadas no próprio título do projeto, objetivos e metas. Os participantes que receberam cadernos foram incentivados a escrita e passaram a exercê-la tomando nota de forma muito atenta.

As refeições, principalmente o almoço como ocorre em diversos eventos, constam como um atrativo, para a participação nas reuniões, pois em geral, elas tomam boa parte do dia. E sem isso, seria inviabilizada, pois muitas das pessoas se deslocam de lugares afastados para compareceram as reuniões. O preparo dos alimentos em geral fica a cargo das mulheres, mas nem por isso elas deixam de participar. A cozinha muitas vezes é uma extensão do salão de reunião. Algumas administram muito bem o espaço da cozinha com o da participação. A Antonina, por exemplo, hoje presidente da ARQUINEC teve uma atuação a partir da CPT Guajarina onde “trabalhava na cozinha” e depois saindo para atuar junto as comunidades. O fato, portanto, das mulheres terem um papel marcante desde os afazeres domésticos, o cuidado com as crianças, não pode levar a afirmativa de que o espaço público é de domínio exclusivo dos homens.

No entanto, percebe-se que se as mulheres atuam nas duas frentes: do espaço doméstico e da atuação política; os homens não o fazem da mesma maneira, ou senão raramente, assumindo o espaço privado e uma interação com a vida política.



Figura 64. Reunião da coordenação da ARQUINEC em Santo Antonio, 2007

¹⁵⁰ Neste momento e em vários outros pessoas do povoado de São Judas, Sagrada Família e Bom Sucesso, que fazem parte da Associação de Remanescentes de Quilombos Oxalá Bujaru (ARQUIOB), participam de atividades e reuniões que ocorrem em Santo Antonio.

A participação numérica das mulheres, algumas vezes, pode ser inclusive superior a deles em muitas reuniões, e assim como na participação masculina, na participação feminina muitas delas se destacam entre as lideranças e se fazem presentes em reuniões mais amplas e naquelas mais restritas à coordenação.



Figura 65. Mulheres de Ipanema e de Santo Antonio na reunião da coordenação da ARQUINEC em 2007

Em diversos momentos, do trabalho de campo observei as tarefas desenvolvidas por mulheres; elas são atores importantes no âmbito familiar, muitas vezes conciliando as tarefas domésticas e agrícolas. E também estão presentes nas discussões de projetos econômicos e de ações políticas nas organizações e movimentos dos quais participam. Elas procuram promover seus próprios discursos de ruptura com as diferenciações de gênero. Na atuação no MMTCCB, as falas são marcadas pelo discurso por direitos e cidadania. Esse grupo de mulheres enfatizava projetos alternativos de geração de renda como o artesanato, costura e remédios naturais. Também pela denúncia a situações de exclusão¹⁵¹.

Essa forma de inserção nas associações é bem tratada por duas autoras Maneschy e Almeida (2002); em seus estudos no nordeste paraense, elas afirmam que a participação de mulheres em movimentos e associações tem crescido e que está direcionada “para a busca de alternativas de renda, de melhoria nas condições de produção e comércio” (MANESCHY & ALMEIDA, 2002, p.47). O que aliás, é confirmado também por Cardoso (2000), Alencar (1993) e Lima (2003). Embora essas autoras não tratem de quilombolas e as particularidades de vivenciar a experiência das relações de gênero é importante ressaltar

¹⁵¹ Essas mesmas colocações são verificadas na atuação mais ampla do MMTCCB, conforme aponta o *Relatório do VII Congresso do MMTCB*, 2003.

as formas de atuação que escapam a rotina doméstica e da leitura desta como única forma de atuação das mulheres.

Segundo Maneschy (2002), a participação de mulheres em associações tem crescido, assim, o surgimento de inquietações frente às diferenças nas relações de gênero como possibilidade de que grupos em face de certas condições ou situações, organizem-se e criem “novos espaços de poder”. Em uma das reuniões de áreas do MMTCCB ocorrida em Curuperezinho, com presença de pessoas de Santo Antonio foi observado que mulheres e homens foram vistos, avaliando as próprias ações mediante circunstâncias de opressão, violência e discriminação produzidas nas diferenciações de gênero. Entretanto, esse era um debate de modo muito generalizado para refletir cada realidade estimulando a denúncia.



Figura 66. Grupo de discussão no encontro de áreas do MMTCCB em Curuperezinho, 2004

Segundo uma informante de Santo Antonio a violência contra a mulher, tema central do último congresso do MMTCCB de que participou, quase não existe no povoado. E de acordo com que pude observar a partir de comentários particulares, ainda há algumas ocorrências de violência contra a mulher e tratados nem sempre de forma velada por quem as sofre. Quando fiz uma primeira visita de modo informal em várias casas e informando que retornaria para fazer entrevista para esse trabalho, uma das mulheres do povoado relatou numa conversa acerca das atitudes do companheiro, o que atribuía a ciúmes, e que por este fato estavam separados, porém, ele insistia em voltar.

Todavia, várias mulheres falaram de um processo de construção de direitos frente a autoridade dos maridos em geral para participar das associações e movimentos e que por meios dessas participações foram despertadas para efetivação desses direitos.

Durante o trabalho de campo exceto nas referências que mencionei no trato que faz-se no MMTCCB sobre gênero, as outras associações não tem incorporado um debate sobre gênero propriamente. Embora essas questões sejam explicitadas de forma muito genérica em termos de direitos e cidadanias para homens e mulheres. A ARQUINEC, embora seja patente na sua própria atuação e ter por presidente uma mulher, isso não qualifica que se tenha uma discussão mais específica dessa temática.

Entretanto, em Santo Antônio, homens e mulheres estão em diversos planos de atuação e nos ditos espaços “público” e “privado”. Contudo aqui não se pode fazer uma dicotomia entre esses planos e os atores sociais (CARDOSO, 2000). Nas relações no povoado fica explicitada a participação das mulheres no trabalho agrícola, doméstico, no cuidado com as crianças. Mas, se o espaço doméstico principalmente recai sobre sua responsabilidade, já o espaço das organizações (grupos de evangelização, grupo de mulheres, movimentos, associações, projetos de desenvolvimento local e/ou frente às políticas públicas), não é de domínio exclusivo dos homens, como já frisei. E nesse campo das organizações o alcance da participação política chega à interações no âmbito externo. Tais experiências tornam mais evidente como se situam as relações de gênero no povoado.

Um aspecto dessas relações pôde ser notado durante minha inserção em Santo Antonio como instrutora de um projeto. Esse momento permitiu observar os interesses, as dinâmicas de interação entre outros povoados vizinhos, relações de parentesco e de gênero. Este último me chamou atenção para o fato do projeto lançar foco sobre mulheres, ao se incluir em uma das linhas de créditos lançada através do programa de políticas públicas do governo federal. Logo, foi na prática que se observou que, embora as diferenciações de gênero existam enquanto construção social, elas não podem ser questionadas e/ou sanadas num isolamento do masculino/feminino.

E nesse caso, as políticas públicas sob o ponto de vista de gênero pode ser refletido pelo que nos diz o estudo de Luciene Dias Figueiredo (2005) quando crítica que muitas vezes essas políticas são apresentadas de modo a gerar conflitos internos nas “famílias e aos movimentos sociais do campo” uma vez que impõe linhas de crédito diferentes para homens e mulheres que no favorecimento de um inviabiliza o acesso de outro quando da mesma família (FIGUEIREDO, 2005, p. 163).

Disponibilizar investimentos somente em homens ou somente em mulheres como se um ou outro fosse o único responsável pela produção agrícola ou de outra natureza é muitas vezes incoerente com o sistema de organização do grupo familiar. E atitudes como estas como afirma Wolff (1999) podem “comprometer seriamente o bom êxito dessas políticas públicas” (WOLFF, 1999, p. 147).

De modo que, no dito projeto houve um deslocamento no grupo focal de mulheres para atender uma interação entre os gêneros dos grupos familiares. Assim, compareciam às reuniões homens e mulheres acompanhados de seus filhos, muitos deles pequenos. Note-se aí que práticas cotidianas e mesmo as associativas quando expressam gênero não podem ser entendidas numa extrema polarização entre homens e mulheres ou mesmo fora dessas realidades concretas onde elas ocorrem de modo relacional.

Nota-se que para certas autoras gênero vem sendo abordado como categoria relacional e/ou que conceitualmente “refere-se à construção social do masculino e do feminino”, ainda, “como uma categoria analítica” ou “simplesmente como um tipo de diferenciação categórica que assume conteúdos específicos em contextos particulares” (MATOS, 2002, p. 3; SCOTT, 1989). Segundo Joan Scott

Ao tratar da questão de gênero Denise Cardoso faz lembrar várias nuances da interiorização da mulher no pensamento científico moderno por meio do qual a “identificação do homem com a cultura e a mulher com a natureza, foi sendo solidificada ao longo dos séculos subseqüentes”. E por essa conexão de pensamento se afirmou que a “dominação da mulher se dá, segundo a lógica patriarcal”. Entretanto, para essa autora “é necessário salientar que homens também são dominados e explorados nesta sociedade por outros homens. Assim, cautela é importante quando se trata de generalizações acerca do domínio masculino sobre o feminino a partir do patriarcalismo” (CARDOSO, 2000, p. 28-29).

Ao apresentar gênero, enquanto uma categoria de análise, Joan Scott definiu que o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças que distinguem os sexos e também que o gênero é uma forma primária de relações significativas de poder (SCOTT, 1989, p.5).

Considerando esses pontos de vista e com base em observações de campo pode-se considerar que em Santo Antonio há uma heterogeneidade de situações referente ao cotidiano que informam da vivência das práticas e discursos. E de modo que essa relação pode até aludir o que aponta Pierre Bourdieu (1999) sobre a “dominação masculina”.

Para o autor ela resulta da denominada “violência simbólica, violência suave, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 1999, p. 7-8).

Mas, sobretudo, em Santo Antonio o que se vê operando, muitas vezes, é uma prática e a idealização de um modelo (WOLFF, 1999). Assim, se têm diferentes tipos de convívio doméstico que demonstram que há mulheres chefes de família¹⁵². E, mesmo aqueles em que os homens é quem assumem formalmente a chefia, contudo, as mulheres demanda grande influencia nas decisões e exercem com bastante autonomia, a liberdade de sair do espaço doméstico e o da participação. E aí o que se tem é o modelo instituído de família e de dominação funcionando no imaginário como um modelo padrão, no entanto, que opera a partir de uma própria realidade específica que pode ser burlado, mas nem por isso deixar de existir como um recurso que é acionado em certos momentos da sociabilidade (WAGLEY, 1977 [1956]).

Nas práticas sociais já mencionadas no povoado de Santo Antonio e nas formas de sociabilidade ocasionadas pelas reuniões sociais como festas, aniversários denota-se a divisão nas atribuições de homens e mulheres (MOTTA-MAUÉS, 1993). E uma dessas ocasiões homens e mulheres – jovens e pessoas de mais idade – desempenharam diversas tarefas. Contudo, marcadamente, pude notar que as mulheres praticavam as atividades de cozinhar, lavar louça, servir a comida oferecida aos convidados, assim como, da venda de outras para arrecadar fundos para pagamento do fogão comprado pelo Grupo de Mulheres. Os homens se ocuparam em comprar cerveja, gelar e vender. Também, cuidaram da preparação da lenha e fogo para o churrasco e de assá-lo. E no dia seguinte, reunidos no mesmo lugar, juntos – homens e mulheres – prestaram conta dos gastos e do lucro obtido. Entretanto, nesses momentos da sociabilidade não se exclui um ou outro gênero, mas há muitas vezes, uma complementaridade.

Assim, penso que mesmo com essa divisão, isso não implica uma total subordinação de um gênero sobre o outro. Maria Angelica Motta-Maués tratando de

¹⁵² Cristina S. Wolff, tratando sobre gênero nos seringais do Alto Juruá diz que “As mulheres e crianças não tinham lugar nesta fábrica [como era tratado o seringal], pelo menos no modelo, idealmente. Entretanto elas existiam e ocupavam as mais diversas posições” (WOLFF, 1999, p. 76). Portanto, [e]mbora não fizessem parte visivelmente do esquema produtivo dos seringais, as mulheres neles exerciam diversas tarefas, que possibilitavam sua sobrevivência em um sistema do qual estavam excluídas idealmente” (WOLFF, 1999, p. 76). Isso para dizer da diversidade de momentos em que situações práticas não condizem com o modelo ideal representado em uma dada sociabilidade, no entanto, esses sujeitos invisibilizados marcam suas estratégias de atuação que podem inverter o lugar da dominação.

Itapuá, sugere certas distinções nas atribuições consideradas para homens e mulheres e que o mesmo quadro pode se apresentar para “qualquer comunidade humana”, ou seja

existem certas distinções entre as atribuições consideradas próprias de cada sexo, que determinam um tipo de desempenho particular para a mulher e o homem, nas diversas esferas que eles atuam. Essas distinções, por sua vez, estão decalcadas nas idéias ou concepções a cerca das definições sociais dos mesmos, que são informadas pelas regras culturais em conjunto com o quadro das relações sociais existentes na comunidade (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 79).

Já nos espaços de reuniões e assembléias como as da ARQUINEC, de que participei, embora fique explícito a falas de certas pessoas que assumem a liderança nos diversos povoados cujas falas são mais freqüentes, elas podem ser consideradas democráticas, pois qualquer dos participantes pode tomar a palavra e opinar sobre a pauta estabelecida e dos assuntos que ocorrerem. Em geral a reunião é presidida pelo presidente, enquanto que os demais membros da coordenação podem formar parte da mesa ou se colocar próximo a esta. Como se vê na fotografia a seguir, de uma assembléia presidida, entre outras, por Antonina. Além dela, compunha a mesa outra mulher, esposa do vice-presidente da ARQUINEC.



Figura 67. Participantes da Assembléia de lançamento do fascículo “Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará” no povoado de Santo Antonio

Ainda em janeiro de 2005, pude acompanhar uma reunião da Diretoria e Conselho fiscal da Associação de Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia. Eles

estiveram reunidos em Santo Antonio, onde traçaram o “Planejamento da ARQUINEC para 2005”. A reunião foi presidida por Sabá, professora da comunidade e secretaria da Associação na época. E entre suas metas proposta para aquele ano estavam: realizar reuniões em cada comunidade; fortalecer a associação e a participação dos associados, e efetuar cadastro de novos sócios. Nesse mesmo ano, além da “agenda” traçada, fui informada de outras reuniões e assembléias gerais que ocorreram.

Contudo, na proposta de pauta de reuniões em nenhuma das vezes pude visualizar que tratassem de gênero especificamente, como um tema que esteja colocado na associação como explicita Figueiredo (2005) ao constatar nas associações que aparecem em seu trabalho, no Maranhão.

Tanto nesse planejamento, como em outras atividades pude observar quais assuntos são interesses de pauta. Durante o trabalho de campo presenciei em 2007, diversas reuniões. Iniciadas com uma dinâmica, uma mística, um canto, ou ainda uma oração, passa-se a leitura da pauta previamente expressa no edital de convocação. Nesse momento, pode ser proposto e incorporado algum tema que se faça necessário e possível para a discussão. Daí então se dando prosseguimento a reunião.

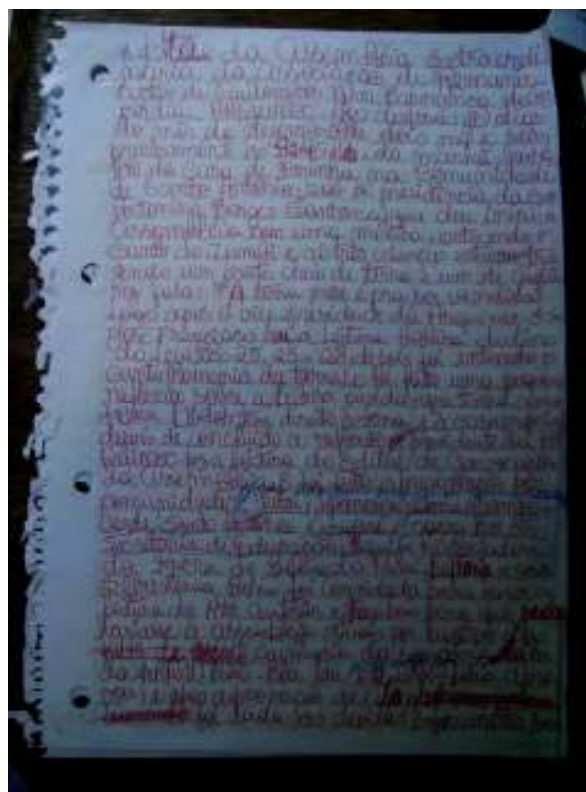


Figura 68. Rascunho da Ata da assembléia extraordinária da ARQUINEC, em 2006

O rascunho da Ata de Assembléia extraordinária de 16 de dezembro de 2006, expressa bem essa dinâmica das reuniões e o que eles entendem por “mística”.

sob a presidência da sra. Antonina Borges Santana, que deu início a Assembléia com uma mística, entoando o canto do Zumbi e aí três crianças entraram, trazendo um prato cheio de terra e um de cada vez fala: “A terra não é pra ser vendida”. Logo após o vice-presidente da ARQUINEC o sr. José Francisco leu a leitura da Bíblia do livro do Levítico 25, 23-28, depois foi entoado o canto (Romaria da Terra) e foi feito uma pequena reflexão sobre a leitura ouvida que tinha como tema (Todos tem direitos a terra e a casa própria) depois de concluída a reflexão, o vice-presidente da ARQUINEC fez a leitura do Edital de Convocação da Assembléia. E foi feito a apresentação por comunidades, onde estiveram presentes as comunidades de Jutai, Ipanema, Dona, Campo Verde, Santo Antonio, Curupéré, Cravo, Km 35 (Rascunho da Ata de 16 de dezembro de 2006).

Constata-se pelo mesmo rascunho da Ata que nesta estiveram presentes a Secretaria de Educação do município de Concórdia, “historiadores do INCRA de Belém do Pará”. A presença desses agentes externos sugere as demandas do grupo junto aos órgãos e instituições públicas da esfera municipal e federal. Para o INCRA a questão central que perpassa todo o movimento é a regularização da terra. Além da viabilidade de políticas públicas para a melhoria das condições locais, o que se repete junto a entidades municipais.



Figura 69. Participantes do lançamento do fascículo “Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará” na Câmara Municipal de Concórdia, em 2007, onde estiveram representante do INCRA, UNAMAZ, vereadores do município de Concórdia e o Pe. Sérgio da CPT – Guajrína (a direita da foto).

A pauta da reunião da coordenação de agosto de 2007 expressa o que se debateria naquele momento como: merenda escolar; prestação de contas; ativar a associação (apesar de funcionando e com boa participação, alguns membros consideram importante recuperar a participação de pessoas que se encontravam afastadas); mutirão nas comunidades; escolha de nomes de pessoas de cada comunidade para participar de cursos; titulação e o que mais ocorresse. Momentos como estes, assim como a reunião de lançamento do fascículo 11¹⁵³, com indica a foto acima, efetuado na Câmara Municipal de Concórdia podem expressar denúncias de conflitos de terras, das condições dos quilombolas e de suas demandas frente ao poder público.

Essa diversidade de apontamentos informa de uma série de questões que se colocam nas formas associativas locais como venho frisando. Sobretudo meu interesse foi até aqui de mostrar – através dos dados etnográficos e do diálogo com a bibliografia – que tipos de situações, interesses e idéias são motivadores do associativismo local.

As associações, ao mesmo tempo conformam um acontecimento ambíguo, pela conflitualidade que envolve a busca a auto-afirmação de uma identidade e ancestralidade e da confirmação de ser comunidade e da esfera coletiva, em meio aos desafios do mundo do moderno “em que a valorização da individualização parece tornar as pessoas menos vinculadas a formas locais e fixa de solidariedade” (DEBERT e BARROS, 2006, p. 71).

Entretanto, as mobilizações associativas encontram uma dinâmica que se estampa no sistema das relações. Essas mobilizações coletivas tentam com bastante ímpeto, contrariar o individualismo, visto como algo que emerge abalando as práticas associativas em suas diversas formas.

Considerações finais

O objetivo mais geral deste trabalho foi de tentar explicar a diversidade e complexidade de situações de forma a visualizar, em primeiro lugar; mas também, compreender as formas associativas no povoado de Santo Antonio. Dessa idéia central se tece as reflexões que desenvolvidas, portanto, definiam os limites e os significados da

¹⁵³ O fascículo 11 Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará faz parte da produção do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, trata de uma cartografia que procura expressar a partir das falas e das demandas do próprio grupo representado por uma coletividade em torno de uma associação, movimento social.

vivência local, a partir das interpretações dos agentes sociais. E, isso buscou-se a partir de um diálogo com as fontes e interlocutores locais, e pessoas que mantiveram relações com os movimentos e associações de repercussão local. Nesse percurso, as dificuldades foram muitas, no sentido de conciliar uma identificação e interpretação das diversas modalidades de associações existentes e como elas são perpassadas por temáticas distintas e análogas em suas estratégias de sociabilidade.

No caso particular da dinâmica apresentada, encontramos parâmetros de identificação de uma sociedade que parece imbuída de uma experiência, que nas palavras de Georg Simmel (1983), se eleva “bem acima das existências particulares e dos seus perpétuos recomeços” (SIMMEL, 1983, p. 53). Nesse caráter, as diferentes associações são engendradas num paradoxo de contínuo e descontínuo, mas, com vinculações que se produzem no próprio ritual e no sentido ser e viver em comunidade que dão a tônica das organizações e associações locais.

É importante frisar como esses movimentos vão ocorrendo em determinado tempo ou podem existir ainda no presente, assim, quando surgem outros aqueles que os antecedem podem desaparecer ou não, e mesmo podem ser decorrentes dos que antecederam. Entretanto, se pode dizer que a medida em que cada um deles surge nesse lugar muitos assumem certo destaque, seguido as vezes de altos e baixos e com forte referência a um contexto mais geral. Uma característica das associações é que elas mantêm uma interação entre si ou pelos menos no que consiste a certo sistema de idéias e demandas.

Assim, se notou que, quando do processo de fundação da comunidade de Santo Antonio descrito no capítulo II, encontramos nos registros das pessoas envolvidas algumas demandas ao poder público municipal e, entre elas o apoio ao “Círculo de Cultura”. E como se assinalou no capítulo IV era um trabalho voluntário para os monitores e com o apoio da CPT Guajarina. No Movimento das Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB), também foi mencionado o Círculo de Cultura, e sua metodologia inspirada na pedagogia de Paulo Freire, que a bem dizer, para os interlocutores se faz em contraposição ao programa de ensino do governo federal para Educação de Jovens e Adultos, (EJA).

Fica explícito a interação dos próprios agentes sociais em suas participações, muitas vezes, nas diferentes formas associativas. Mas, também quanto as demandas e pressupostos teóricos metodológicos que os orienta. Desse modo, é ressaltado pelos agentes pastorais na

“Antologia do Círculo de Cultura”, de como o trabalho rende “frutos que vão além da alfabetização e que tem o cheiro de liberdade e sabor de ressurreição em meio ao povo empobrecido” (Antologia, s/d, p. 152).

Do mesmo modo, algumas frases e imagens que seguem na dita “Antologia” denotam outras ações e demandas como: o “resgate da cultura índia e negra: cultura, história, valores”; “Projetos alternativos”; “Documentação pessoal e da terra”; “Grupos de formação e conscientização política”; “Resgate do saber do povo”; “Fortalecimento das CEBs e Movimentos Populares”; “Conquista de cidadania” Farmácias alternativas de remédios caseiros”; “Ocupação e resistência na terra”, “Conscientização”. Portanto eram questões postas ao Círculo de Cultura e que se entrecruzam as propostas do MMTCCB, nos Grupos de Evangelização e alguns deles na própria ARQUINEC.

Para entrar nesse universo associativo parto de algumas narrativas das associações. Observo também que nem sempre são perceptíveis dentro de uma configuração formal. De um modo geral, não obedecem a registros legais, mas se instituem conforme os princípios associativos assumidos pelos participantes com um determinado fim. Desse modo, as motivações são subjetivas e revelam-se objetivadas em critérios políticos, sociais, econômicos e implicados no modo de se viver em comunidade e de modo cooperativo.

Entretanto, é importante notar que algumas associações, por força de exigências legais e burocráticas nas relações com agentes externos, perseguem a legalização. Esses fatores concorrem para mudança de um quadro informal para instituição legalizada. Essas intervenções convergem a estabelecer um perfil dessas associações que passam a concorrer a projetos econômicos e a fazer representações como pessoas jurídicas junto a órgãos e instituições públicas, financeiras.

Essas relações instituídas na comunidade enquanto formas de associações e de interações permitem que floresçam ações de diferentes atores em distintos planos pelos quais se deve entender a configuração associativa observada na interface das relações internas e externas à comunidade. Isso assinala as intervenções de agentes externos e os limites impostos pela comunidade a eles. É necessário também observar que as interações/intervenções são capazes de influenciar mudanças nos significados e práticas do grupo.

Mas, sobretudo é possível identificar pela atuação do grupo que adoção de certas concepções e prática acontecem de acordo com as necessidades e, segundo suas próprias demandas, portanto, em coerência com o sistema social. Assim, se são solicitados por

agentes externos, eles também tem suas próprias construções e a apropriação que se faz de práticas externas pode assim, coincidir com os anseios do grupo. Este é caso do pleito pela terra, direitos sociais, políticos e econômicos.

Dessa atuação se inscreve o que implica ser sócio e participar de associações, assim como de suas expectativas sobre elas, em particular da ARQUINEC pela maneira como se coloca hoje. Isso diz muito da maneira como atuam e como se colocam nas reuniões e com isso informa das relações de parentesco, gênero e identidade no sistema social de Santo Antonio.

Pela narrativa que aqui se tece fica notório o plano ideal e real do associativismo, e neste último, abarca diversos momentos das atuações (o que procuro ilustrar também nas fotografias de capa e as demais deste trabalho) dentro e, mesmo fora do povoado. E evidencia-se, assim, a confluência e emergência de associações em contextos distintos que por incorporar entre outras, as demandas dos quilombolas apontam para realidades específicas, favorecendo a adesão dos mesmos. Essa identificação a partir das próprias causas permite uma leitura da aceitação e limitações impostas ao que vem de fora. Bem como, identificar o reconhecimento das diferentes realidades com as quais se solidarizam. É dessa maneira que os agentes sociais colocam em destaque um campo de atuação, que se vê mais amplo pelos debates que se alargam para fora da comunidade, num reconhecimento de sua própria situação e de um contexto mais geral. Nesses pressupostos observa-se uma teia de significados e interações que perpassam as relações dos sujeitos sociais em Santo Antonio.

Referências Bibliográficas

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2. ed.- Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO MARIN, Rosa E. Perfil da mulher camponesa do sudeste do Pará. In: *Novos Cadernos do NAEA*, vol. 2 – nº 1- junho 1999, p. 113-127.

_____. Julgados da terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares, Pará. Belém: UNAMAZ/SEJU, 2004, p. 260.

_____. Barro Alto. In: *Quilombolas do Pará*. (CD-ROM). – Belém-Pará: Editora NAEA/UFPA, 2005

_____. Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra - Pará. – Belém: UNAMAZ/NAEA; UNAMAZ/SEJU, 2006, 99 p.

ALENCAR, E.F. Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras. In: FURTADO, L. G; LEITÃO, W. M; MELLO, A. F. *Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG, 1993, p. 63-82.

ALMEIDA, Alfredo W. B. Tierras de Negro, tierras de Santo, tierras de indio: Uso común y conflicto. In: *Después de la piel: 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*; Departamento de Antropología Social de la Facultad de humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, 1993.

_____. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Texto apresentado em duas intervenções, Reunião Brasileira de Antropologia Reunião da SBPC*, 2004.

_____. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: *Populações tradicionais Questões de terra na Pan-Amazônia* /organizado por Rosa Elizabeth Acevedo Marin e Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

_____. Os quilombolas e base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico / Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Brasília: MMA, 2006b.

ALMEIDA, Marineide Pereira de. Trabalhos femininos e papéis sociais em uma comunidade rural do nordeste paraense. In: *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. HÉBETTE, Jean, et al (organizadores). – Belém: ADUFPA, 2002, p. 83-110.

ALVARES, M. L. D'INCAO, M. A. (orgs). *A mulher existe? Uma contribuição ao Estudo de gênero na Amazônia*. Belém: GEPEM, 1995.

ARRUTI, José Mauricio. “Introdução”. In: *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. -- Bauru, SP: Edusc, 2006. 370 p.; (Coleção Ciências Sociais).

BALANDIER, G. *Antropologia Política*. Lisboa: Presença, 1980, p. 59-83.

AUGÉ, Marc. *Os Domínios do Parentesco*. Lisboa; Edições 70, 2003, p. 13-14.

BARSTED, Leila Linhares, em “Gênero e Desigualdades”. Disponível em www.cepia.org.br/doc/generoedesigauldades.pdf. [Rio de Janeiro, 2000-2005]. p.1.

BASTOS, Priscila da Cunha. Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola. In: *Prêmio território quilombolas: 2ª Edição*. – Brasília: MDA, 2007. 268 p.

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo sexo: 1. fatos e mitos. Simone de Beauvoir; tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, s/d, p. 7-23.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Pierre Bourdieu; tradução Maria Helena Kühner. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. Poder Simbólico. Pierre Bourdieu; tradução de Fernando Tomaz (português de Portugal) – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRUMER, Anita. Gênero e Agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. Janeiro-Abril/2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. “A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia”. *Novos Estudos CEBRAP*, 21: 133-157, julho de 1988.

CARDOSO, Denise Machado. Mulheres catadoras: uma abordagem antropológica sobre a produção de massa de caranguejo Guarajubal/Pará. Denise Machado Cardoso; orientador, Ligia Simonian. Belém: [s.n], 2000, f. 207. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Pará.

_____. O processo decisório de políticas públicas para o desenvolvimento local: Rio Arraiolos – Almerim/Pará. 2006. 288 f. Tese (doutorado) Universidade Federal do Pará.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade, etnia e estrutura social. – São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: *Aventura Antropológica, Teoria e Pesquisa*. Cardoso, Ruth C. L. (organizadora). – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. 2ª edição 1988.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. Cotidiano: conhecimento e crítica / Maria do Carmo Brant de Carvalho, José Paulo Netto. – 7 ed. – São Paulo, Cortez, 2007.

CARVALHO, Horácio Martins de. O campesinato no século XXI: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil / Horácio Martins de Carvalho. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CASTRO, E. R. Quilombos de Bujaru. *Relatório do Projeto de Pesquisa Mapeamento de comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e uso de recursos, descendência e modo de vida*. Convênio UNAMAZ/SEJU/Programa Raízes, Belém, maio de 2003.

_____. Quilombolas do Pará. (CD-ROM). – Belém-Pará: Editora NAEA/UFGA, 2005.

CHAVES, Márcio Cristiano Queiroz. Comunidade e reprodução social: estudo sobre uma população ribeirinha do município de Ponta de Pedras – Ilha de Marajó-PA / Márcio Cristiano Queiroz Chaves. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

COSTA, Rita de Cássia P. da. Mulheres Quilombolas: atuações políticas e familiares. GT: Gênero, Trabalho e Políticas Públicas. (Paper apresentado em forma de comunicação). Caderno de resumo do III Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as). São Luis - Maranhão, (mimeo), 2004, p. 34-35.

_____. Pueblos de la Amazonía peruana y brasileña: Uso de recursos naturales y formas de organización. Programa de Intercambio y Colaboración Amazónica entre Universidades y Centros de Investigación Agrícola, Forestal y Agroforestal (Iniciativa Amazônica/UNAMAZ) / Instituto De Investigación De La Amazonia Peruana – IIAP /Focal Bosques – financiado por Unión Europea, Iquitos-Perú/Belém-Pará, 2007. p 36.

COUTO, Marcia Thereza. Na trilha do gênero pentecostalismo e CEBs. Revista Estudos Feministas, jul. –dis., ano/vol. 10, número 002. Universidade Federa do Rio de Janeiro. – Rio de Janeiro, Brasil, 2002, p. 357-369.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros, estrangeiros: escravos libertos sua volta à África. – São Paulo: Brasiliense, 1985.

DA MATTA, Roberto. O Ofício de etnologo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In: Aventura Sociológica. Edsson de Oliveira Nunes (Organizador). – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23-35.

DEBERT, Guita G. Problemas Relativos à utilização da história de vida e história oral. In: Aventura Antropológica, Teoria e Pesquisa. Cardoso, Ruth C. L. (organizadora). – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. 2ª edição 1988.

DEL PRIORE, Mary. Viagem pelo imaginário do interior feminino. In: *Revista brasileira de história*, dossiê Infância e adolescência. Órgão Oficial da Associação Nacional de História. – São Paulo, ANPUH/humanistas Publicações. Vol. 19, nº. 37. 1999. p. 179-194.

D'INCAO, Maria Conceição. "Prefacio: Teoria e Prática no Estudo do Campesinato Paraense". In: *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. HÉBETTE, Jean, et al. (organizadores). – Belém: ADUFPA, 2002, p. 12-12.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. E. E. Evans-Pritchard; tradução de Ana M. Goldberger Coelho. Coleção Estudos. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FERNANDES, Marcionila. Donos de Terras: trajetórias da União Democrática Ruralista UDR. – Belém: NAEA/UFPA, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, 1910 -1989. Miniaurélio Século XXI: O minidicionário da língua portuguesa / Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; coordenação de edição, Margarida dos Anjos, Marina Baird Ferreira; Margarida dos Anjos ... [et al]. 4. ed. Ver. Ampliada. – Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001.

FISCHER, Michael. "Da antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica". Anuário Antropológico/83. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

FOX, Robin. Parentesco e Casamento – uma perspectiva antropológica. Petrópolis – RJ: Vozes, 1999, p. 105-125.

GARCIA Jr., Afrânio Raul. Terra de Trabalho: Trabalho Familiar de Pequenos Produtores. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, Clifford. 'Do ponto de vista dos nativos': a natureza do entendimento antropológico. In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa / Clifford Geertz; tradução de Vera Mello Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. "Estar Lá", "Estar aqui". In: Obras e vidas o antropólogo como autor, por Clifford Geertz; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia / Clifford Geertz; tradução de Plínio Dentzien. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GIUMBLI, Emerson. Para além do "Trabalho de Campo": reflexões supostamente malinowskianas. In: RBCS, vol. 17 n° 48, fevereiro, 2002. p. 92-107.

GOFFMAN, E. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro. Ed. Guanabara, 1988.

GOHN, Maria da Glória (org.). Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais / Maria da Glória Gohn, (organizadora). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOMES, Jones da Silva. Comunidade e etnicidade: uma contribuição à aventura sociológica no pensamento de Martin Buber / Jones da Silva Gomes; orientadora, Kátia Marly Mendonça. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

GRYNSZPAN, Mario. “Ação Política e Atores Sociais: Posseiros, Grileiros e a Luta pela Terra na Baixada”. In: DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 33, nº 2, 1990, p. 285 a 310.

HALL, Stuart. Da Diáspora. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. A identidade cultural na pós-modernidade. DP&A Editora, 2005.

HAMMES, Roque. Igreja Católica, sindicatos e movimentos sociais: quarenta anos de história projetando luzes para a defesa e a promoção da vida na região, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

HÉBETTE, Jean; NAVEGANTES, Raul (org.). CAT - Ano décimo: etnografia de uma utopia. – Belém: UFPA, CAT, 2000.

HÉBETTE, J. ; ALVES, J.M. ; QUINTELA, R.. Parentesco, vizinhança e organização profissional na formação da fronteira amazônica. In : HÉBETTE, Jean, et al (organizadores). *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. – Belém: ADUFPA, 2002.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a História. Agnes Heller; tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Série: Interpretações da História do Homem. Volume 2. 1970 (primeira publicação). – Paz e Terra, [1999].

IOKOI, Zilda Gricoli. Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986. – São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp, 1996.

KAHWAGE, Claudia; RUGGERI, Sandro (orgs.). Imagem e Pesquisa na Amazônia: ferramentas de compreensão da realidade. – Belém: Alves Gráfica e Editora, 2007.

KOFES, Suely. Categorias Analítica e Empírica: Gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações. – Rio de Janeiro: Cadernos Pagu, nº. 1, 1993.

LANNA, Marcos. *Nota sobre Marecel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva*. . In: Revista de de Sociologia Política, Curitiba, 14: p. 173-194, junho, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. “Os Vínculos Históricos e Sócio-culturais”. In: O Legado do Testamento – A Comunidade de Casca em Perícia. 2000, p. 74-75.

LEROY, Jena-Pierre. Da fronteira sem lei nem direitos a uma democracia em construção: o campesinato da região de Marabá nos anos 80 e a criação do CAT. In: CAT – Ano décimo: etnografia de uma utopia / Jean Hébette, Raul Navegantes (org.) – Belém: UFPA, CAT, 2000, p. 3-25.

LÉVI-STRAUSS, C. A Família. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 69-98.

LIMA FILHO, Henrique Espada R. Biografia e Microstoria: o Uso da Biografia na História Italiana Contemporânea In: Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, v. 12, n. ½, jan./ dez.1993.

LIMA, Marco Antunes de. “Pós-Modernidade e Teoria da História”. Disponível em: Klepsidra–
RevistaVirtualdeHistória<http://www.klepsidra.net/kepsidra16/posmodernismo.htm> (s/d; s/l)

LIMA, Josinete Pereira. Pescadoras e donas-de-casa: a invisibilidade do trabalho das mulheres numa comunidade pesqueira – o caso da Baía do Sol / Josinete Pereira Lima; Orientador Alex Fiúza de Melo. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Sociologia, Belém, 2003.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Estado, Bandido e Heróis: utopia e luta na Amazônia / Violeta Refkalefsky Loureiro. – 2. ed. – Belém: CEJUP, 2001. – (Coleção amazoniana: 5), 456p.

MACEDO, Carmen Cinira. Tempo de Gênesis: o povo das Comunidades Eclesiais de Base. – São Paulo: Brasiliense, 1986, 295p.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa. Associações Camponesas: reflexões e sobre organização social e participação política. In: *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. HEBETTE, Jean, et alii (organizadores). – Belém: ADUFPA, 2002, p. 275-290.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Introdução” . Argonautas do pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1976 (1922).

MANESCHY, M. C.; ALMEIDA M. P. In: *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. HEBETTE, Jean, et alii (organizadores). – Belém: ADUFPA, 2002. p. 47-82.

MARQUES, Gabriela Miranda. (2007). Movimento de Mulheres Agricultoras de Santa Catarina e as Comunidades Eclesiais de base: relatos dos tempos da abertura. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/Gabriela%20marques.pdf>

MATOS, A. A.de. *Feminilidades e gênero: re-lendo Claudia e Nova*. Disponível em www.unitau.br/prppg/publica/humanas/dwload/feminilidades-N1-2002.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. – Belém: Cejup, 1995.

MELO, Denise Mesquita. Subjetividade e gênero no MST: observações sobre documentos publicados entre 1979 e 2000. In: *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais* / Maria da Glória Gohn, (organizadora), - Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MENDRAS, Henri. Sociedades Camponesas. – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual: balanço provisório, propostas cautelares. Universidade de São Paulo, 2003. Disponível em:http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S01020-1882003000100002&script=sci_arttext

&tlng=

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA e INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Processo no. 3.044 CE/PA 07/11/1978 – “Proposta de arrecadação das terras devolutas apurada no bojo do procedimento administrativo presidido CE/PA, com vistas à sua matrícula e registro em nome da União de acordo com o artigo. 13 da lei nº. 6.383, de 07 de dezembro de 1976”) Belém 1979.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Trabalhadeiras & Camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade Amazônica*. Belém: UFPA, 1993.

MOURA, Margarida Maria. “A produção”, “A família e o parentesco”. In: *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. – São Paulo, HUCITEC, 1978.

NOZOE, Nelson Hideiki. [“Orelha” do livro de] TEXEIRA, Paulo Eduardo. *O outro lado da família brasileira*. – Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

PINHO, Diva Benevides. *Gênero e Desenvolvimento e Cooperativas: Compartilhando igualdade e responsabilidades* / Diva Benevides Pinho; [Forwords by Roberto Rodrigues]. ESETec; Brasília: SESCOOP – Serviço Nacional para a Educação Profissional Cooperativa; OCB – Organização Cooperativa Brasileira; 2000.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*, Belém: Paka-Tatu, 2004.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth* / Philippe Poutgnat, Jocelyne Streeiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

VII Congresso do Movimento das Mulheres do Campo e da Cidade de Bujaru – MMTCCB. Relatório. UNAMAZ/Programa Raízes – Belém, setembro de 2003.

ROSA, Marcelo Carvalho. “Sobre a forma *movimento*: o caso do MTRUB”. Escrito como proposta de um capítulo de dissertação. [Rio de Janeiro], [s/d], (mimeo) 20 p.

SOUZA-LOBO. *A classe operária tem dois sexos*. São Paulo: Brasiliense, 1991. 288p.

SCHAAF, Alie Van Der. *Jeito de mulher rural: a busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul*. In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 5, nº 10, jul/dez. 2003, p. 412-442.

SCOTT, Joan. *Gender: An Useful Category of Historical Analyses*. Gender and the politics of History. New York. Columbia University. 1989. Joan Scott; tradução de Christiane Rufino Dabat, Maria Betânia Ávila. (mimeo), s/d.

THOMPSON, E. P. “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”. In: *Costumes em Comum*. / E. P. Thompson; revisão técnica Antonio Negro, Cristina Menguello, Paulo Fontes. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SACRAMENTO, Elias Diniz. As almas da terra: a violência no campo paraense / Elias Diniz Sacramento; orientadora, Edilza Fonte. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2007.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Gênero: uma categoria útil para estudo do corpo e da saúde?. Labrys: estudos feministas janeiro/julho, 2004. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys5/textos/andreia.htm>

SILVA, Luiz Antonio Machado da. “A respeito de movimentos sociais: rápida incursão sobre problemas teóricos na produção brasileira”. In: Movimentos sociais para além da dicotomia rural-urbano. Recife, Centro de Estudos e Pesquisa Josué de Castro, 1985, p. 11-19.

SIMMEL, Georg. Sociologia / organizador (da coletânea) Evaristo de Moraes Filho; tradução de Carlos Alberto Pavanelli... et al. – São Paulo: Ática, 1983.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura. – Belém: UFPA/NAEA, 2001.

_____. Uma relação que se amplia: fotografia e ciência sobre e na Amazônia. In: Imagem & Pesquisa na Amazônia: ferramentas de compreensão da realidade/ Claudia Kahwage e Sandro Ruggeri (Organizadores). Belém: Alves Gráfica e Editora, 2007, p. 15 – 52.

SEQUEIRA, Alexandre Romariz. “Uma estampa delicada”. In: Imagem & Pesquisa na Amazônia: ferramentas de compreensão da realidade/ Claudia Kahwage e Sandro Ruggeri (Organizadores). Belém: Alves Gráfica e Editora, 2007, p. 54 – 82.

VOGT, Carlos; FRY, PETER. Cafudó: a África no Brasil: linguagem e sociedade / Carlos Vogt, Peter Fry. – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WAGLEY, Charles. “5. os assuntos de famílias em uma comunidade amazônica”. *Uma Comunidade Amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo, Brasiliana, 290, Nacional, 1977 (1956), p. 153-188.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estrutura de socialização. In: Florestan Fernandes (Org). Comunidade e sociedade. – São Paulo: Ed. Nacional / EDUSP, 1973.

WOLF, Eric. As guerras camponesas do século XX / Eric Wolf; tradução Iolanda Toledo. – São Paulo: Global, 1984, p. 17-71.

WOLFF, Cristina Scheibe. Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945) / Cristina Scheibe Wolff. – São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. *Reconsiderando o Parentesco*. In: Anuário Antropológico 76. Janeiro – RJ: Tempo Brasileiro, 1976, p. 149-186.

WOORTMANN, Klass. *A família das mulheres. Rio de Janeiro*: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987. Introdução: p. 11-23; Capítulo II: O domínio doméstico – Um terreiro onde o galo não canta. p. 58-147.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klass. O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Ellen Woortmann e Klass Woortmann. – Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ZANLOCHI, Terezinha. Mulheres Leigas na Igreja de Cristo. – Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

Ata da Assembléia Geral da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de concórdia – ARQUINEC, 22 de dezembro de 2001.

Ata da Assembléia Geral da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de concórdia – ARQUINEC, 10 de dezembro de 2003.

Ata da Assembléia da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de concórdia – ARQUINEC, 24 de janeiro de 2004.

Ata da Assembléia de [auto] definição Quilombola da comunidade de Santo Antonio, 12 de junho de 2004.

Declaração de compra e venda de escravo (escrava carafusa de nome Bibiana). Documento avulso: “Averbado as fs. 2 do livro competente – Collectoria geral de S. Domingos da Boa Vista, na Agencia de Bujarú, 4 de Dezembro de 1882.

Declaração de compra e venda de escravo (escrava de nome Cândida). Documento avulso: “Averbado as fs. 2 do livro competente – Collectoria geral de S. Domingos da Boa Vista, na Agencia de Bujarú, 4 de Dezembro de 1882.

Estatuto da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará, Concórdia do Pará, 10 de dezembro de 2003

Quilombolas do Pará. (CD-ROM). – Belém-Pará: Editora NAEA/UFPA, 2005.

Rascunho da Ata da Assembléia Extraordinário da Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia, 16 de dezembro de 2006.

Relatório Técnico de Vistoria. Comunidades Quilombolas, Santo Antonio, Ipanema, Ig. Dona e Campo Verde. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA SUPERINTEDENCIA REGIONAL NO ESTADO DO PARÁ – SR01 DIVISÃO TÉCNICA – SR(01)T, 2005.