

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**RECONHECIMENTO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA ENTRE JOVENS NAS
COMUNIDADES LARANJITUBA E ÁFRICA EM ABAETETUBA (PA): A
PERCEPÇÃO DO “SER QUILOMBOLA”**

Autor: Danilo Mourão dos Santos

BRASÍLIA-DF

2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**RECONHECIMENTO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA ENTRE JOVENS NAS
COMUNIDADES LARANJITUBA E ÁFRICA EM ABAETETUBA (PA): A
PERCEPÇÃO DO “SER QUILOMBOLA”**

Autor: Danilo Mourão dos Santos

Dissertação apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília/UNB como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre.

Brasília, abril de 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**RECONHECIMENTO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA ENTRE JOVENS NAS
COMUNIDADES LARANJITUBA E ÁFRICA EM ABAETETUBA (PA): A
PERCEPÇÃO DO “SER QUILOMBOLA”**

Autor: Danilo Mourão dos Santos

Orientadora: Doutora Sayonara de Amorim Gonçalves Leal (UnB)

Banca: Prof. Doutor Emerson Ferreira Rocha (SOL/UnB)

Prof. Doutor Fabio Reis Mota (UFF)

RESUMO

Esta dissertação parte das disputas semânticas e seus desdobramentos políticos em torno da categoria de quilombola no Brasil. Interessamo-nos pelos aspectos do reconhecimento político social da identidade étnica de populações negras rurais residentes no Norte do país. Nosso objeto de estudo é a percepção da identidade quilombola e sua gestão entre jovens das comunidades Laranjituba e África em Abaetetuba (PA) e as transformações nas relações associativas e comunitárias após o reconhecimento jurídico desses grupos. Temos como objetivo geral descrever o processo sociopolítico em que essas comunidades tornam-se quilombolas, apreendendo o impacto dessa nova classificação identitária na organização social dessas comunidades, registrando aspectos valorativos desses sujeitos, principalmente dos jovens e suas concepções sobre o que é *ser* quilombola. Para isso, a *teoria do reconhecimento* – em seus aspectos cognitivo-moral – formulado por Axel Honneth e Charles Taylor é invocada nessa pesquisa enquanto pressuposto interpretativo. Dito em outras palavras, parte-se da exterioridade dos conflitos sociais da luta por reconhecimento para compreender a identidade étnica quilombola enquanto um conjunto valorativo de ideias constantemente construídas por esses sujeitos a partir das interações sociais de gerenciamento da identidade quilombola enquanto um *status* social garantidor de direitos sociais e civis. Trata-se de uma investigação qualitativa de caráter etnográfico que se inspira no cruzamento entre os métodos etnometodológico e fenomenológico, adotando como técnicas de coleta de dados: observação direta, entrevistas abertas, semiestruturadas e narrativas. A respeito de *ser* jovem quilombola, registrou-se a identidade coletiva quilombola enquanto uma imagem-de-si positiva, expressão de autoconfiança e auto-respeito, entretanto, é importante mencionar que esses jovens tiveram poucas experiências no gerenciamento do status quilombola, ao não ser quando confrontados com situações que demandam confirmação e comprovação identitária, o que justifica essa generalidade positiva de *ser* quilombola.

Palavras-chave: identidade quilombola, etnicidade, organização social, luta por reconhecimento.

ABSTRACT

This dissertation theme is the recognition of quilombola identity in Laranjituba and África communities in Abaetetuba (PA). The research interest is the perception and management of quilombola identity between young people of Laranjituba e África communities and towards the transformation in social associative relation and community that has occurred after quilombolas recognition in 2001. Therefore, the research aim is to describe the socio-political process of how Laranjituba e África communities became quilombola, learning the impact of this new identity classification in a social organization community, and to register the referring to valuation aspects of these subjects, especially of young people, to be quilombolas. For this reason, the recognition theory – in their cognitive-moral aspects – formulaic by Axel Honneth and Charles Taylor is invoke in this study whereas interpretative presupposition. Put in other words, setting off of externality of social conflicts of struggle recognition to understand ethical an identity quilombola whereas referring to valuation conjunct of ideas constantly built by these subjects from the social interaction of identity management quilombola while a social status guarantor of civil rights. The methods used in the data collect were: direct observation, open, semi-structured, interview and narrative. In a word, this research is classified as a case study. About to be young quilombola, has registered a collective identity quilombola whereas a positive self-image, self-confidence expression and self-respect, however, it is important to mention that these young people had few experiences in status quilombola management, which means that positive the generality of to be quilombola.

Keywords: identity quilombola, ethnicity, social organization, struggle for recognition.

Sumário

Introdução.....	8
Capítulo 1 - Política de Reconhecimento e lutas identitárias: o caso de grupos étnicos quilombolas no Brasil.....	17
1.1 Disputas semânticas em torno do termo quilombo e a da identidade quilombola no dispositivo constitucional o art. 68 ADCT.....	17
1.2 A luta pelo reconhecimento quilombola e a teoria do reconhecimento.....	24
Capítulo 2 – O Caso da atribuição e Auto-atribuição da Identidade Quilombola nas Comunidades Laranjituba e África.....	30
2.1 Descrição da Morfologia Social da Região do Grande Caeté: Comunidades Laranjituba e África e suas Transformações Territoriais.....	31
2.1.1 Titulação e Transformações Territoriais nas Comunidades Laranjituba e África....	47
2.2 De comunidade negra rural cristã à comunidade quilombola: sociabilidades comunitária e associativa.....	58
CAPÍTULO 3 – Do reconhecimento jurídico às relações de sociabilidade: o manejo da identidade quilombola entre jovens das comunidades Laranjituba e África.....	87
3.1 Aspectos existências de quilombolas nas comunidades Laranjituba e África em perspectiva geracional e comparada.....	88
3.2 Formas de identificação e gerenciamento da identidade quilombola entre jovens das comunidades Laranjituba e África.....	106
3.2.1 Identificação e representação de ser jovem quilombola.....	109
Considerações Finais.....	122
Referências.....	127
Anexos.....	133

Introdução

Grupos quilombolas ganham cada vez mais atenção na escrita sociológica, principalmente a partir do surgimento do art. 68¹ na Constituição Federal de 1988. Esse interesse acadêmico é suscitado para esclarecer a disputa semântica sobre quem é o sujeito de direito evocado nesse artigo, e concomitantemente ao problema social, surge um campo de pesquisa na tentativa de compreender a luta por reconhecimento e os aspectos identitários dos grupos “remanescentes” de quilombos (LEITE, 2000, p. 335).

As pesquisas – principalmente antropológicas – construíram um campo de estudos baseado na categoria analítica de etnicidade em vez de raça²(BARTH, 2000; CUNHA, 1987; OLIVEIRA, 1976). Essa virada analítica possibilitou compreender a identidade étnica quilombola como uma nova etnia de abrangência genérica em âmbito nacional, ou seja, um fenômeno de etnogênese – em construção – (ARRUTI, 1997; ALMEIDA, 2002), o que tornou possível a emergência de vários grupos negros rurais e urbanos pelo país a reivindicarem a identidade étnica quilombola para salvaguardar seus territórios por meio do direito prescrito no art. 68. Nesse sentido, a territorialidade é peremptória para acionar essa nova identidade étnica, em virtude de assegurar a propriedade territorial mediante os direitos constitucionais do art. 68 (LITTLE, 2003, p. 264; ALMEIDA, 1989, p. 163).

Entretanto, a identidade quilombola não é exatamente uma auto-atribuição interna dos grupos negros rurais ou urbanos no Brasil, senão uma classificação atribuída externamente, sendo generalizada para casos locais através do art. 68 da Constituição de 1988. Essa identidade política, de quilombolas, cria um campo de tensão; pois a identificação dos sujeitos com a categoria quilombo pode gerar estranhamento na percepção de si no primeiro momento, porquanto a identidade política de quilombo é uma classificação exterior.

O que se quer chamar atenção é a problematização em torno da identidade quilombola forjada e (re)significada pelos próprios sujeitos dessas comunidades em seu

¹ Art. 68 ADCT. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

² Essa separação entre grupo étnico e raça é baseado em dois sentidos. O primeiro refere-se às mudanças ocorridas no século XIX, compreendendo raça enquanto conceito político e social – desvinculando de definição biológica hereditária –, definido em contexto social e construído historicamente. Já no século XX raça é usado para definir grupos ligados por partilhar aspectos simbólicos semelhantes. O uso do termo etnia simplesmente atualiza a definição social de raça quando secundariza a cultura enquanto definidora do grupo. Compreendendo raça dessa forma e comparando a categoria de etnia, o grupo social se constitui nas interações sociais em ambos os conceitos. Ver Banton (1979, p. 18).

processo de identificação em *ser* quilombola na prática social das interações. Este fato remete à questão da essencialização epistemológica (reificação conceitual), quando os intelectuais constroem grupos monolíticos e homogêneos para dar conta de um fenômeno dinâmico e, antes de tudo, relacional³.

Ou seja, a identidade étnica quilombola é uma identidade “centrada na prática discursiva”, e as comunidades negras que acionam essa identidade buscam o reconhecimento jurídico. Na prática social, essa identidade, enquanto fato social, não é internalizado de modo autônomo no sujeito. Entre sujeito e identidade existe uma relação, um meio-termo, que deve se articular e proporcionar a subjetivação que é o processo de identificação, momento em que o sujeito incorpora e adere a essa identidade política, e a percebe como uma identidade cultural (HALL, 1998, p. 30).

Esta pesquisa visa contribuir com os estudos desse lócus científico – étnico-racial quilombola –, ao abordar a questão da gestão da identidade quilombola e das transformações sociais tanto na organização social como na *percepção-de-si*⁴ trazidas na etapa de pós-reconhecimento jurídico das comunidades Laranjituba e África, localizadas no Estado do Pará especificamente na zona rural do município de Abaetetuba (PA). Trata-se de uma população de aproximadamente 203 pessoas. A distância dessas comunidades a Belém, capital do Estado, é de aproximadamente 97 quilômetros.

A titulação territorial e o reconhecimento das comunidades Laranjituba e África como quilombo ocorreu em 2001; apesar de serem duas comunidades distintas, as terras reconhecidas são somente uma, com 1.108 hectares, onde vivem 48 famílias⁵. Uma característica interessante das comunidades Laranjituba e África é de em 1997 terem o seu território titulado nos moldes da reforma agrária decorrendo divisões do território em lotes individuais entre as famílias e a emissão dos títulos de propriedade privada. Segundo relatos coletados durante essa pesquisa esse fato não trouxe nenhum conflito interno

³ Uma crítica perspicaz a esse tipo de essencialismo é feito por Spivak (2010) e Said (2007).

⁴ Por *percepção-de-si* estamos nos referindo a identidade individual entendida na interface dialética entre sujeito e sociedade, “a identidade estudada nesses termos – e por um sociólogo – significa vincular identidades individuais e coletivas. [...] . Essa vinculação da identidade individual (igualmente agregada) à coletiva, bem como de suas respectivas coreografias temporais – cada uma afetando a outra no tempo – conduz a uma igual associação explícita entre a estrutura e a interação” (STRAUSS, 1999, p. 26). Anselm Strauss (1999, p. 99) além de considerar a formação do self na dialética identidade individual (Eu) e identidade coletiva (Me) afirma que o desenvolvimento da personalidade ocorre até o fim da existência do indivíduo, se diferenciando da corrente psicanalítica de que o desenvolvimento cognitivo se conclui no início da vida adulta.

⁵ Banco de dados do Instituto de Terras do Pará. Disponível em: <<http://www.iterpa.pa.gov.br/content/quilombolas>>. Acesso em: 7 de novembro de 2017.

quando em 2001 as famílias tiveram que assinar uma cláusula de desistência do título individual para ser emitido um novo título de domínio coletivo enquanto território quilombola.

As comunidades quilombolas Laranjituba e África estão situadas no nordeste do Pará, que no período colonial foi área de *plantation* de produção de arroz, fumo, cacau e cana-de-açúcar, tendo como mão de obra o trabalho negro escravo (SALLES, 2004, p. 159). Na memória dos mais velhos dessas comunidades, a população vivia dispersa pelo território e sua *morfologia* enquanto comunidade se deu com a influência da Igreja Católica, prioritariamente pelas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs.

Ao se tratar da categoria quilombola como identidade coletiva, o contato das comunidades Laranjituba e África com os referentes normativos que nutrem essa identidade do ponto de vista político e jurídico se deu em 1998, quando o coordenador comunitário – no sentido da Comunidade Eclesial de Base (CEB) – foi informado de uma conferência organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) sobre o direito de demarcação das terras de “remanescentes” de quilombos.

A partir desse episódio, as comunidades Laranjituba e África começam a ter contato com o discurso de identidade quilombola, usado exclusivamente por seus líderes políticos até o reconhecimento legal do Instituto de Terras do Pará – INTERPA em 2001. Subsequentemente ao reconhecimento formal quilombola são impostas à comunidade certas normatizações jurídicas sobre o caráter da propriedade da terra; esta passa a ser de domínio coletivo e se cria uma associação jurídica estatuída⁶. Ambas as mudanças têm impacto direto nas relações sociais associativas e comunitárias sobre a organização dessas comunidades e, ao mesmo tempo, na percepção dos sujeitos sobre si mesmos.

O interesse desta pesquisa é observar as transformações ocorridas nas comunidades Laranjituba e África após o reconhecimento da identidade quilombola na esfera jurídica, considerando as variações em termos de organização interna, das relações sociais e da percepção dos sujeitos jovens na vida cotidiana, isto é, sua autoidentificação e seu autorreconhecimento em *ser* quilombolas. Assim, para colocar o objeto de estudo claramente, o interesse se dá **pela percepção e gestão da identidade quilombola entre**

⁶ Essa normatização está disposta na instrução normativa nº 57 no art. 24. “O presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrada no serviço registral da comarca de localização das áreas”.

jovens das comunidades África e Laranjituba em Abaetetuba (PA) e pelas transformações nas relações sociais associativas e comunitárias⁷ advindas após o reconhecimento. Compreender como os jovens dessas comunidades gerenciam essa identidade a partir de seus valores intersubjetivos é o objetivo desta dissertação, principalmente na percepção de uma juventude que não participou diretamente do conflito social pela garantia da posse territorial, sendo, entretanto, parte constitutiva do patrimônio moral assentado no reconhecimento desse grupo étnico enquanto quilombolas.

A escolha pelo jovem quilombola como ator fundamental a ser pesquisado nesta pesquisa justifica-se pelo interesse em estudar o registro fenomenológico do *ser* quilombola entre aqueles que não participaram ativamente do processo de luta do reconhecimento legal do território de seu povo enquanto quilombolas, mas são hoje “herdeiros” de uma luta cujas consequências recaem na e são experimentadas pela juventude local. O objetivo é acessar justamente como esses jovens vivem e definem sua situação e experiência de quilombolas, para chegar a seus problemas, práticas e vivências compartilhadas a partir e para além do registro identitário quilombola. Por outro lado, descrever as transformações ocorridas nas sociabilidades comunitária e associativa das comunidades Laranjituba e África após o reconhecimento jurídico de comunidades quilombolas.

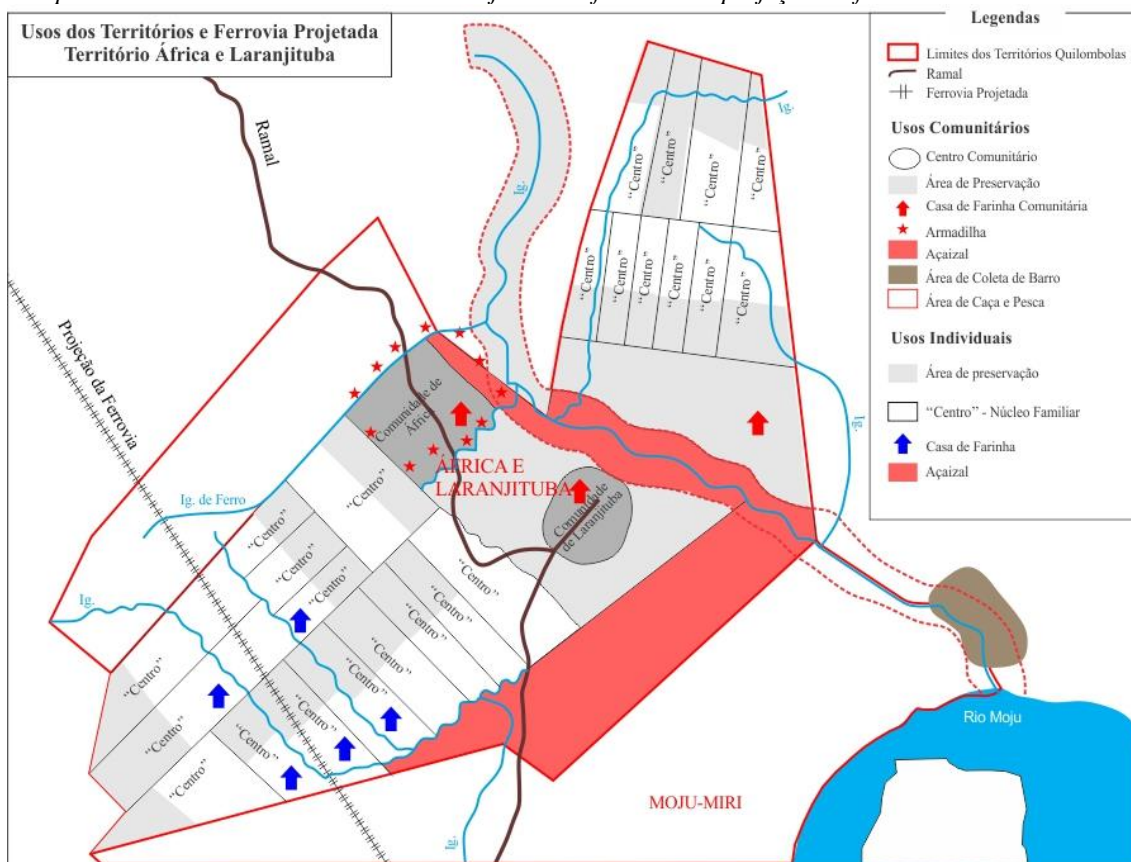
A busca pela constatação empírica sobre a percepção e gestão da identidade quilombola de jovens das comunidades Laranjituba e África pode ajudar a vislumbrar até que ponto um sujeito de direito civil criado pelo Estado e generalizado para grupos locais gera transformações em sua organização social, e descrever as várias formas dos sujeitos – moradores dessas comunidades – se identificar e gerenciar essa identidade étnica quilombola. Portanto, se essa nova identidade étnica é acionada prioritariamente nas relações políticas – passados trinta anos de sua criação normativa como identidade étnica genérica –, é possível inferir seu uso e as atualizações/ressignificações noutras esferas da vida. Portanto, a identidade quilombola apreendida como um fenômeno *processual* abre caminho para identificar outra fase além daquela na qual é manejada de maneira autoconsciente em âmbito político, como sujeito social apreendido homogeneamente.

⁷ *Relações sociais associativas e comunitárias* são usadas no sentido weberiano definidas da seguinte forma: as relações associativas “repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados” e as relações comunitárias repousam no “sentimento subjetivo dos participantes de pertencer afetiva ou tradicionalmente ao mesmo grupo” (WEBER, 2014, p. 25).

Cabe esclarecer: esta identidade política quilombola (genérica) é passível de significado local, assim é *objetivada* nas práticas sociais de diversas maneiras, sendo um processo contingente e indeterminado por acontecer na vida ordinária das relações sociais das comunidades, na qual os sujeitos, através de sua reflexividade, constroem uma gramática social de estabilidade mediante engajamentos em situações de interação social.

Mais recentemente, as comunidades Laranjituba e África iniciaram um processo de mobilização política contra os possíveis impactos ambientais de dois projetos ferroviários, a Ferrovia Norte-Sul de responsabilidade Federal e a Ferrovia Paraense (FEPASA) de parceria público-privado dirigido pelo governo Estadual do Pará. De acordo com projeto dessa última ferrovia, a FEPASA, o traçado ferroviário passará por dentro do território das comunidades Laranjituba e África. A preocupação dos moradores das comunidades Laranjituba e África se baseiam na perda ou escassez dos recursos naturais em decorrência do impacto ambiental desses empreendimentos, alterando totalmente o modo de vida local. Atualmente, os dois projetos ferroviários encontram-se parados, consequentemente por causa da instabilidade política do país.

Figura 1 Mapa do território das Comunidades Laranjituba e África com a projeção da ferrovia FEPASA



Fonte: Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC)

Procedimento metodológico dessa pesquisa. O método de investigação para a coleta de dados primários dessa pesquisa teve como fonte de evidências: 1) observação direta registrada através de notas de campo e fotografias; e 2) entrevistas com o tópico guia semi-estruturado e entrevistas narrativas (não estruturada), todas registradas por gravação de áudio.

Referente a observação direta o trabalho de campo durou 26 dias, havendo uma saída de campo que durou cinco dias. De forma mais específica, o início da pesquisa se deu no dia 12/11/18. No dia 16/11/18 a permanência em campo foi interrompida, retornando somente no dia 21/11/18. Dessa data em diante, a pesquisa de campo seguiu ininterruptamente até o dia 12/12/18 quando se encerrou a coleta de dados nas comunidades Laranjituba e África. Durante a pesquisa de campo, minha estadia ficou sendo na comunidade África, morando nesse período na casa da Sr^a Catarina, que também serve de moradia para os professores da rede de educação do Estado do Pará que ministram disciplinas no ensino médio na Escola Bento Lima de Moraes (comunidade África) em regime de módulo de 50 dias.

Nesse período de pesquisa em campo, pude participar de algumas atividades cotidianas das comunidades Laranjituba e África, por exemplo, do trabalho na agricultura conhecido localmente por “centro”, no terço dos homens, nos jogos de futebol, e de uma reunião ordinária da Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC) – as reuniões da associação AQUIBAC ocorrem a cada segundo sábado do mês. Também participei de algumas aulas na escola local de ensino médio, e de atividades culturais em outras comunidades quilombolas, próximas as comunidades Laranjituba e África, foi o caso da festividade de Santa Cecília, na comunidade do Cruzeiro, e do evento da consciência negra, na comunidade quilombola de Moju-Miri. Além disso, pude visitar a casa de vários moradores das comunidades Laranjituba e África com a intenção de encontrar informantes dispostos a contribuir para a pesquisa.

Logo no início, foi possível observar os jovens em suas distrações em jogos de baralho e dominó durante a noite, entretanto como era o mês de novembro o inverno amazônico estava iniciando com suas chuvas cotidianas no crepúsculo da tarde. Por consequência da chuva tive dificuldade em equilibrar a observação entre as duas comunidades, Laranjituba e África em detrimento da dificuldade em caminhar pela estrada vicinal enlameada.

Em relação as entrevistas foram elaborados dois tópicos guias semi-estruturados construído de acordo com os objetivos proposto dessa pesquisa, que foram: a) descrever

o processo de identificação e percepção da identidade quilombola entre os jovens da comunidade Laranjituba e África, destacando o *ser* jovem quilombola, e b) descrever o processo de social em que as comunidades Laranjituba e África tornam-se comunidades quilombolas, descrevendo o impacto que essa nova classificação teve na percepção dos moradores das comunidades numa perspectiva geracional.

Desta maneira um tópico guia foi destinado a unidade de análise dos sujeitos jovens⁸ e o outro tópico guia aos adultos – esses tópicos guias podem ser conferidos nos anexos. As entrevistas narrativas foram aplicadas entre as idosas das comunidades. No total foram realizadas entrevistas com 26 pessoas, sendo: duas idosas, dez adultos e quatorze jovens. Em todas essas entrevistas a estratégia foi registrar relatos das percepções e experiências relacionadas a identificação com a identidade coletiva quilombola e a percepção desses sujeitos a respeito do reconhecimento político.

O método de análise dos dados se baseou na *análise de conteúdo*, classificando os enunciados regulares na fala dos sujeitos a partir da comparação entre as entrevistas da mesma unidade de análise – idosos, adultos e jovens. Essas classificações enunciativas indicaram algumas constantes valorativas desses sujeitos das comunidades quilombolas Laranjituba e África a respeito de *ser* quilombola e das modificações ocasionadas posteriormente ao reconhecimento das comunidades serem quilombolas. Tais enunciados classificados numa constante regular foram utilizados nas inferências que constitui essa pesquisa. Os enunciados estão expostos no decorrer dessa dissertação por meio de transcrição literal e de tabelas demonstrativas.

Do ponto de vista do método de interpretação sociológica, a orientação dessa pesquisa se baseou na fenomenologia (HURSSSEL, 2005) e na etnometodologia (GARFINKEL, 2018). Referente ao primeiro termo, significou priorizar a capacidade do sujeito em dar significado aos “objetos” a partir da sua intuição existencial. Sobre o segundo termo, significou privilegiar a capacidade dos sujeitos de orientar suas ações através do conhecimento sociológico prático, por meio do conhecimento de senso-comum. A intenção dessa pesquisa foi apostar menos na ruptura epistemológica explicativa, objetivando uma sociologia descritiva baseada no conhecimento do senso comum.

O despertar desta pesquisa. O meu primeiro contato com as comunidades quilombolas Laranjituba e África ocorreu no primeiro semestre de 2015. Naquele

⁸ Sobre a definição de jovem enquanto categoria nesta pesquisa conferir página 108.

período, estava na graduação em Ciências Sociais (UFPA), cursando a disciplina “tópicos temáticos em sociologia”. A Avaliação final dessa disciplina requiritava produzir um relatório de visita de campo; para isso o professor responsável da disciplina teve a feliz ideia de nos levar, num final de semana, as comunidades Laranjituba e África.

Anteriormente a essa breve experiência em campo, havia cursado duas disciplinas, “antropologia cultural 1 e 2”, ambas me chamaram atenção para o tema sobre etnia, identidade étnica e relações interétnicas. Essas disciplinas foram importantes para o meu primeiro contato com as comunidades quilombolas Laranjituba e África, podendo nessa visita problematizar algumas questões, como o processo de identificação em ser quilombola. Nessa visita pude constatar uma assimetria entre os moradores dessa comunidade na identificação com a identidade coletiva quilombola, enquanto uns a reivindicava e manejava em sua representação de si outros pareciam se quer ter conhecimento dessa identidade. Esta última impressão surgiu após uma entrevista feita com uma idosa excitando estudar cuidadosamente a questão quilombola.

À vista desses acontecimentos, optei no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentar uma análise sobre as comunidades Laranjituba e África apreendendo quais os traços diacríticos acionados reflexivamente por essas comunidades para afirmarem sua identidade quilombola na relação com o Outro (OLIVEIRA, 1976). Na elaboração do TCC algumas indagações surgiram, como, por exemplo, saber qual o sentido que os moradores davam a identidade quilombola, e qual o impacto dessa identidade nas relações sociais da comunidade Laranjituba e África. Aliado a esses questionamentos a questão da identificação com a identidade coletiva permanência.

Todos esses questionamentos, foram levados por mim ao curso de mestrado e foram refinados e precisados através de uma auspiciosa orientação acadêmica resultando no constructo orientador dessa pesquisa.

Sobre a estrutura textual da dissertação. Essa dissertação está dividida em três capítulos. Como a questão quilombola remonta a um fenômeno macrossocial de abrangência política é importante tomá-la como ponto de partida, do contrário o *estudo de caso* das comunidades Laranjituba e África poderá transparecer um fenômeno explicado por si mesmo quando na verdade está interligado a um fenômeno mais abrangente que remonta ao surgimento do art. 68 ADCT da Constituição Brasileira de 1988 e os desdobramentos jurídicos desse artigo ao longo da década de 1990 e 2000.

Por esse motivo, o capítulo 1 desta pesquisa inicia pontuando os vários usos do termo quilombo no pensamento social brasileiro e de como foi sendo apropriado de

maneira diferenciada entre grupos sociais até chegar na constituinte de 1988, passando a compor o texto do art. 68 ADCT, que por sua vez se tornou um objeto de disputa semântica sobre quem seria o sujeito de direito prescrito como “remanescentes” de quilombo. O outro tópico do capítulo 1, apresenta a teoria do reconhecimento em suas principais vertentes e de como essa teoria orientou essa pesquisa.

No capítulo 2, descrevo o território das comunidades Laranjituba e África enquanto espaço simbólico construído socialmente. Por meio das informações coletadas com as senhoras idosas, e dos relatos de alguns adultos foi possível inferir as variações simbólicas do território em sua transformação recentemente. No segundo tópico, exponho como essas comunidades tiveram contato com o dispositivo jurídico do art. 68 e o impacto da identidade política quilombola na reorganização social e política das formas de sociabilidade internas as próprias comunidades.

No capítulo 3, descrevo o modo de vida dos moradores das comunidades Laranjituba e África, principalmente na gestão do território enquanto fonte garantidora da existência social. Por outro lado, avalio como o reconhecimento político quilombola impactou os projetos de vida dos moradores das comunidades Laranjituba e África; para isso, utilizo o método comparativo entre gerações de adultos e jovens tendo como indicador o processo de imigração para cidade, que hoje nessas comunidades é tendencialmente baixo quando comparado a um passado recente. No último tópico, registro as percepções e representações dos jovens em *ser* quilombolas, destacando a pluralidade valorativa em torno dessa identidade coletiva. Registro ainda, algumas situações relatáveis de gerenciamento do *status* quilombola por alguns jovens relacionando esses relatos a teoria do reconhecimento em âmbito moral.

Capítulo 1 - Política de Reconhecimento e lutas identitárias: o caso de grupos étnicos quilombolas no Brasil

Nos últimos trinta anos, um grupo social, até então, invisibilizado surge em cenário nacional demandando direitos civis e acima de tudo lutando pelo reconhecimento social de sua identidade étnica. Nos referimos aos grupos étnicos negros rurais e urbanos categorizados como quilombolas presentes em todo o território nacional.

A demanda de regularização fundiária dos grupos negros rurais e urbanos na constituinte brasileira de 1988 é um exemplo de uma luta por reconhecimento que se alargou para além de sua demanda inicial, a preservação territorial, passando a demandar a efetivação e reconhecimento de direitos civis. Estamos falando de grupos com trajetórias históricas singulares, mas que compartilham um passado recente do desrespeito social.

Os grupos quilombolas lutam por reconhecimento não como uma reparação histórica de um passado escravista, a luta por reconhecimento se refere à exclusão social do presente. Nos termos da teoria do reconhecimento, esboçada por Honneth (2009), é possível perceber um conflito de longa duração, pois, quando uma demanda por reconhecimento, seja ela material ou simbólica, uma vez conquistada, tem uma reação cognitiva nesses grupos através da identidade étnica que manejam suscitando o sentimento de autoconfiança e o autorrespeito fundamentais para colocar em marcha um conflito social que questione toda uma realidade social colocando em xeque os valores morais de sustentação das assimetrias sociais.

É sobre essa lógica da luta por reconhecimento da identidade étnica quilombola em seu aspecto cognitivo-moral que apoiamos a nossa pesquisa. A questão quilombola, é um fenômeno que tem uma dimensão macrossociológica, portanto, o objetivo desse primeiro capítulo é pontuar os principais marcos desse fenômeno macrossocial e apresentar em que medida a teoria do reconhecimento orienta essa pesquisa.

1.1 Disputas semânticas em torno do termo quilombo e a da identidade quilombola no dispositivo constitucional o art. 68 ADCT

O substantivo quilombo (*kilombo*) no sentido etimológico é de origem africana, precisamente, da atual região de Angola e Zaire, área da etnia bantu (MUNANGA, 1996). O antropólogo Kabengele Munanga não só revelou a origem do termo quilombo, mas

também resgatou o significado do termo quilombo no continente africano. Surgido entre o século XVI e XVII, a palavra quilombo expressa a experiência do hibridismo étnico-cultural de homens comuns e guerreiros oprimidos em sua etnia de origem que formaram áreas de quilombo para viverem livres da opressão das chefaturas étnicas. Em sentido literal, a palavra quilombo conota *a associação de homens* e um *campo de iniciação* (MUNANGA, 1996, p. 60).

Portanto, desde o surgimento da palavra quilombo seu significado se associa à liberdade e à mistura étnica. No Brasil, do período colonial, o termo quilombo tem um duplo significado. De um lado, os negros escravos utilizavam o termo no sentido bandu, de quilombo ser um lugar de liberdade, do outro, a jurisprudência colonial ultramarina caracterizava o quilombo enquanto habitação de negros fugidos (ALMEIDA, 2002). Do ponto de vista jurídico, quilombo se tornou um conceito jurídico-formal, em 1741, definido por cinco características: 1) fuga de negros escravos; 2) ajuntamento de no mínimo cinco negros fugidos; 3) lugar de difícil localização caracterizado pelo isolamento geográfico; 4) existência de “casas”; e 5) que exista pilões para desfilar arroz (ALMEIDA, 2002, p. 48).

Passado o período colonial, e, principalmente, a abolição da escravidão negra em 1888, o termo quilombo deixa de ser usado como categoria jurídico-formal, e é incluído no imaginário nacional brasileiro, associado à experiência emblemática dos Quilombos de Palmares e a da figura biográfica de Zumbi. No meio intelectual do século XX, houve duas imagens de quilombo. Sobre essas imagens o historiador Flávio Gomes (2015, p. 73) classifica da seguinte maneira: 1) visão culturalista de quilombo pela qual os negros escravos preservavam sua cultura africana no quilombo, essa visão tem seu apogeu entre os anos de 1930 a 1950; 2) visão materialista de quilombo, caracterizado como um movimento de resistência à opressão e à exploração dos senhores de engenho. Essa visão teve força entre os anos de 1960 a 1970. As duas imagens de quilombo, segundo Flávio Gomes (ibidem), “acabaram produzindo uma ideia da ‘marginalização’ dos quilombos. Seriam mundos isolados, ora de resistência cultural, ora de luta contra o escravismo”.

Para além dos meios intelectuais, o termo quilombo foi retomado pelo movimento negro anti-racista dos anos de 1970 como símbolo mítico de “uma terra a ser recuperada”, significando resistência e, ao mesmo tempo, uma África imaginada no Brasil que precisava ser reconquistada (GUIMARÃES, 1995, p. 43). Esse uso metafórico do termo quilombo pelo movimento negro urbano é de fundamental importância para entender o surgimento e conteúdo do art. 68 ADCT na Constituição Brasileira.

Com o processo de redemocratização do Brasil, nos anos de 1980, o movimento negro apresentou várias demandas na Constituinte, uma delas foi a proposta de regularização dos territórios ocupados pelos grupos negros rurais e “remanescentes de quilombos”. Naquele período, poucos estudos sobre mapeamento de grupos negros rurais haviam sido feitos. Clovis Moura (1981) chega a citar umas dezenas de quilombos espalhados pelo Brasil em número insignificante quando comparado ao mapeamento realizado pela Fundação Palmares em 2017, que aponta 3.051 comunidades espalhadas pelo país (FUNDAÇÃO PALMARES, 2018).

Neste sentido, o movimento negro urbano teve uma demanda a oferecer a Constituinte de 1988 referente aos grupos negros rurais, inviabilizados no cenário político nacional, até aquele momento. Coube ao Centro de Estudos Afro-Brasileiros de Brasília apresentar as propostas do movimento negro que no quesito moradia estava o embrião do dispositivo jurídico do art. 68 ADCT⁹.

Como se sabe, essas pautas do movimento negro foram divididas entre os parlamentares, ficando a relatoria sobre as terras de quilombos a cargo da deputada Federal Benedita da Silva (PT/RJ). A proposta apresentada pela parlamentar era o art. 490 com a seguinte redação: “Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil”.

Pela primeira vez um grupo étnico-racial de negros é reconhecido pelo Estado brasileiro que havia em seu cabedal jurídico legislações reconhecendo os povos indígenas em regime de tutela, mas a respeito de um grupo étnico negro nada havia. A respeito do trâmite legal, nas comissões constitucionais o art. 490 foi alvo de censura chegando a ser suprimido pela contraproposta do deputado Federal Eliel Rodrigues (PMDB/PA) e ratificada pela outra proposta de supressão do deputado Federal Acival Gomes (PMDB/SE), ambos com apoio de outros parlamentares. A justificativa desses parlamentares em querer suprimir totalmente o art. 490 se assentava para eles num equívoco, uma vez que implantaria uma lei discriminatória criando o *apartheid* à brasileira, colocando em risco a unidade da nação e a ordem federativa, porquanto criaria terras de negros, brancos e indígenas (Souza, 2013, p. 60).

⁹ Cf. Quadro Histórico dos Dispositivos Constitucionais art. 68 ADCT, da câmara dos Deputados Federais.

Mesmo havendo sido suprimido, o art. 490, algumas semanas depois, o deputado Carlos Aberto Caó (PDT/RJ) reapresenta o conteúdo, agora modificado, para aquilo que viria a ser o art. 68, desta vez, deslocando o artigo do texto principal da Constituição e inserindo aos ADCTs¹⁰. Mais uma vez, uma contraproposta de supressão é apresentada, agora pelo deputado Aluizio Campos (PMDB/PB); porém, desta vez, o texto é aprovado e a supressão rejeitada, vindo, então, a ser o que hoje conhecemos como o art. 68 ADCT, que diz: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”¹¹

Nesse ínterim, uma polifonia surge em torno do termo quilombo, convergindo essa celeuma para um mesmo objeto, o dispositivo-legal. O art. 68 tem duas controvérsias sociais que são fontes de disputa política, ideológica e científica. A primeira controvérsia é da política referente ao reconhecimento do status pluriétnico do Estado brasileiro, e a outra referente à disputa semântica de quem seria o sujeito de direito nominado por “remanescente de quilombos”. Invertendo a ordem apresentada acima, iniciemos pela explanação da disputa semântica de quem é o sujeito nominado por “remanescente de quilombo”.

Com o surgimento do art. 68 a reação no campo das ciências sociais – em especial da antropologia – é sentido de imediato, já que os estudos anteriores haviam produzido etnografias de comunidades negras rurais orientadas pela *raça*, sem fazer nenhuma ligação com um contexto histórico diacrônico da história dos quilombos (ARRUTI, 1997, p. 13). Do ponto de vista institucional, a própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, decide se posicionar sobre a questão quilombola, principalmente, em torno do debate político do art. 68 e da urgência em regulamentá-lo (O'DWYER, 2010, p. 42). Logo, um fato sócio-político reorientou todo um campo de estudos possibilitando a produção de um conhecimento científico necessário para uma disputa semântica árdua sobre o reconhecimento político de um grupo étnico.

Do ponto de vista prático, o art. 68 ficou sem efetivação até 2001, já que faltava a regulamentação jurídica que orientasse o processo de regularização fundiária dos órgãos

¹⁰ O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é um dispositivo jurídico de transição. Seu conteúdo jurídico é temporário, podendo ter sua vigência exaurida na prescrição temporária do próprio artigo, ou então da avaliação legislativa da eficácia de seus fins a qual foi prescritos.

¹¹ Para um histórico mais detalhado das disputas políticas em torno do art. 68 em sua tramitação constitucional conferir a dissertação de Souza (2013). O autor faz uma etnografia documental dos anais do congresso no período constitucional de 1988.

públicos responsáveis pela emissão dos títulos territoriais. A primeira regulamentação do artigo veio com o decreto 3.912/01, do presidente Fernando Henrique Cardoso. Mas, é justamente com esse decreto no qual a disputa semântica se acirrou.

Quando se fala de disputa semântica, a referência é a uma pergunta: quem é o sujeito de direito que dizer respeito o art. 68? Essa é uma pergunta enganosamente simples; pois, o adjetivo inicial do texto “aos remanescentes” foi interpretado como se os quilombos na atualidade fossem os resquícios daqueles grupos definidos pelo direito colonial ultramarino, citado anteriormente. Essa classificação anacrônica dificultou vários grupos negros rurais de se beneficiarem do direito civil, assegurado pelo art. 68, muito porque a ideia de “remanescente” restringia a um único tipo de surgimento dos grupos étnicos negros rurais e urbanos, sempre associado a grupos fugidos e em isolamento geográfico. A classificação do direito colonial de 1741 se traduziu no decreto 3.912/01 de duas maneiras, ambas interligadas: 1) as terras deveriam estar ocupadas desde 1888 a 5 de outubro de 1988; 2) a comprovação da ocupação seria por meio arqueológico que de alguma forma comprovasse a ocupação de, pelo menos, um século.

De maneira consciente ou não, o decreto 3.912/01 beneficiava os empresários do agronegócio, madeireiros e grileiros nas disputas a posse da terra com esses grupos étnicos quilombolas em regiões de conflito agrário. A disputa semântica levada a cabo por antropólogos e pela ABA inseriram no debate termos como *grupo étnico*, *etnicidade*, *relações interétnicas* e *processos de territorialização*, fundamentais para a relativização e atualização dos termos quilombo/quilombolas (O'DWYER, 2010, p. 45). Uma vasta literatura no sentido de atualização do termo quilombo foi produzida, expressos, por exemplo, em Eliane Catarino O'Dwyer (2002; 2010; 2016), Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002; 2011), Ilka Boaventura Leite (2000, 2008), José Maurício Arruti (1997; 2006).

Nesse sentido, o decreto 3.912/01 corroborou com a interpretação de quilombo “frigorizada”, expressão cunhada por Almeida (2002). A “frigorização” escamoteava o debate de quem era quilombola/quilombo como uma auto-atribuição do sujeito; apelando, portanto, para fatos, evidências e objetos que pudessem provar a “autenticidade” de *ser* quilombo/quilombola. Nesse dogmatismo, os latifundiários e empresários do agronegócio se favoreceram do “objetivismo” que, na verdade, a “pretensão classificatória são, por princípio, arbitrárias e sempre demandam disputas, dispondo em campos opostos os interesses em questão” (ALMEIDA, 2002, p. 46).

Com a “frigorização” da categoria quilombo as “brechas camponesas”, um tipo de formação do campesinato negro, estariam de fora dos direitos garantidos pelo art. 68. As “brechas camponesas” consistiam em lotes dados pelos Senhores de *plantation* aos seus escravos negros para plantarem alimentos, tendo estes uma certa autonomia na produção agrícola feito nesses lotes, participando em alguns casos da economia “natural”; isto é, vendendo o excedente de sua produção aos comerciantes da região em que moravam. Geralmente, esses lotes – “brechas camponesas” – de plantação ficavam próximo da Casa-Grande, e com o fim da escravidão, muitos escravos negros continuaram ocupando esses lotes (CARDOSO, 1987). Um outro grupo do campesinato negro que ficaria fora do art. 68 seria as comunidades negras que obtiveram o uso da terra como recompensa de serviços guerreiros sendo o caso da comunidade Saco das Almas, no Maranhão (ALMEIDA, 2002, p. 57).

Ora, vejamos, todos esses fatos, das “brechas camponesas” e das terras como recompensa, tensionavam para uma ressemantização tanto do decreto 3.912/01 como para aqueles que viam os quilombos como “uma tradição heroica e de resistência à dominação” (Ibidem, p. 58). A categoria quilombo deveria ser atualizada de acordo com o presente e manejada juridicamente enquanto uma categoria que expressasse uma identidade étnica baseado na auto-atribuição e atribuição pelos Outros nas relações de alteridade (BARTH, 2000).

Com a pressão política dos movimentos sociais quilombolas, organizados nacionalmente na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e suas sucessivas congêneres Estaduais e com um cenário político favorável, o decreto 3.912/01 é revogado pelo decreto 4.887/03¹², culminando na ressemantização, considerando quilombo um termo em construção e conferindo a auto-atribuição como o quesito de reconhecerem os grupos quilombolas.

Deste modo, o Estado brasileiro se adequou à “convenção 169 da OIT, segundo a qual é a consciência de sua identidade que deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos povos indígenas e tribais” (O’DWYER, 2010, p. 47).

Retomando brevemente a outra controvérsia sobre o status pluriétnico, o Estado brasileiro, mesmo havendo garantido direitos fundamentais a grupos étnicos (quilombolas

¹² No mesmo ano, 2003, o Partido da Frente Liberal (PFL) entrou com uma ação direta de inconstitucionalidade (ADI n. 3.239) sobre este decreto 4.887/03. O Supremo Tribunal Federal concluiu o julgamento em 2018, declarando a constitucionalidade do decreto 4.887/03.

e indígenas), não reconheceu na Constituição Federal (1988) sua condição de Estado pluriétnico (RAMOS, 2004, p. 172 e 173). A dificuldade de reconhecer o Brasil como um país pluriétnico vem da eficácia do imaginário nacional do mito das três raças – da fusão harmoniosa entre etnias de origem europeia, africana e indígena que deu origem a uma nação homogênea sem hierarquização. Esse imaginário não só camufla as hierarquias sociais do presente como esconde o procedimento do Estado no passado, isto é, a proibição de organizações e associações de base étnica de funcionarem no período do Estado Novo (1937-1946) (SANSONE, 2003, p. 11 e 13).

O processo de ressemantização do termo quilombo, e a denegação de admitir o status pluriétnico do Estado brasileiro, aponta para os conflitos sociais que demandam inclusão social de grupos excluídos da elemental promessa constitucional da cidadania, uma espécie de “quilombolização de questões sociais”. A condição de excluídos não só gera patologias societárias, como a desigualdade econômica, mas produz patologias cognitivas, por exemplo, a vergonha social inibidora do autorrespeito que é uma das razões do “rebaixamento passivamente tolerado” dos membros desses grupos excluídos (HONNETH, 2009, p. 259). Nesse sentido, as lutas por reconhecimento trazem em seu interior algo a mais do que as demandas imediatas, elas fazem parte de um processo de longa duração no campo moral. Compreender a reação das lutas sociais no campo da moral-social tem sido o esforço de Honneth (2009) e Taylor (2013). Para esses pensadores o reconhecimento do Estado pela via jurídica é limitado, mas possibilita o início de um processo de reconstrução social moral findando num reconhecimento recíproco das diferenças nas microrrelações dos indivíduos para com o Outro, sem para isso precisar da mediação do Estado. Como diz Honneth (2009, p. 210 e 211),

Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis.

É sobre esse ponto de vista da *luta por reconhecimento* em suas reações morais que interpretaremos o processo de reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas Laranjituba e África, na zona rural do município de Abaetetuba-PA, enfatizando a identificação da identidade coletiva quilombola entre jovens quanto as suas percepções de *ser* quilombola.

Antes de entrarmos na pesquisa em si, o próximo tópico apresentará o constructo teórico norteador dessa pesquisa, qual seja, a categoria de reconhecimento, para que no capítulo dois possamos apresentar os resultados dessa pesquisa sobre a luz do *reconhecimento*.

1.2 A luta pelo reconhecimento quilombola e a teoria do reconhecimento

A questão do reconhecimento das comunidades negras rurais e urbanas no Brasil ganha cada vez mais espaço nas reflexões das ciências sociais – nos temas sobre conflito identitário ou justiça social/cultural, no quadro das lutas por reconhecimento. De fato, as comunidades de “remanescentes” de quilombo no país têm atraído bastante interesse científico ao longo dos últimos trinta anos por se tratar de grupos envolvidos em conflitos sociais. A maior parte desses estudos foca no conflito motivado por interesses visando bens, reduzindo o fenômeno do reconhecimento identitário à dimensão utilitária e deixando o aspecto da moralidade aliada à autenticidade/autorrealização dos sujeitos invisibilizados.

No pacto social celebrado na promulgação da Constituição brasileira de 1988, é inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias o art. 68, que visa ao reconhecimento das chamadas comunidades “remanescentes” de quilombo. Com o avanço da historiografia sobre esse assunto, hoje se sabe que a constituição dos territórios quilombolas no Brasil não se deu somente no período escravocrata; outros tipos de formação territorial deram origem a esse tipo de organização comunitária, por exemplo, a herança de terras dos senhores de engenho e da Igreja, terras como recompensa por prestação de serviços guerreiros e até mesmo a compra de terras (ALMEIDA, 2002; CARDOSO, 1987). Em ambos os casos, a formação dessas comunidades é resultado histórico do reconhecimento denegado, só revisto em 1988.

No entanto, esse reconhecimento é um lócus de tensão tanto na interpretação quanto na aplicação sobre esses grupos quilombolas. Sobre a interpretação, a autoatribuição dos grupos locais em relação à classificação genérica de quilombo é externa e quase sempre estranha às classificações êmicas das comunidades. No que se refere à aplicação da categoria quilombola aos moradores dessas comunidades, chama atenção a morosidade das instâncias do Estado para efetivar o reconhecimento jurídico; e no processo da estima social que não é efetivo no reconhecimento intersubjetivo dos costumes sociais. A situação da identidade quilombola alcançou reconhecimento jurídico

em muitos casos de pleitos, mas o reconhecimento recíproco entre moradores das comunidades e entre estes e a sociedade ao seu redor sobre o ser quilombola enquanto diferença culturalmente legítima não está garantido, porque depende de uma praxeologia fundada em regime moral não refratário ao não idêntico. O quadro de comunidades quilombolas reconhecidas e efetivadas no país por região são: 357 no Norte, 152 no Centro-Oeste, 1.898 no Nordeste, 465 no Sudeste e 176 no Sul¹³.

A própria tensão na arena política tem conduzido as pesquisas científicas que versam sobre as comunidades quilombolas a focarem em sua maioria no conflito social pelo território. Até 2017, havia 3.051 comunidades quilombolas catalogadas em todo o país, entre as quais 2.547 comunidades são tituladas e reconhecidas como quilombolas¹⁴, as quais contam com um orçamento específico do Estado para políticas sociais no âmbito do Programa Brasil Quilombola¹⁵. Este programa de política pública começa em 2004 e prevê atividades em 11 ministérios, com quatro eixos: 1) acesso à terra; 2) infraestrutura e qualidade de vida; 3) desenvolvimento local; e 4) direito e cidadania.

Em termos práticos, o Programa Brasil Quilombola emitiu títulos de terra regularizando a questão fundiária, viabilizou a construção de escolas e postos de saúde nas comunidades, deu acesso ao saneamento básico e à eletricidade e incentivou o desenvolvimento econômico das comunidades locais por meio da produção agrícola ou de artesanatos. Nesse sentido, transparece um relativo reconhecimento dos grupos quilombolas em cenário nacional, pressupondo um novo eixo de estudos voltados à apreensão da produção e reprodução social dessas comunidades enquanto grupos étnicos constituídos em torno da identidade quilombola. Essa nova etapa de pesquisa se justifica na tentativa de compreender as possíveis mudanças causadas por normatizações jurídicas impostas para o reconhecimento social dos grupos quilombolas. Tal imposição normativa provoca rearranjos na percepção *de si* desses grupos e reordena práticas sociais internas e externas dessas comunidades, porém pouco analisadas do ponto de vista sociológico.

As mudanças provocadas na percepção *de si* não é uma atitude contemplativa, pelo contrário, essa consciência atualizada *de si mesmo* acarreta mudanças na própria identidade do Eu (personalidade) uma vez que a identidade é construída intersubjetivamente. Tal afirmação se baseia na psicologia social de Mead (1973), que

¹³Cf. disponível <<http://www.palmares.gov.br/file/2018/01/QUADRO-GERAL-29-01-2018.pdf>> acesso em: 09 de julho de 2018.

¹⁴Ibidem.

¹⁵Cf. Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas (SEPPPIR, 2013).

infere uma relação recíproca na construção do self (Eu) e da reatualização das normas morais (Me) (MEAD, 1973, p. 201 e 202). A conclusão de Mead destoa totalmente da ideia do indivíduo *ser* autossuficiente na construção de sua personalidade (SARTRE, 2014, p. 24 e 28). Também é diferente da subjugação da subjetividade individual por norma social exterior, que resultaria na sociedade homogênea de massa (ADORNO & HORKHEIMER, 1985).

A psicologia social de Mead, abarca tanto o subjetivismo individual quanto as normas sociais, ligando as duas estruturas numa relação de influência mútua de transformação; sendo determinante para entender a individualidade enquanto resultado complexo da convivência societária. Desta forma, sua contribuição e, sobretudo, a noção de interação intersubjetiva entre indivíduo e sociedade, tem sido usada constantemente na teoria do reconhecimento de Honneth (2009) e Taylor (1994), sendo por outro lado, apropriada na especulação teórica em Habermas em sua teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 2012), evocada aqui apenas para elucidar uma teoria da comunicação, baseada no paradigma meadiano da interação simbolicamente e normativamente orientada. Habermas ver no pragmatista Georges H. Mead (1863-1931), muito próximo a J. Dewey, uma reflexão promissora acerca dos processos interativos entre indivíduo e seu meio social que desembocariam na individuação social decorrente da socialização. Para Mead, a construção do *Self* traduzida no esquema da socialização é produto de uma dialética entre o “Me” (sede em cada um de nós das normas e das regras da vida social, da conformidade aos valores coletivos) e o “Eu” (sede da espontaneidade e da criatividade do sujeito singular). Mead rompe com o modelo de socialização por inculcação que pressupõe um sujeito passivo e desenvolve um modelo interacional que dá conta de sujeito ativo. Para ele, aquilo que o sujeito interioriza durante processos de socialização são a linguagem, gestos significativos e papéis sociais incarnados por “outro significativo” de referência (pai, mãe, tutor). Linguagem, gestos significativos e outro significativo são símbolos que compõem a denominação “interacionismo simbólico” que destaca os fundamentos simbólicos da comunicação social. Os símbolos são aquilo que permite que assumamos o lugar do outro, assim, não se trata de normas reificadas que se depositam por inculcação segundo o modelo behaviorista estímulo-resposta, até porque para o autor o estímulo é mediatizado como símbolo por uma atividade de interpretação do sujeito no processo de comunicação social. Esta atividade de interpretação que começa na esfera social, a partir de jogos de papéis livres e uma identificação em relação a outros significativos singulares acaba por acessar progressivamente a um nível de abstração

onde a identificação a um outro significativo se torna uma identificação simbólica a um outro generalizado (grupo ou comunidade de pertencimento). (HABERMAS, 2012).

É preciso ponderar que a palavra reconhecimento é citada como categoria analítica (HONNETH, 2009; TAYLOR, 1994, 2011, 2013; e FRASER, 2006, 2007), mantendo certa diferença entre os pensadores que a utiliza.

Em Honneth a teoria do reconhecimento é um resgate da filosofia da eticidade hegeliana sintetizada com a psicologia social de Mead, dando a eticidade fundamentação empírica (HONNETH, 2009, p. 155). Essa síntese só é possível porque Hegel e Mead tem em comum a noção de intersubjetividade como atividade central na capacidade humana de entendimento e reflexão do mundo e da compreensão do indivíduo de si mesmo (HONNETH, 2009, 123 e 124). Isso significa dizer que em Mead a construção do Eu é uma atividade dialógica (HONNETH, 2009, p. 130 e 131; TAYLOR, 2013, p. 55). No entanto, o Eu age de maneira criativa, expressando a subjetividade do indivíduo ou de determinado grupo (HONNETH, 2009, p. 257), podendo entrar em desacordo com as normas sociais expressas no Me (mundo social das normas) por seu agir não ser aceito, ou quando percebe ser vítima de um desrespeito. Quando isso ocorre, o conflito moral é inevitável, podendo resultar num reconhecimento positivo alterando o Me e o Eu, resultando numa evolução moral, ou num reconhecimento denegado. A Modernidade não trouxe “a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar” (TAYLOR, 2011, p. 56)

Mas, a ênfase de Honneth é justamente compreender o conflito social como etapa primeira de uma evolução moral societária, focando sua análise nas relações sociais propriamente ditas, ou seja, na possibilidade da concessão de estima social de uma identidade outrora depreciada que agora é reconhecida e estimada reciprocamente pela sociedade¹⁶.

Para Taylor, o reconhecimento é antes de tudo a igualdade social como grandeza universal, presente nas sociedades democráticas (TAYLOR, 2011, p. 55 e 56). Porém, a relação indivíduo, ou melhor, identidade e reconhecimento está dissociada pelo fato da individualidade reflexiva ser uma característica marcante na modernidade (TAYLOR, 2013, p. 31; 2011, p. 35 e 36). Apesar de fazer duras críticas ao individualismo subjetivo,

¹⁶ Na análise de Honneth (2009[1992]) a função do conflito social é até otimista, mas num artigo recente seu diagnóstico é pessimista. O século XXI se iniciou com a barbarização do conflito social, acarretada pela impossibilidade das instituições políticas garantir direitos sociais aos grupos excluídos e também pela radicalização do individualismo que limita pensar num projeto de sociedade (Ver: HONNETH, Axel. Barbarizações do conflito social luta por reconhecimento ao início do século 21, 2014).

Taylor estima a individualidade construída intersubjetivamente (self) por ser formada no horizonte societário, apontando um modelo de sociedade plural (TAYLOR, 2011, p. 52; 2013, p. 55).

Nesse sentido, a cultura da autenticidade – individualidade intersubjetiva – é uma proposta ética contra o diagnóstico moderno do individualismo atomista, desprendido do horizonte de bem/bom partilhado socialmente. Entretanto, a expressividade da autenticidade deve ser negociada dialogicamente para ser reconhecida, garantindo, assim, a igualdade social expressa na noção de dignidade humana.

O reconhecimento em Taylor é apreendido enfaticamente na arena política composta por duas frentes: 1) a garantia e ampliação do direito civil aos grupos invisibilizados; e 2) na formulação de políticas de compensação social de combate à pobreza, fator inibidor do gozo pleno da cidadania (TAYLOR, 1994, p. 58). O *reconhecimento político* de Taylor reivindica uma política da diferença orientada através de valores universais.

Diferente de Axel Honneth e Charles Taylor, Nancy Fraser em sua concepção da teoria do reconhecimento extingue qualquer diálogo com a ética e a psicologia social (FRASER, 2007, p. 111). Seu foco principal é a justiça social, estando o reconhecimento e a redistribuição acoplado nessa categoria chave (FRASER, 2006, p. 231). O objetivo de Fraser é estabelecer uma análise objetiva das patologias sociais, para logo em seguida propor os “remédios” sociais do reconhecimento (afirmação) e redistribuição de bens sociais (transformação) de forma concomitantes (FRASER, 2006, p.237). Fraser se recusa em discutir a natureza da injustiça social adotando uma postura *prática* do combate às injustiças sociais.

Em termos gerais, a teoria do reconhecimento nesta pesquisa refere-se a relações comunicativas moralmente informadas, isto é, às práticas sociais orientadas por valores morais, objetivadas em regras normativas axiológicas, estabelecidas e reconhecidas intersubjetivamente num grupo social. Quando esses valores morais são violados, o indivíduo e, posteriormente, o grupo, vivenciam um sentimento de desrespeito em que sua identidade sociocultural é agredida, provocando um conflito social explicitado de diversas maneiras, seja através da violência deflagrada no espaço público, seja de forma mais persistente, no embate de ideias (HONNETH, 2009, p. 258 e 267; TAYLOR, 1994, 2011, 2013).

A identidade na teoria do reconhecimento remete ao autoconhecimento de si, entretanto, tal reconhecimento é determinado nas relações de alteridade com o Outro

através de experiências comunicativas que vão desde o cotidiano familiar até as complexas relações da sociedade civil, orientando o indivíduo na formação de sua identidade. Portanto, quando ocorre uma violação moral das regras intersubjetivas, a identidade dos sujeitos é desrespeitada e tal desrespeito é apreendido como sentimento de injustiça, pois a autoestima é abalada, provocando uma luta por reconhecimento social. Uma vez alcançado o reconhecimento, inicia-se um processo de resgate da autoestima e autorrealização no reconhecimento do Eu que é enriquecido, porquanto o sujeito reconhece algumas capacidades e individualidades até, então, não reconhecidas em si (HONNETH, 2009, p. 47 a 256). O reconhecimento não é um fenômeno episódico do conflito, mas um processo que vai além do conflito social concreto (HONNETH, 2009, p. 256 e 266).

Nas comunidades África e Laranjituba, lócus dessa pesquisa, a adesão à identidade quilombola se iniciou na luta para resguardar o território ameaçado por grileiros. Neste conflito social, o sentimento de desrespeito, assim como o de exclusão, desencadeou uma luta em que essas comunidades afirmavam o usufruto da terra baseado no direito consuetudinário. Mesmo não tendo título de posse definitivo, o costume de viverem no território e a ameaça de serem expulsos, despertou o sentimento de injustiça. A motivação da luta dessas comunidades tem aspectos morais e interesses afins – neste caso, a propriedade territorial –, mas, independentemente da motivação, o reconhecimento não se restringe ao bem assegurado ou ao desrespeito reparado. A evolução moral e suas influências no autoconhecimento incidem na identidade do Eu associado à identificação da identidade étnica quilombola acionada no conflito, agora gerenciada mediante outras interações sociais, influenciando na percepção de si e nas valorações sociais dos sujeitos dessas comunidades.

Apreender essas novas valorações morais e a reorganização social promovidas pelo reconhecimento político é o objetivo dos próximos capítulos.

Capítulo 2 – O Caso da atribuição e Auto-atribuição da Identidade Quilombola nas Comunidades Laranjituba e África

As Comunidades Laranjituba e África, ficam localizadas no estado do Pará. Os estudos sobre *campesinato de fronteira* (VELHO, 1976, p. 197) e povos indígenas sempre foram preponderantes nas pesquisas das ciências sociais nesse Estado, sobretudo, entre pesquisadores de outras regiões do país.

Os primeiros trabalhos a tratar da presença negra escrava na região Norte do Brasil remontam aos esforços do historiador Vicente Salles (1971; 2004) que refutou a tese vigente naquele momento dos anos de 1970 de que essa região teria recebido um número insignificante de negros escravos quando comparado ao Nordeste e Sudeste do país, porquanto o trabalho escravo era suprido pelos indígenas escravizados. Tal tese, diz Salles (1971, p. 17), foi “verdade” até o começo do século XVII, quando um enorme contingente de negros vindos de Angola chega a Belém-PA dando início a uma intensa imigração negra escrava para o Norte.

Historiadores mais recentes como Neto (2001) e Gomes (1997) corroboram a revisão historiográfica proposta por Salles há quase 50 anos. Um dado interessante a respeito da presença negra no Pará, é de hoje ser o Estado da Federação com maior número de pessoas autodeclaradas negras (pretos e pardos), chegando a 73% de sua população, conforme o último censo demográfico do IBGE (2010).

O conflito da Cabanagem ocorrido no Pará (1835-1840) é um episódio histórico importante que atesta a presença negra nessa região, porque foi acima de tudo uma guerra interétnica com diz Darcy Ribeiro (2006, p. 152) “assim, a luta dos Cabanos, contendo, embora, tensões inter-raciais (brancos versus caboclos), ou classistas (senhores versus serviçais), era, em essência, um conflito interétnico”. A respeito do mesmo conflito o romancista Dalcídio Jurandir¹⁷ (2008[1947], p. 367) diz, “Mas se foram os cabanos mesmo, alguma razão eles tinham, algum motivo o povo tinha para picar de faca a imagem de S. Francisco. Talvez o santo ficasse ao lado dos brancos, andasse favorecendo os portugueses contra a cabanagem [...]”.

¹⁷ Dalcídio Jurandir é um celebrado romancista no Pará. Em sua vasta produção se destaca dez obras literárias denominadas *O Ciclo do Extremo Norte*, que com uma habilidade sociológica e antropológica registra a vida do homem paraense – o caboclo. Entre um dos conhecedores e apreciadores de sua obra está o antropólogo estadunidense Charles Wagley, que chega a reconhecer a importância de Dalcídio como conhecedor das cenas amazônicas em seu livro, *Uma Comunidade Amazônica* (1957).

Ao evocar dados historiográficos da escravidão negra na região Guajarina¹⁸ área de localização das comunidades quilombolas Laranjituba e África, Salles (1971, p. 215) diz, “a região infestada de mocambos era a dos rios Moju, Capim e Acará, e a área próxima do baixo Tocantins. O Moju sobretudo, onde os negros, cientes da existência daqueles mocambos, estavam muito agitados”. E Netto (2001, p. 72) também diz,

“no rio Moju, por exemplo, 1.728 pessoas ou 54,7% de seus 3.157 moradores eram cativos; em Igarape-Miri, 1.839 indivíduos ou 51,5% de seus 3.573 habitantes eram escravos; em Barcarena, os 365 escravos aí existentes perfaziam 43,6% de sua população estimada em 837 pessoas; em Abaeté, havia 1.639 cativos, ou seja, 40,3% de seus 4.064 moradores.

Portanto, estamos falando de duas Comunidades localizadas numa área de enorme presença negra que remonta ao início do século XVII. Para uma melhor compreensão da herança negra nessa região, é necessário fazer uma descrição atual do território para posteriormente descrever o processo de reconhecimento das Comunidades Laranjituba e África e as transformações na vida social dessas populações advindas desse reconhecimento jurídico.

2.1 Descrição da Morfologia Social da Região do Grande Caeté: Comunidades Laranjituba e África e suas Transformações Territoriais

Este tópico traz uma descrição atual da morfologia social do Grande Caeté, em especial, das comunidades Laranjituba e África e suas transformações no *tempo-presente* – o recorte temporal categorizado por tempo-presente significa as formas de ocupação e uso do território vivas na memória dos membros das comunidades apreendidas pelos relatos orais. Baseamo-nos em dados primários coletados no período da observação participante *in loco*. Para além de uma descrição anatômica do modo como os sujeitos estão espalhados geograficamente, a *morfologia social* é uma área da sociologia que procura compreender como o social constrói o espaço e como este influencia o primeiro. Como segundo desenvolvimento deste tópico, de forma mais detida, descreveremos os aspectos da organização social e suas transformações processuais, e, em seguida, traremos uma interpretação da construção social do espaço dessas comunidades, ou no que hoje se chama de construção da *territorialidade* (LITTLE, 2004).

¹⁸ Região constituída pelos municípios paraenses de Abaetetuba, Barcarena, Moju, Acará, Tome-Açu e Concórdia do Pará.

Que a sociologia é a ciência que estuda o social¹⁹ parece não haver dúvida. Pierre Bourdieu, em entrevista para uma rádio francesa (CARLES, 2001), caracterizou a sociologia como “o estudo científico dos fenômenos sociais no homem”. As definições da sociologia variam entre distintos autores, mas, talvez, se destaque aquela que aponta essa disciplina como a ciência das relações entre seres humanos num sentido de sociabilidade, legando os temas de espaço, território e demografia a outras áreas de conhecimento.

Marcel Mauss e Paul Fauconnet, em 1901, escrevem para a *Grande Encyclopédie* o artigo *sociologia*. Neste texto, os autores definem que o objeto da sociologia são os *fenômenos sociais*, caracterizados por serem duráveis e regulares, constituindo uma *natureza*²⁰ ordenada e passível de determinações, manifestos na sociedade, – um agregado de seres humanos num determinado espaço – portanto, os fenômenos sociais são inteligíveis (MAUSS, 2015, p. 4 e 5). A sociologia francesa de orientação durkheimiana surge inspirada no kantismo, ou seja, ensina a delimitar e caracterizar o fenômeno social (GIANNOTTI, 1971, p. 49), e problematizar a constituição do espaço²¹,

¹⁹ A sociologia enquanto ciência tem como objeto de estudo fenômenos sociais. Em linhas gerais a sociologia estuda “os principais fenômenos sociais – a religião, a moral, o direito, a economia, a estética – não passam de sistema de valores, ou seja, de ideias. A sociologia se encontra diretamente no ideal” (DURKHEIM, 2015 [1911], p. 102). Em outro artigo (conferência), *Determinação do fato moral* [1906], diz “realmente, se não se vê na sociedade mais do que o grupo de indivíduos que a compõem, o habitat que eles ocupam, a censura se justifica facilmente. Mas a sociedade é outra coisa. Ela é antes de tudo um conjunto de ideias, de crenças...” (DURKHEIM, 2015, p. 71). Na conclusão de *As formas elementares da vida religiosa* [1912], diz “Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem, no instante, criar o ideal...” (DURKHEIM, 1978, p. 226). Por conseguinte, o próprio Durkheim rechaça a comparação de seu método como materialista (DURKHEIM, 1978, p. 161), “nada mais estranho, portanto, do que o equívoco que levou a nos criticarem frequentemente por uma espécie de materialismo. Do nosso ponto de vista, muito pelo contrário, se se chama de espiritualidade...” (DURKHEIM, 2015, p. 50). Mas se tratando de sociologia existe sociologias e sociólogos (CORCUFF, 2001).

²⁰ Quando se usa a expressão *natureza*, tanto Durkheim quanto Mauss, querem se referir a um *reino social sui generis* da taxionomia da natureza viva. Até mesmo a própria natureza está em constante modificação, apesar do ritmo de transformação ser lento e imperceptíveis a imediata percepção humana limitada temporalmente. Um exemplo é o próprio universo. A física moderna constatou a expansão contínua do universo, alterando as posições das constelações estelares. Logo, a sociologia durkheimiana retira do mundo natural a noção de cosmos em oposição ao caos, possibilitando observar, classificar e explicar os fenômenos sociais. Por isso, não existe nenhuma posição teológica de eternidade substancializada em Durkheim, refinado pela filosofia escolástica no conceito de ontologia, tão em voga; inclusive esta explicação é dada no 2º prefácio de *As regras do método sociológico* (1978, p. 75).

²¹ Durkheim se diferencia de Kant a respeito do tempo e espaço. Para Durkheim o espaço é resultado da experiência sensível, que constitui a representação espacial de maneira heterogênea, diferenciando entre grupos sociais. Influenciado pelas descobertas da física newtoniana Kant inicia sua obra *A crítica da razão pura* apontando a importância de duas categorias, espaço e tempo. Dentro da sua teoria do conhecimento o espaço se torna um referencial primeiro e absoluto. Somente com a representação do espaço é possível as outras representações surgirem, “o espaço é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não haja espaço algum, embora se muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele” (KANT, 1999, p. 73, 74). Se o conhecimento é um ideal ativo há também intuições apriori que independe da experiência. Essa *intuição pura* Kant dar o

denominando um ramo específico da sociologia que é a *morfologia social*.

O trabalho mais extenso na área de morfologia social é, sem dúvida, o *Da Divisão do Trabalho Social* (1893), quando Émile Durkheim argumenta ter sido a *densidade material* (agregado humano nas cidades) a causa da divisão do trabalho social em corporações profissionais, provocando uma *densidade dinâmica da moral* (MAUSS, 2015, p. 67). Porém, Durkheim (1977, p. 41; 1978, p.144 e 145) adverte que nem sempre densidade material e densidade dinâmica mantêm relação de causa e efeito. Em linhas gerais, a *morfologia social* se define como “o corpo material de cada sociedade tal como se apresenta no tempo e no espaço: número de indivíduos, movimento e estado estável da população, de suas gerações, circulação, limitação terrestre, condições geográficas e adaptação ao solo” (MAUSS, 2015, p. 34). E,

Sabe-se que designamos por essa palavra a ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva (MAUSS, 2003, p. 425)

Se *os fatos sociais* de ordem fisiológica (social/ideal) são *maneiras de fazer*, então, os fatos sociais de ordem anatômica (morfológicas) são *maneiras de ser coletivas* (DURKHEIM, 1978, p. 91).

Uma explicação paradigmática em sociologia baseado em dados empíricos sobre morfologia e seu aspecto social é o ensaio de Mauss (2003[1906]) *Sobre as variações sazonais das sociedades esquimós*. Este ensaio explica que a vida social dos esquimós se transforma nas estações do ano de acordo com sua disposição no território; no verão estão dispersos prevalecendo uma vida individual da família nuclear, no inverno ficam coesos vivendo com outras famílias em estado de grande densidade material surgindo instituições sociais religiosa, moral e estética diferente das vividas no inverno em núcleo familiar. Isso ocorre porque os animais que caçam e mantêm uma relação de simbiose concentram-se e se espalham no território conforme as estações; essa explanação contrariou as argumentações finalistas do clima que explicavam a dupla morfologia social da sociedade

nome de *estética transcendental*. Dando continuidade à teoria newtoniana, Kant defende uma intuição universal do espaço, igual para todos os homens. Para Durkheim o espaço é social e não individual, – a generalidade da representação espaço reside na qualidade de ser social e não porque é uma intuição apriori – sua intuição perceptiva abrange várias formas representativas da experiência sensível. Nos tempos primevos a organização espacial era decalque da organização social (DURKHEIM, 1978, p. 213).

esquimó (MAUSS, 2003, p. 472).

Ao estudar os grupos étnicos quilombolas, o *território* é o ponto de partida para qualquer objeto de estudo construído pelo pesquisador social. Esse fator *sine qua non* se justifica pela relação simbólica mantida por esses grupos com o território, surgindo daí uma maneira êmica de se pensarem coletivamente (DURKHEIM, 1978, p. 79); muitas vezes se classificando em uma categoria de identidade associado ao nome do território, nessas situações “a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força” (ALMEIDA, 1989, p. 163). Antes de considerar essa colocação finalista é preciso conceber o território – ou a territorialidade – enquanto espaço simbólico, mantenedor da unidade do grupo. Isso ocorre porque o território em sua apreensão anatômica não gera por si só a unidade do grupo ao local, é preciso fatores valorativos (simbólicos). Mas, é impossível negar que a preservação do território também ajuda a manter a unidade do grupo (SIMMEL, 1983, p. 51). Até mesmo o território idealizado possibilita a unidade de um grupo baseado num sentimento de pertencimento, um exemplo clássico foi o dos judeus sionistas. O sionismo enquanto sentimento de pertencimento comum se baseou acima de tudo num território idealizado sem haver um território propriamente materializado (WEBER, 2014, p. 26). Mas, as variáveis de comunicação e transmissão tem seu peso na construção simbólica, variando de uma situação particular a outra.

Do ponto de vista do art. 68 da Constituição brasileira, a identidade quilombola (remanescentes) se vincula a uma estrutura agrária peculiar, a convencional propriedade privada. Neste caso, a territorialidade é uma variável independente nos “estudos quilombolas”, e irredutível, no sentido de ser a quintessência *genética* da etnogênese, seja em âmbito jurídico ou na prática social. Uma abordagem antropológica centrada na territorialidade tem sido sugerida por Paul Little (2004, p. 254) com o uso conceitual de *cosmografia*,

Utilizo o conceito de cosmografia, definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território [...].

Mas, ainda assim, esse fenômeno étnico se complexifica e se objetiva no problema do reconhecimento social atrelado à identidade social, do ponto de vista cognitivo de caráter *funcional*; dito sobre outro prisma, o reconhecimento político – via Estado – tem

outra reação/função além de assegurar o domínio do território, esse reconhecimento possibilita um novo olhar de *autorrespeito* e de *dignidade* sobre si mesmo. (HONNETH, 2009; TAYLOR, 2013).

Referente aos grupos étnicos quilombolas, o território, no sentido simbólico, é o referencial para preencher a categoria externa da identidade social de quilombola outorgada pelo Estado. Ao mesmo tempo, o território físico é o local onde as pessoas produzem e reproduzem suas vidas, tanto no aspecto existencial satisfazendo suas necessidades vitais, quanto social, mantendo relações de cooperação entre indivíduos (MARX, 2007, p. 34). É evidente que a relação território e grupos quilombolas descrito acima é genérico; na prática social essa relação assume contornos singulares e diversos, contudo, determinadas pela *relação inorgânica*²² do homem e natureza.

As comunidades quilombolas Laranjituba e África ficam localizadas na zona rural do município de Abaetetuba²³, na PA- 483 (Alça viária) km 68. A distância dessas comunidades da cidade de Belém é de aproximadamente 97 quilômetros. Contudo, existem duas cidades de porte médio próximas dessas comunidades, Abaetetuba e Moju. A cidade de Abaetetuba fica a uma distância de 40 quilômetros das comunidades, e a segunda cidade, a 35 quilômetros. E são essas duas cidades as referências dos moradores das comunidades Laranjituba e África quando querem comprar mercadorias ou buscar atendimento nos serviços públicos ofertados pelo Estado.

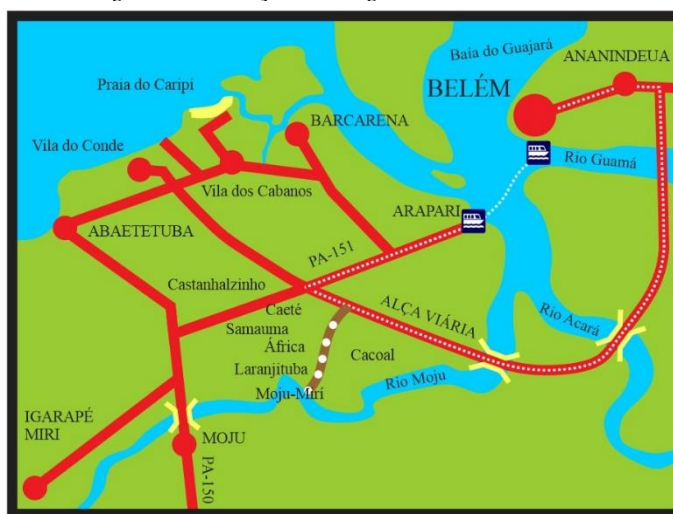
²² “A natureza é o corpo inorgânico do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano [...]. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza” (MARX, 2015, p. 311). Para Marx (2007, p. 32) o homem faz parte da natureza como “atividade sensível” transformando-a e se transformado reciprocamente; diferente, por exemplo, do materialismo de Feuerbach, sendo o homem um “objeto sensível”, isto é, num sentimento indissolúvel com a natureza sem consciência histórica *de si*.

²³ Existem dois registros inusitados sobre o território da Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC). O primeiro é de o território ter dois títulos de reconhecimento de domínio coletivo, um outorgado em 2001 e o outro em 2008. A segunda situação inusitada, é do título de 2001 registrar a localização da AQUIBAC no município de Moju, e o título de 2008 registrar a localização da associação no município de Abaetetuba. Essa ambiguidade cartorial traz vários problemas políticos e impasses na busca de atendimento de serviços públicos dos moradores. Do ponto de vista político os moradores têm dificuldades em negociar a captação de recursos públicos na prefeitura de Abaetetuba – as causas dessa dificuldade não foram averiguadas –; fazendo os moradores recorrerem, portanto, a prefeitura de Moju. Por exemplo, no período de pesquisa de campo os moradores articularam uma audiência pública na câmara de vereadores de Moju na tentativa de mudar sua localização para essa cidade, essa audiência ocorreu no dia 22 de novembro de 2018. Ainda no período de campo, no mês de dezembro de 2018, a bomba do sistema de abastecimento de água da comunidade África quebrou. Depois de dois dias sem água os moradores conseguiram uma bomba nova, cedida pela prefeitura de Moju. A respeito dos serviços públicos a situação de emissão de documentos é ainda mais complexa, os órgãos competentes das duas cidades se eximem orientando a irem noutra cidade, em um vai e vem sem solução para os moradores dessas comunidades.

Saindo de Belém há duas maneiras de chegar às comunidades, uma através da via terrestre pela rodovia BR-316 seguindo pela Alça Viária²⁴ (PA-151), que é uma malha rodo-fluvial composta por três pontes sobre os Rios Guamá, Acará e Moju. O outro modo de chegar a essas comunidades é atravessar o Rio Guamá de barco ou balsa até a vila-porto do Arapari, e seguir pela estrada até a PA-151.

Chegando no km 68 da PA-151 há um caminho vicinal de aproximadamente 14 quilômetros que leva as comunidades Laranjituba e África. Localmente essa estrada vicinal é conhecida como “ramal” entrecortando a região do Grande Caeté ligando as comunidades quilombolas Vila do Caeté, Sumaúma, África, Laranjituba e Moju-Miri. Chegar a essas populações, hoje, é rápido; as estradas estaduais que dão acesso às comunidades Laranjituba e África são pavimentadas, o único problema é o caminho vicinal que no período de inverno é bastante enlameada, prejudicando o fluxo de carros e motos.

Figura 1 Ilustração da Região do Grande Caeté



Fonte: Transarapari, 2018

O território que corresponde à Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC) é uma área de terras de 1.108 hectares, vivendo aproximadamente 190 pessoas – número este repassado pela diretoria da AQUIBAC. No *centro comunitário*²⁵ da comunidade África tem 31 casas construídas, e

²⁴ A conclusão da Alça Viária se deu em 2002, o objetivo dessa obra é interligar a região sul-sudeste a região nordeste do Estado do Pará, melhorando a integração das regiões.

²⁵ O termo “centro comunitário” significa no vocabulário dos moradores o espaço de habitação, concentrando uma densidade de casas dispostas uma do lado da outra ou então com alguns metros de

no de Laranjituba 33. De acordo com os dados de 2008 do Instituto de Terras do Pará (INTERPA), cada centro comunitário é composto por 48 famílias²⁶, totalizando 96.

Essas duas comunidades, Laranjituba e África, estão na microrregião do Caeté, composta por cinco comunidades quilombolas, sendo elas: Vila Caeté, Samaúma, África, Laranjituba e Moju-Miri; existem outras comunidades dentro da região do Caeté sem reconhecimento quanto quilombolas, é caso das comunidades do Cruzeiro e São Jorge. As pessoas externas que transitam pela PA-151 não conhecem, especificamente, a heterogeneidade da estrutura territorial dessa microrregião, elas conhecem somente “o Caeté”. Quando se solicita informação seja aos motoristas de ônibus ou em postos de combustível da região dificilmente saberão informar a localização dessas comunidades, só quando se pergunta “onde é o ramal do Caeté” é que temos uma resposta.

As cinco comunidades do Grande Caeté mantêm entre si algumas afinidades. É evidente constatar, por exemplo, um alto grau de parentesco nessas cinco populações; porém a integração social mais intensa não provém do laço parental e tão pouco da política das associações. Ela vem da religião, especialmente, das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Essas comunidades mantêm uma rede federativa organizada de ajuda recíproca sempre em constante comunicação. Sobre a organização das CEBs, o informante Evaristo, um dos líderes leigos²⁷ da Vila do Caeté, diz – quando questionado se todas as comunidades cristãs do Caeté são quilombola –,

Não. O que corresponde a essa área das comunidades CEBS cristãs... tipo assim, a gente é dividido por área né, aí a gente dá o nome de setor. Por exemplo, nós temos sete comunidades que pega São Sebastião [Laranjituba], África, aqui a Vila [Vila do Caeté], ali no Santa Cecília, no Livramento que é o Arienga. Aí atravessa a estrada pra quem vai pra Abaete e Moju, aí tem mais duas comunidades pra lá que é Cantina e Ramal do Arienga, aí é isso. Só quem tá registrado como quilombola mesmo é, as quatro daqui quatro com

separação. O formato dos “centros comunitários” da comunidade Laranjituba e África são diferentes e irregulares. Na comunidade África a estrada vicinal corta totalmente o “centro comunitário” servindo de rua principal, e para quem chega pela PA-151 a maior concentração de casas é do lado esquerdo com 23 casas e o lado direito com oito casas, e em ambos os lados as casas estão ligadas por pequenos caminhos. Na comunidade Laranjituba existem duas ruas, uma rua principal que é extensão da estrada vicinal que segue para outras localidades, mas não atravessa essa comunidade; a outra rua fica do lado direito para quem chega havendo casas somente de um lado o outro lado tem o campo de futebol. Na rua principal de Laranjituba as casas estão dispostas uma para frente da outra, formando um círculo irregular.

²⁶ Banco de dados do Instituto de Terras do Pará. Disponível em: <http://www.iterpa.pa.gov.br/content/quilombolas>. Acesso em: 7 de novembro de 2017. É importante saber que esses dados estão totalmente devassados. No período de pesquisa de campo foi possível verificar o número de casas construídas nos centros comunitários, entretanto, o pesquisador não fez um recenseamento geral.

²⁷ São todos os membros da Igreja Católica Apostólica Romana que não fazem parte do corpo eclesial da Igreja.

Samaúma; não é três porque África e Laranjituba é uma só né, aí vem Samaúma e nós aqui. As outras têm associações, mas não é como quilombo é como moradores. A gente já bateu nessa tecla. Inclusive aqui no Santa Cecília que fica mais perto, que esses mesmo pessoal do Santa Cecília são tudo meus primos, meus tio aí eles criaram, fundaram a associação, acho que tem uns cinco ou seis anos, mas não foram quilombola, essa associação é da comunidade Santa Cecília. (Evaristo Ferreira da Conceição, 59 anos. Morador da Comunidade Vila Caeté. Entrevista realizada no dia 26/11/18).

Durante todo o ano, as celebrações aos Santos são comuns. Esses festejos proporcionam momentos de demonstração de fé, de diversão e de interação entre os moradores das comunidades. As organizações das festas religiosas são feitas pelos membros leigos federados na CEB da região em reuniões mensais do “setor”.

Tabela 1 Quadro das Festividades no Grande Caeté e suas referidas datas

Comunidades	Santos	Data dos Festejos
Laranjituba	São Sebastião	Janeiro
Vila Caeté	Santíssima Trindade	Junho
África	Nossa Sr. ^a de Aparecida	Outubro
Moju-Miri	Nossa Sr. ^a de Nazaré	Sem festividade
Samaúma	Não tem padroeiro	Sem festividade
Cruzeiro	Santa Cecília	Novembro
Santa Luzia	Santa Luzia	Dezembro

Fonte: Elaboração do autor.

Como dito anteriormente, a mesorregião Guajarina teve no período colonial uma marcante presença negra escrava e nos dias atuais é um mosaico de 106 comunidades quilombolas reconhecidas juridicamente, representando um quinto de todas as comunidades quilombolas reconhecidas do Pará²⁸ (GOMES, 2015).

A região do grande Caeté tem uma floresta exuberante, cobrindo a maior parte do território dessas comunidades quilombolas entre enormes árvores de castanheiros, cedros, pau d´arco, piquiá, mari, uchi, bacaba, jatobá, andiroba, tauri e palmeiras de açaí (PLANO

²⁸ No Estado do Pará são 523 comunidades quilombolas reconhecidas juridicamente.

DE USO, 2017), todas com enorme valor econômico. Por ser uma região no meio de dois extensos rios, o rio Guamá e o rio Moju ambos afluentes do rio Pará todo o território está entrecortado por igarapés classificados localmente pelos nomes, Muiraquitã, Porto do Ferro, Aracapuri, Buraco da Benvida, Braço do Jandiaí, do Tio Teco, Gruta Grande, Puraqueí, Patauateua, Caeté, Porcina, Santa Rita, Cajueiro, Taquari e Pai Pólo (PLANO DE USO, 2017).

Muitos desses igarapés são hoje córregos pequenos e rasos em decorrência do impacto da construção de estradas e do represamento de suas cabeceiras – nas fazendas da região –, ocultando um interessante *sistema de comunicação e transmissão* que foram importantes no passado recente.

Até o ano de 2000 – quando as obras de infraestrutura como a Alça viária e o caminho vicinal, “ramal”, ainda não eram construídos – os rios e igarapés eram os únicos meios de mobilidade dessas comunidades, seja dentro da própria região do Caeté quanto no deslocamento para as cidades próximas Abaetetuba, Belém e Moju. De um lado, esses rios tiravam essas comunidades de um isolamento geográfico relativo, do outro, o acesso de pessoas externas era difícil ao ponto de ser necessário conhecimento de navegação e dos ciclos da maré. Alguns relatos desse tempo retratam com acuidade a importância dos rios e igarapés como meios de comunicação e transmissão,

Pra Belém a gente ia pelo igarapé pelo rio. Ia de “casco” de “montaria”. Eu fui uma vez numa “montaria” grande na cidade, outra vez num “casco” grande [...]. Ainda remei muito nessas canoas de falha de mão conforme o tipo de canoa que a gente ia. Quando chegava na véspera da viagem, a gente pegava a canoa, a montaria, fazia uma casa em cima, de palha amarrado, cobria de folha de açaf e folha de sororoca aquilo bem coberto um pedaço da canoa. Colocava as coisas embaixo e ia embora pra cidade, passava quantos dias fosse preciso a gente passar. Tinha vez que o tempo era muito feio e não podia atravessar pra cidade a gente fica um dia ou dois até acalmar o vento pra atravessar pra cidade. Quando era pra vir de lá se tivesse muito forte era a mesma coisa, e assim a gente ia. Aí depois que fizeram essas estradas acabou-se tudo, só algum marreteiro que vai de rio pra cidade. (Maria dos Santos Moraes Filha, 88 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 14/11/18).

E,

A gente ia pra Belém, a gente embarcava aí no porto de Samaúma pra ir pra Belém a remo, tudo era a remo. A gente embarcava, ia daqui do porto do Samaúma pegava uma canoa que se chamava “mesa”, uma canoa grande, embarcava e ia levar em Icoaraci [distrito de Belém] nós ia de quatro mulher e um homem. O homem guiando lá atrás e as mulheres na frente. Uma remava daqui até no Jambuaçu de lá outra pegava até a boca do Moju. Daqui pra Belém levava duas maré, remava. (Maria Brasileira Moraes, 87 anos. Moradora da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 24/11/18)

Nas duas comunidades existe uma ocupação territorial semelhante. O espaço é constituído em uma divisão básica, “centro comunitário” e o “centro”²⁹; este último é constituído por lotes de terra destinado à agricultura, tendo em alguns lotes um barraco com um forno de torrar farinha, chamado localmente por “retiro”.

No “centro comunitário” além das casas tem a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e o salão paroquial ao lado, classificado pelos moradores, também, por “centro comunitário”; além da Igreja há uma escola; um campo de futebol; a sede do clube de futebol que é um barracão; e uma casa de farinha comunitária. Essa forma de ocupação territorial é uma característica regular do espaço social de todas as comunidades que estão na região do Caeté e das comunidades rurais amazônicas de tipo bairro rural (MARIN & CASTRO, 2004; MOREIRA, 2004; O'DWYER & CARVALHO, 2002) o que diferencia é sua disposição de ocupação territorial.

Portanto, o “centro comunitário” tem semelhanças com a definição de *Bairro Rural de unidade centrípeta* dado por Antônio Candido (2010, p. 76, 77) em sua pesquisa sobre o caipira paulista.

Figura 2 Retiro na Comunidade África



Fonte: Arquivo do Autor, 2018

²⁹ A classificação “centro” talvez seja uma categoria de entendimento comum (categoria nativa) no campesinato amazônico mesmo em sua variação étnica e cultural. Definição semelhante num par de oposição é encontrado em outros trabalhos. Em Velho (1976, p. 204) o par oposição é centro/beira; em Almeida (1989, p. 183) é centro moradia/centro roçado; em O'Dwyer & Carvalho (2002, p. 180) é centro de roçado/povoado.

O “centro comunitário” é o ambiente central das sociabilidades das comunidades Laranjituba e África, agrupando várias famílias e formando um núcleo de vizinhança. As casas, geralmente, estão distantes 80 metros uma das outras, divididas por árvores frutíferas e palmeiras de açaí ou uma ao lado da outra.

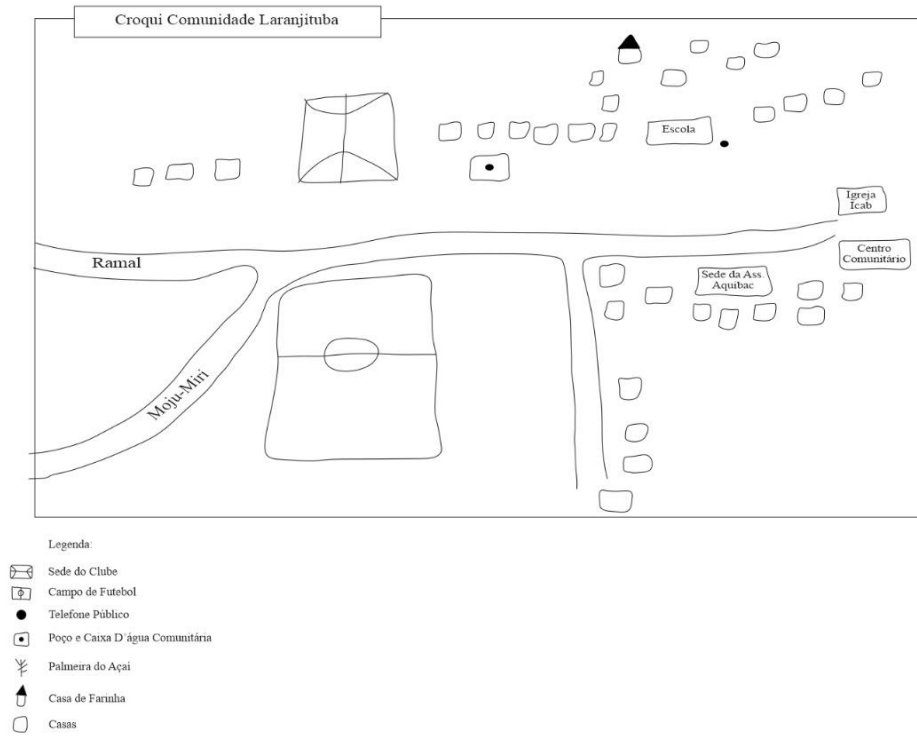
Quem mora nesse espaço do “centro comunitário” desfruta da proximidade com a escola e a igreja, e da possibilidade de usufruir do sistema de abastecimento d’água comunitário. Porém, ainda há casas distantes do “centro comunitário”, é o caso de quatro casas localizadas às margens do “ramal”, no trecho que liga as comunidades Laranjituba e África. Próximo dessas casas, na outra margem, há uma Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD). As famílias que moram nesse perímetro se deslocam ou para comunidade África, centro mais próximo, ou Laranjituba para participar das atividades de sociabilidade, tais como participar das reuniões da associação AQUIBAC, frequentar a escola ou até mesmo visitar parentes para uma simples conversa. A água utilizada por essas casas distantes do centro comunitário, é obtida por poços artesanais havendo eletricidade em suas casas. Em Laranjituba existem cinco casas afastadas do “centro comunitário”, localizadas nas margens do “ramal” no trecho que Liga Laranjituba a Moju-Miri, outra comunidade quilombola da região do Caeté.

Os croquis dos “centros comunitários” apresentados nas próximas páginas talvez permitam uma noção da similitude das unidades básicas de sociabilidade peculiar às duas comunidades, e as diferenças quanto à forma organizacional dos “centros comunitários”.

O termo “centro”, como dito anteriormente, significa o local da prática agrícola ou do extrativismo florestal das famílias, o “centro” é o local de trabalho. A expressão lote é usada com menor frequência e quando usado os moradores se referem a divisão territorial ocorrida em 1998, quando o INTERPA fez a regularização fundiária nos moldes da reforma agrária concedendo títulos individuais concernentes a propriedades individuais do território. Essa primeira regularização fundiária foi resultado da pressão do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju (STR), que demandava maior segurança jurídica na zona rural em vista de os anos de 1980 e 1990 a população de Moju ter vivido uma intensa violência no campo provocada por empresas agroindustriais e grileiros, de um lado, e posseiros, de outro (SACRAMENTO, 2007).

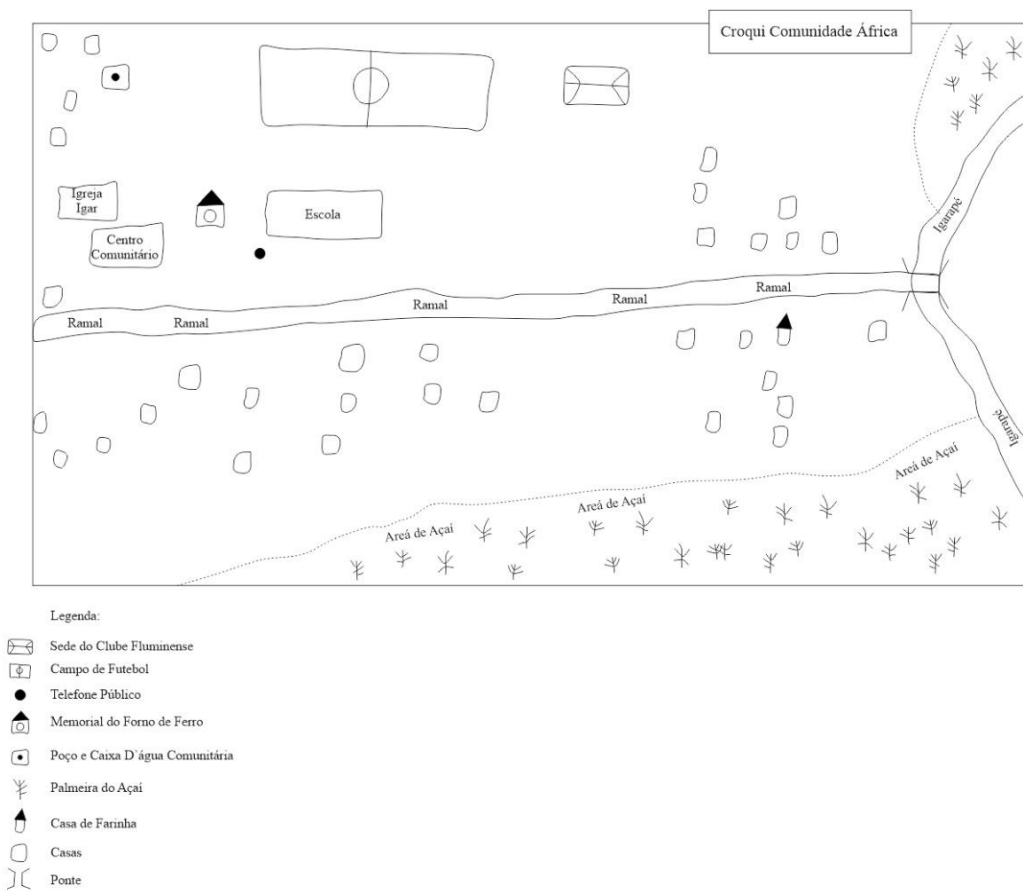
Hoje em dia existem 23 “centros” (lotes) no total, distribuídos da seguinte forma: na comunidade Laranjituba são 16 “centros” e na comunidade África são 6 “centros”, cada “centro” tem de 28 a 33 hectares.

Figura 3 Croqui da Comunidade Laranjituba



Fonte: Elaboração do autor a partir da observação direta

Figura 4 Croqui da Comunidade África



Fonte Elaboração do autor a partir da observação direta

Geralmente, os lotes têm árvores que servem como madeira de lei, atualmente, utilizada somente para as necessidades das famílias ou na manutenção de pontes ou barracos de uso comum.

A sucessão de terras é restrita aos filhos e netos do “autêntico” dono do “centro”, e dependendo da necessidade, pode ser dividido extensivamente originando vários “centros”. Embora o território seja juridicamente de domínio coletivo, um acordo prevalece entre os moradores de se respeitar a divisão dos títulos individuais, e assim é feito. E como a disponibilidade de terras e a capacidade de plantio das famílias são equilibradas esse acordo não gera nenhum tipo de conflito interno. A técnica de plantação nessas comunidades é a *agricultura de queimada*, em geral essa técnica não utiliza mais do que 10 hectares por ano possibilitando todos terem terra para plantar (VELHO, 1976, p. 203).

A respeito das plantações, a cultura da mandioca e do açaí são predominantes, também existem outros tipos de cultivos que são de maneira irregular variando da prática de cada família como o milho, maracujá, feijão e verduras. A criação de animais é predominantemente de galinhas, geralmente, o galinheiro fica no fundo das casas no “centro comunitário”. É até possível ver alguns porcos, mas em número insignificante. Em linhas gerais, é possível categorizar a diferenciação entre “centro comunitário” e “centro” da seguinte forma:

Tabela 2 Classificação local dos termos "centro comunitário" e "centro"

Centro Comunitário	Centro
1) local de moradia permanente; 2) local de práticas sociais, por exemplo, a religiosa, a política, a escolar e de lazer; 3) local onde está situado a igreja, escola e telefone público; 4) Alta densidade demográfica.	1) local de presença intermitente 2) local de campo, roça, prática da agricultura e extrativismo; 3) local de floresta “ <i>in natura</i> ” com pouca modificação humana; 4) Isolamento relativo.

Fonte: Elaboração do autor

Portanto, os locais de *ajuntamento* de interação face a face (GOFFMAN, 2010, p. 28) nas comunidades quilombolas Laranjituba e África para além do núcleo familiar imediato são: a igreja, a escola, os “centros” de plantação, a casa de farinha comunitária, o campo de futebol, e a sede da associação AQUIBAC. Trata-se de espaços de socialização dos moradores dessas comunidades, a partir dos quais se dão os processos

interiorização dos valores, dos costumes, e do comportamento coletivo desse grupo étnico quilombola, em síntese são espaços aonde se interioriza as estruturas sociais.

Os locais de ajuntamento são caracterizados nesta pesquisa pelo seu aspecto de sociabilidade, no qual as pessoas interagem umas com as outras, orientadas por sentidos e valores partilhados.

Tais valores e sentidos podem ser encontrados e classificados de maneira nítida nas comunidades Laranjituba e África na religião – em âmbito das Comunidades Eclesiais de Base – em um sentimento caráter afetivo de fim comunitário, e na associação AQUIBAC como uma ação racional perseguindo um objetivo “previamente” definido na captação de recursos materiais com agentes externos. Assim, esses locais são palcos das relações sociais com sentidos referentes a *valores e fins* (WEBER, 2014, p. 15). Como lembra Goffman (2010, p. 29), toda a ocasião “possui um ethos distintivo, um espírito, uma estrutura emocional”. Explicando com maior serenidade, trata-se do lócus de construção e manifestação de arranjos societários que remetem a interações face a face, em termos goffmanianos, onde se constata certas práticas no âmbito das ações sociais informadas, por exemplo, pelo fator religioso e associativo, interpelando registros de sociabilidades entre os moradores quilombolas. Na verdade, sabemos que, no sentido weberiano, os sistemas simbólicos se entrecruzam com o comportamento social e com o *ethos*, originando-se de um complexo jogo de forças e de poder em cada esfera autônoma de valor, transcendendo o alcance explicativo das relações sociais dos fenômenos religiosos, onde se postula fraternidade, podemos encontrar relação de poder via estabelecimento de prestígio individual.

Algumas outras considerações descritivas a respeito desses locais de ajuntamento são necessárias, começando pelas casas locais da convivência familiar. As casas são, geralmente, de madeira, embora tenham casas em alfenaria de tijolos, ambas cobertas por telhas coloniais; as casas de madeira sempre têm como fundações estacas de madeira cravadas no solo ficando a casa suspensa. Essa prática de suspensão, possibilita a madeira que compõe a casa tenha uma longa duração, necessitando trocar periodicamente à estaca que após alguns anos apodrece pelo seu contato com a água da chuva. As casas de alfenaria são poucas, mas começam a despontar nos centros comunitários, principalmente de pessoas aposentadas.

Logo quando a AQUIBAC foi criada, em 2001, no mesmo ano, dois projetos no âmbito do Programa Raízes (2000)³⁰ foram implantados resultando na construção de duas casas de farinha comunitária e na plantação de uma enorme área de açaí na várzea dos igarapés que vai da Comunidade Laranjituba até à Comunidade Moju-Miri, conhecido localmente por “Projetão”. O “Projetão” é uma área de trabalho comunitário de manejo do açaí para fins de comercialização, a administração desse açaizal fica a cargo da AQUIBAC e de alguns sócios. O lucro de cada safra é rateado entre esses sócios proporcionalmente aos dias trabalhados.

A casa de farinha comunitária, localizada nos “centros comunitários”, é utilizada por algumas famílias. O seu uso já foi intenso, mas, atualmente, muitas famílias têm seu próprio forno de torrar farinha, além disso, a farinha-d’água deixou de ser comercializada em larga escala – somente duas famílias ainda praticam a venda regular – restringindo a produção ao consumo próprio; aliás, a farinha-d’água constitui um fator fundamental na dieta alimentar dessas comunidades.

Como se sabe, os territórios reconhecidos como remanescentes de quilombo têm um título de propriedade coletivo inalienável. Este é o caso das duas comunidades levadas em consideração neste trabalho, ficando ambos os territórios em nome da associação AQUIBAC. Mas, a noção de propriedade individual é atuante para os moradores, em que o território é dividido em “centros” e a própria produção agrícola ou o extrativismo é de uso privado das famílias.

A situação do “Projetão” ainda é muito incipiente e de pouco rendimento financeiro; na safra de 2018 o rendimento bruto foi de R\$ 2.300,00. A maior parte da renda das famílias vem das plantações e do extrativismo privado, geralmente realizado pelo trabalho na modalidade de “grupinho”. Este consiste na troca de trabalho entre pessoas no momento da plantação ou da colheita: alguns dias da semana o “grupinho” trabalha em um determinado “centro” até concluir o serviço; em seguida o “grupinho” passa a trabalhar em outro “centro” até concluírem todos os centros das pessoas que o compõem. Porém, o produto final é usufruído individualmente.

Essa situação de propriedade privada fundamentada em relações de reciprocidade se encaixa nas estruturas agrárias de *uso comum* classificadas por Almeida (1989, p.

³⁰ O Programa Raízes foi uma iniciativa do governo estadual do Pará, criado pelo decreto 4.054/00, sancionado pelo então governador Almir Gabriel (PSDB). Esse programa durou dois anos e foi uma política social que aglutinou oito secretarias, tendo como público-alvo indígenas e “remanescentes de quilombo”. Os objetivos desse programa foi “propiciar o desenvolvimento auto-sustentado, apoiar iniciativas de preservação sócio-ambiental e de apoio às atividades de educação e de saúde”.

185) quando diz, “a noção de propriedade privada existe neste sistema de relações sociais sempre marcada por laços de reciprocidade e por uma diversidade de obrigações para com os demais grupos de parentes e vizinhos”.

O elo entre essas duas comunidades extrapola a unicidade de uma Associação, existe entre os moradores dessas duas comunidades um laço de parentesco e compadrio extenso. Todavia esses fatos não podem ser superestimados ao ponto de reproduzir uma narrativa de uma comunidade camponesa edílica sem conflito social. O apelo ao parentesco nas relações sociais é secundário como se pôde observar; das vezes quando os sujeitos mencionavam o grau de parentesco era em uma situação de rivalidade caracterizando uma relação de *parentesco de gracejo* (MAUSS, 2015, p. 457) que será discutido posteriormente, no subcapítulo sobre sociabilidade comunitária e sociabilidade associativa.

A sede da associação AQUIBAC está localizada na comunidade Laranjituba, atualmente está sendo reconstruída, já que, no início, a proposta era somente uma reforma, contudo no avançar das obras foi constatado a deterioração das bases com o risco de desabamento da construção. Da reforma se passou para uma reconstrução da sede. Esta consiste numa varanda local das reuniões da diretoria e da assembleia geral, também há três salas sendo a secretaria da presidência, a cozinha industrial, a sala da rádio comunitária “Vozes do quilombo” e os banheiros atrás do prédio.

Esses são, portanto, os lugares que compõem o espaço físico-simbólico onde essas comunidades vivem atualmente. O “centro comunitário” é o âmago da vida social dessas comunidades quilombolas, ocorrendo os festejos dos Santos, as atividades religiosas cotidianas, os jogos de futebol no final da tarde e as reuniões da associação, isto é, a *densidade dinâmica* da coesão social ocorre no “centro comunitário”. Por outro lado, esse espaço concentra a *densidade material* pelo fato de as pessoas estarem coesas espacialmente em vista de estarem dispersas pelo território anteriormente. O “centro” é o local de trabalho frequentado durante alguns dias da semana, esse espaço tem uma densidade moral expressa no “grupinho”, atividade coletiva, símbolo da reciprocidade, ocorrendo com pouca regularidade quando comparado as outras atividades sociáveis.

Não obstante, esse território já teve outras configurações de espaço de sociabilidade; é a esse respeito que os próximos parágrafos tentarão descrever. A tentativa é apontar as transformações relacionadas a estrutura agrária e da *densidade material* e *densidade dinâmica*. Muito do que será dito foi obtido pelas entrevistas realizadas no período da observação participante.

2.1.1 Titulação e Transformações Territoriais nas Comunidades Laranjituba e África

Foi dito anteriormente, em nota de rodapé, que as comunidades Laranjituba e África tiveram a emissão de dois títulos de reconhecimento de domínio coletivo registrados em nome da AQUIBAC. O primeiro emitido em 04 de dezembro de 2001, e o segundo emitido em 02 de dezembro de 2008, o atual. Mas, além desses dois títulos de reconhecimento quilombola houve uma outra regularização fundiária do ano de 1998 de propriedade individual.

Esse processo de regularização fundiária de 1998 se baseia na luta do trabalhador rural pela reforma agrária, no ideário do camponês como pequeno proprietário. Nesse momento o art. 68 ainda está sem regulamentação e a representação política das Comunidades Laranjituba e África se faz por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Moju (STR) intermediado pela Igreja e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Numa entrevista com uma liderança local, que se tornou o primeiro presidente da AQUIBAC, é exemplar quando diz,

E a CPT ... ela começa a trabalhar de maneira imparcial, mas aqui dentro do núcleo ela é quase que a primeira a trabalhar... Aí ela disse o seguinte, a igreja: “Ô a base vai ajudar financeiramente, porque tem [recursos financeiros], e o Sindicato e a CPT vão trabalhar agora à terra”. Aí vem uma grande... como é que se chama? Hoje se chama invasão, mas como é que eles chamam? Grilagem de terra, vem uma grande grilagem de terra, naqueles dos anos 80 a 90. Moju e Tailândia foram os lugares que mais a igreja perdeu parceiros [...] agora a Igreja quer que o camponês seja dono da terra. [...] Então a igreja com o Sindicato nós começamos a discussão da titulação da terra. Agora não é mais... antes um pouquinho aqui... por exemplo, na África o tio Marcelo chegou e disse “olha meu filho eu soube em Belém que as nossas terras pode ser invadidas”, na verdade já estava invadida pelo seu Vila. Aí nós estávamos aqui na beira, e lá no centro o caboco acabou invadindo. Nós tínhamos 6 quilômetros de terra; hoje dá uns 3 quilômetros, era no tempo da grilagem da terra, nós perdemos. Então a igreja ela tá agora comprometida com o processo, a igreja do Moju a CPT que é a igreja, as CEBS se unem. Nós fizemos vários debates na cidade do Moju na vila do Caeté, nós fizemos debate na Soledade, em vários lugares nós sentamos pra debater a questão da terra. Formos para o ITERPA várias vezes em Belém. O ITERPA então, nós inclusive forçamos com que o INTERPA criasse um escritório no Moju por causa da grilagem. Aí o INTERPA criou uma equipe de trabalho, era composto pela doutora Ezenora, que tá viva até hoje. Aí se criou o escritório no Moju por causa dessa grilagem de terra né, pra que a gente ficasse mais perto. Aí a comunidade Eclesiais de Base nos ajudou a entender o que era posse de terra, de que nós não éramos donos, mas éramos posseiros. Aí depois vão dizer que os quilombolas era donos da terra [...] essa história nós já falamos adiante. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 27/11/18)

Em alguns manuais sobre técnica de pesquisa (YIN, 2001, p.112; JOVCHELOVITCH & BAUER, 2002, p.93) sempre se faz uma diferenciação entre entrevistado (interlocutor) – informante episódico, entrevistado uma única vez – e informante chave, aquele que tem informações históricas sobre determinado grupo, justamente por sua história individual e a história coletiva se mesclarem. No decorrer dessa pesquisa, o interlocutor Juvêncio se tornou um informante chave com uma memória narrativa considerável sobre os fatos significativos do processo de reconhecimento das comunidades Laranjituba e África em se tornarem quilombolas. No advento de uma sociologia biográfica, Mauss (1972, p. 22) há tempos preconizava esse método no fazer etnógrafo da reconstituição histórica de grupos quando diz, “o método autobiográfico, que consiste em pedir a biografia a certos indígenas, utilizado por Ralin, deu excelentes resultados”.

O informante Juvêncio é filho dessa região, hoje com 62 anos e aposentado, mora com sua esposa na Comunidade África, e ainda trabalha na produção de farinha e no extrativismo de açaí. A sua trajetória enquanto liderança começa na CEB quando se tornou coordenador da Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, antiga padroeira da comunidade África – hoje a padroeira da Comunidade África é Nossa Senhora de Aparecida. Para além da liderança religiosa, foi também um dos articuladores da criação da Associação AQUIBAC, tornando-se seu primeiro presidente e atuando na coordenação estadual quilombola. Enquanto membro da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (MALUNGU) contribuiu na divulgação do art. 68 na região Guajarina como atesta o informante Evaristo, liderança religiosa da região e morador da comunidade do Caeté,

Inclusive a gente fez, antes foi assim, quando foi fundado a associação daqui a África e Laranjituba aí depois o Juvêncio, a gente comungava no sindicato [sindicato dos trabalhadores rurais de Moju] junto, aí vinha o Juvêncio de lá aí a gente pediu uma reunião pra ele esclarecer como a gente podia fundar [a associação], aí a gente fez uma comissão que a gente fazia reunião nas comunidades. Por exemplo, a gente... tem uma comunidade pra cá que se chama Monte Alegre, um outro que se chama Hipólito e aqui tem, aqui, o Ramal o Santa Cecília. Então, a gente fez várias reuniões nesses lugares e colocávamos o sentido que; já digo, a história porque claro que a gente mesmo pela história foi se dar conta que a gente era quilombola por causa das descendências que vieram dos nossos avós. (Evaristo Ferreira da Conceição, 59 anos. Morador da Comunidade Vila Caeté. Entrevista realizada no dia 26/11/18).

As informações dadas pelo informante Juvêncio são confirmadas em outras entrevistas; entretanto, os detalhes e o aspecto processual da regularização fundiária e do

reconhecimento enquanto quilombola são *reconstituídos* em sua narrativa com maior precisão, expressão da memória coletiva desse grupo. No decorrer da pesquisa várias conversas informais foram realizadas com Sr. Juvêncio, umas registradas pela gravação outras escritas.

Retomando a linha discursiva, os anos de 1990 no Pará são marcados por um intenso conflito agrário, marcado pela violência, ganhando notoriedade na mídia nacional e repercussão internacional. No entanto, a violência no campo no estado do Pará remonta há muito antes da década de 1990, como aponta alguns estudos (VELHO, 1976, p. 205; CARDOSO & MULLER, 1978, p. 72; IANNI, 1978, 175). Ainda vale destacar os registros feitos pelo sociólogo Jean Hébette (2004) sobre a violência no campo paraense em sua pesquisa de 30 anos sobre o *campesinato de fronteira*.

A violência no campo era praticada por diferentes atores: latifundiário contra o posseiro³¹, de empresários do centro-sul contra os posseiros e indígenas; e, até mesmo o Estado atuou de forma violenta na espoliação da terra, seja de maneira direta através das empresas estatais ou pelos projetos desenvolvimentistas com a colonização dirigida na figura de uma contra-reforma agrária (IANNI, 1979).

Ao tratarmos especificamente do município de Moju e da região Guajarina, a pesquisa historiográfica de Sacramento (2007) registra os contornos do conflito no campo. Em Moju o conflito se deu tendencialmente entre empresários da agroindústria e posseiros, numa estratégia inicial de grilagem da terra, que se concluía no extermínio do posseiro.

Como em Moju a instalação dos projetos agroindustriais se deu por volta do final da década de 1970, iniciando logo por esse período a surgir alguns focos de conflitos agrários, é de fato no início da década de 1980 que o clima se estabelece de fato muito tenso. [...] Embora existissem leis que assegurassem direitos aos colonos, estas não eram respeitadas. Criou-se mecanismos que favoreciam aos empresários aptos a ampliarem seus projetos. Dentre os mecanismos criados para garantirem posse de terras ilícitas para esses projetos, destaca-se o uso da grilagem de terra, onde determinado empresário adquiria uma certa quantidade de terra e por intermédio de advogados que recorriam a cartórios, aumentavam a área em até dez vezes ou quantas desejassem, retirando pessoas que habitavam há muito tempo terras próximas de onde estes empresários haviam comparado a primeira parte, para que depois aumentasse

³¹ A maior parte das terras do Pará até 1990 eram devolutas ocupadas por posseiros-camponeses, indicando “na Amazônia atual uma verdadeira questão da terra fundada na presunção de direitos de posse” (CARDOSO & MULLER, 1978, p. 72). A forma desse conflito contra o posseiro é descrito por IANNI (1978, p. 167) de que “a grilagem não é apenas uma entre outras modalidades de aquisição de terras. Ela é a mais importante. Ela sobressai, ao lado do processo regular da compra e venda. Mais que isso, frequentemente ela se mescla com as outras modalidades de aquisição de terras. [...] A grilagem atinge tanto terras devolutas, isto é, do poder público, como terras ocupadas, nas quais posseiros recentes ou antigos têm ‘cultura efetiva e morada habitual’”.

dessa forma. (SACRAMENTO, 2007, não paginado)

O cenário desses conflitos se dar no Alto Moju – região sul do município. O Baixo Moju, onde está localizado as comunidades Laranjituba e África, foi palco de alguns conflitos de terras pontuais referentes ao processo de colonização provocado pela instalação do polo industrial de Barcarena. Em se tratando da região do Grande Caeté, na década de 1990, o informante Evaristo – hoje líder religioso da CEBs –, delegado sindical nessa década, relata:

As terras aqui se chamava terra do Caeté, ela era muito grande, atravessava a estrada, a Moura Carvalho, que vai pro Arapari, e ainda transpassava e muito pra lá. Assim como pra cá, também pro Cámarituba e Arienga. Era grande essa área, era só o terreno Nazaré nessa época, as terras de Nazaré era daqui. Aí tinha outras terras, inclusive eu tenho até um documento que era do meu avô, pai do papai, que era de um terrenozinho bem aqui logo, Porcina que chamavam. Aí tá bom, como era mais o menos esse negócio de escritura, negócio de só o cara chegar assim: “aqui é meu lote”; as vezes não tinha nem escritura, não tinha nada e pagava nada. Aí com isso vem chegando as empresas, surge aqui a ALBRAS, e eles começam vir pessoas de todos os lugares e começam a invadir. Isso na época em 1980. De 70 pra 80 eu fui delegado sindical por aqui. A gente se organizou em 83. A gente fez uma grande reunião com as comunidades, Castanhalzinho que é lá na varada, porque tava vindo de lá a invasão. Até um tempo desse eu tinha a assinatura desse povo dessa época, não sei se ainda tá por aí. Então o que nó temos que fazer? Como é um terreno que não tem documento e que ninguém sabe por onde tava, até porque os antigos se tinha alguém que tinha esse documento não deixou com ninguém, e como não tinha nenhum pra apresentar o que a gente vai fazer? A gente vai fazer um travessão. De um (1) quilômetro da pista pra cá é nosso, do povo daqui, e de lá pra lá é deles, e com a outra parte eles fica pra lá. Aí veio todo esse povo pra cá, teve essa reunião aí em 83, se eu não me engano, foi dia 23 de maio de 1983. Se eu procurasse esse papel acho que acharia. Aí fizemos a reunião com todo esse povo daqui, ainda tinha meus avós que era vivo nessa época. Aí tiramos esse travessão, e fizemos uma comissão. Como eu era delegado sindical foi eu e mais uns companheiros daí. Agora vamos medir um lote pra cada um, tirando do ramal de um lado e do outro de 250 metros por 1.000 de fundo, que era um lote. Assim a gente organizou aqui [Vila do Caeté]. A gleba do Arienga que começou justamente por lá, o INTERPA foi pra lá, o Padre Sérgio começou por lá, se não me engano isso em 90, 92 por aí assim começaram a tirar registrar os terrenos do pessoal. Como fui muito conhecido do Padre Sérgio em 80 ele trabalhava em Moju mesmo, na Paróquia. Em 80 a gente tava se organizando pra tomar o sindicato que tava na mão da pelegada, eles só davam mesmo assistência dentária essas coisas; depois que a gente foi descobrir que isso é parte do governo, parte social do governo. Dessa época o Padre Sérgio era pároco de lá e aí a gente foi se conhecendo. Nesse tempo ele não fazia parte da CPT, acho que nem se falava muito bem disso em 80 né. Aí virou mexeu, a gente como sindicato em 96 já tinha força e já tava organizado a CPT que, justamente que a gente se antenou e pediu ajuda pra CPT, pastoral da terra, e foi justamente que as comunidades, as CEBs, se reuniram pra gente ir também até o INTERPA; parece que o presidente do INTERPA nessa época era o Barata, a gente tinha um advogado que era ô... deixa eu ver aqui o nome dele, a gente chamava Trecanio pra ele. Ele também não era nem daqui também, ele era custeado pela ONG. Até que liberaram o pessoal pra vim pra cá. Aí começou o trabalho da titulação aqui [Vila do Caeté], porque já tinha o começo do rumo; como as outras comunidades é próximo, viram aí foram se achegando,

“Ah dá pra fazer lá”, aí a gente ia pra lá, “aumenta mais”. Daqui passou pra África, da África passou pro Laranjituba, aí do Laranjituba passou pro Moju-Miri, essa mesma comissão tudinho; do lado daqui passou pro Guajaráuna, que é os pessoal quilombola daqui do Espírito Santo e Cacoal. Foi justamente quando a gente entrou nessa luta é que passou, deixou de ser uma terra devoluta como o pessoal dizem, que chega e faz o trabalho onde eu quero e não tem respeito, era do povo né, então tinha uma mistura. Quando passou nesse sentido cada um tirou seu serviço pra lá, “meu lote é aqui, então eu vou trabalhar no meu”. Aí ficou os lotes individuais. [...] Nisso aí foi bom por uma parte, quando a gente se torna dono do que é seu você cresce o olho, vem oferecem um dinheiro que você nunca viu, que é pouco, que você diz que é muito; aí começou as vendas dos lotes, começou a vender. Com o surgimento dessa questão dos quilombolas, das associações quilombolas, do reconhecimento dos quilombos, foi justamente que a gente tornou a assinar uma baixa dos títulos pra tornar a voltar ao título único, mas cada um sempre continua trabalhando no que é seu. [...] Nessa parte aqui tinha o Vila Flor, não sei se o pessoal falaram pra você. Pois é, ele grilou muito a área aqui. Ele era um fazendeiro e um madeireiro. Aí ele vinha invadindo, comprava um pedaço de terra. Na época fui ter uma conversa com ele lá no mato, aí ele parou com isso, mas sempre continuou comprando madeira de lei barata do pessoal. (Evaristo Ferreira da Conceição, 59 anos. Morador da Comunidade Vila Caeté. Entrevista realizada no dia 26/11/18).

Como se vê, o primeiro processo de regularização fundiária se deu nos marcos da reforma agrária demandada por uma representação camponesa, a STR de Moju. Diferente de outros lugares do Pará, essas comunidades quilombolas do Grande Caeté vivenciaram um conflito sem traços de violência. E até mesmo porque após o massacre dos sem terras em Eldorado dos Carajás em 1996, o estado do Pará, pressionado pela opinião pública, dá início a regularização fundiária, atuando nas cidades com maiores focos de conflito, que foi o caso de Moju.

Na entrevista do informante Evaristo é citado o nome do fazendeiro e madeireiro Vila Flor, que seu verdadeiro nome é Benedito Gomes. Este é justamente o fazendeiro que grilou 3 quilômetros das terras da comunidade África – do lado Oeste do território, como se pode constatar no segundo título de domínio coletivo, em anexo a esta Dissertação. Enquanto a grilagem no Alto Moju tinha como meio e fim à violência, no Baixo Moju, especialmente, nas comunidades quilombolas Laranjituba e África, a grilagem foi do tipo em que o grileiro, Vila Flor, utilizou várias táticas de aliciamento, seja numa relação de compra e venda da terra a preço irrisório quanto em “dar trabalho” remunerado ou “presentes” aos moradores da Comunidade África em troca da terra.

Essas formas de aliciamento se deram em momentos diferentes. Enquanto pôde comprar terras individuais, esse grileiro – Vila Flor – assim o fez. No momento em que as lideranças comunitárias interditarão o seu avanço, esse grileiro passou a agir de outra maneira. Se não podia comprar as terras, então poderia, ao menos, comprar as madeiras

de lei. Para tanto, esse grileiro começou a dar “presentes” a certos moradores na intenção de negociar a compra das madeiras de lei de maneira individual. Nos relatos dos quilombolas entrevistados, estes conviveram por um período numa relação de espoliação de forma ambígua com o fazendeiro chamado Vila-Flor, considerado por alguns como um grileiro e por outros como um amigo, até porque ele teria ajudado no processo de regularização das duas comunidades. De acordo com as entrevistas, o real interesse de Vila Flor nas terras era de se apropriar das madeiras de lei e comercializá-las.

O fazendeiro ele convencia você. [...] . O Vila... o “Feijão” ainda tá vivo tá lá na África pode perguntar. O que ele [Vila Flor] fazia? Comprava madeira, né. Ele dava uma vaca pro “Feijão” aí o “Feijão” vinha matava essa vaca e repartia com os pessoal pra pagar com madeira. Aí ele dizia, “rapaz me vende um pedaço desse terreno tu tem muita terra, preto”. Ele com uma boa conversa puxava o dinheiro, pra dinheiro não tem coração duro; aí o que acontece ele agarrava e vendia. Se não fosse eles ser quilombola nós tava morando tudo inquilino dele, tudo era empregado dele, ele tinha saído e comprado tudinho essa área ele com os filhos. Comprava um pedaço de um hoje, amanhã um pedaço doutro, e assim dava uma vaca, tirava madeira. Aí dizem, “ah não é conflito”, porque tem gente que entende conflito é invadir; não, conflito é comprar baratinho, conflito é enganar a pessoa, eu entendo assim. Quando se espanta eu vendi tudo e não resolveu meu problema. Eu já com uma área de terra eu planto minhas coisas já não tá resolvendo, ainda mais eu vendendo. “Olha preto toma cinco mil hoje, vou te dar cinco mil nesse pedacinho”, pego esse dinheiro no meio do mês não tenho mais cinco mil, ainda fico lá trabalhando com ele. [...] Assim era este Vila, se não fosse ser quilombola ele já tinha comprado esses terreno de muita gente [...] quando enxerga o dinheiro a pessoa fica doida por causa do dinheiro e ainda ia dizer, “vem tomar conta da minha casa eu te pago um salário”, ainda pensa que tá no bom; é ele [Vila Flor] que tá no bom. Eu entendo o conflito assim, tem gente que entende “é porque invadiu”, invadiu que nada rapá, ele invade comprando pouco, depois aparece tudinho que ele me pagou, aí to eu lá servindo de escravo pra ele. Eu entendo assim, eu entendo de várias formas o conflito. (José Maria do Carmo Lira, 60 anos. Morador da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 09/12/18)

A esse respeito do conflito e de como foi solucionado interlocutor Juvêncio diz,

Nós ainda fomos levados a um lugar, não por ele, foi outras pessoa que nos levou e ainda tá vivo, seu Firmino e seu Benedito Tavares. Eles nos levaram à beira do lugar chamado Uchuteua, a beira do Igarapé, aqui ele [Teodoro Tavares] disse, “bem aqui meu pai disse que começa a terra de África”. Aí nós ficamos na beira desse igarapé, da beira do igarapé, ele disse, “daqui a até a beira dá 6 quilômetros, aqui meu pai disse, ‘olha esse aqui é dos pretos’”, disse pro Benedito que ainda tá vivo e o Firmino, esse velho, esse [é] pai deles o Teodoro Tavares, “olha os terrenos dos pretos vem até aqui, ele vem até aqui”. Tá, conversamos na beira desse igarapé, bebemos chibé, paramos de beber chibé, ainda dei uma limpada na beira, o igarapé é bonito lá! E viemos embora. Na mesma semana quando nós voltamos de lá, na mesma semana, eles voltaram, esse senhor lá, “olha o cara tá com o pico na beira do Aracapuri, o Vila Flor tá na beira do Aracapuri” aí eu disse, “na beira do Aracapuri?” – Sim rapaz, ele tá com um pico na beira do Aracapuri vocês tem que ir lá parar ele. Aí nós fomos, pra lá, chegamos lá tava mesmo o pico na beira do Aracapuri,

donde tá meu terreno no final. Aí lá nós fizemos um relevante como ele, lá parou, aí ele sentou o marco e batizou o marco de Acapú; do Acapú pra beira a gente não passa mais; mas já tinha tirado 3 quilômetros mais ou menos de terra ele tinha levado. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 27/11/18)

Esta situação de grilagem e conflito de terra foi o único caso relatado nas entrevistas e foi justamente na Comunidade África que isso ocorreu. A comunidade África tem uma história de origem que remonta ao período histórico do final da escravidão no Brasil. As terras da comunidade África foram herança do escravo Honório Tomé de Moraes, esse território compreendia uma área de 700 metros de frente a 6.000 (seis mil) de fundo. Quando a grilagem em Moju ganha os jornais estaduais, o filho de Honório, Marcelo – tio de segundo grau do interlocutor Juvêncio – que há anos tinha ido viver em Belém e se tornado servidor público da prefeitura vê a necessidade de retornar à comunidade África para alertar sobre a grilagem e lembrar que aquelas terras tinham escritura outorgada em nome do escravo Honório, seu pai.

Ele (Marcelo) veio de Belém e não tava com tendência de querer a terra né; ele queria assegurar a terra pra nós que morava aqui, ele morava em Belém era aposentado, tinha trabalhado muito tempo na prefeitura de Belém e ele ouvia falar muito desse negócio de grilagem de terra. Então ele disse para mim e para o seu “Feijão”, “olha vocês têm que ir atrás documento da terra, dessa terra, porque meu pai, Honório Tomé de Moraes ele teve documento, agora vou ajudar vocês”. Agora ele tinha um recursozinho pra andar com a gente, ele tinha um recursozinho, ele bancaria as viagens para Igarapé-Mirim e Moju, a tendência dele não era querer a terra, a tendência dele era titular essa terra, o desejo dele era continuar como era, ele tava meio velhinho, para que fosse resgatado a escritura do terreno. Ele queria resgatar a escritura da terra, essa era a visão dele, se ele resgatasse a escritura da terra que tinha 700 metros de frente e 6.000 no fundo, até então, se a gente resgatasse isso tudo ia ficar com uma enorme área de terra, né, seguro. A vontade dele era resgatar a escritura mostrar pra gente que o pai dele tinha 700 metros de frente e 6.000 de fundo, essa era vontade dele. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 27/11/18)

É em torno dessa delimitação territorial que a grilagem ocorre. Com o processo de regularização fundiária de toda a região do Moju, as comunidades do Grande Caeté foram beneficiadas quando o Instituto de Terras do Pará (INTERPA) emitiu os títulos de lotes individuais. Essa regularização só foi possível pela organização política dos trabalhadores após um longo período de violência na zona rural de Moju. A demanda pela regularização das terras, iniciada em 1983, com a tomada do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju (STR), se converte em uma pauta reivindicatória até 1998, quando o estado do Pará emite os títulos.

O sindicalismo paraense entre 1980-1990, como no Brasil, passa por uma reestruturação, o “Novo Sindicalismo” encampa a pauta pela cidadania e pelo financiamento na produção agrícola. A socióloga Moreira (2004, p. 78) descreve como ocorreu a mudança na STR no município de Porto de Moz, “essa organização passou a evoluir em bases mais democráticas na luta pela cidadania, dignidade e melhoria das condições de vida, sob o impulso e no seio da Igreja Católica, através das CEBs e da CPT”. Essa descrição, feita por Moreira (2004), é paradigmática em vários casos locais no Pará, inclusive em Moju destacando a figura do Pe. Sérgio Tonneto e do sindicalista Virgílio Serrão Sacramento (SACRAMENTO, 2007).

Em relação às Comunidades Laranjituba e África, a primeira titulação territorial, que foi individual, teve o agenciamento da STR mojuense e da CPT guajarina. Os líderes locais das comunidades cristã, como os interlocutores Evaristo e Juvêncio, eram os responsáveis dessa ação por serem os líderes leigos que de fato “faziam” essas instituições, STR e CPT. Nas Comunidades Laranjituba e África os critérios para demarcação territorial foram estabelecidos pelos técnicos do INTERPA em comum acordo com os moradores. O informante José Maria, conhecido localmente por Caôa, foi presidente da AQUIBAC e lembra desse processo de demarcação,

Nas reuniões aqui dava gente, que hoje quando a gente faz reunião dar dois ou três, mas naquela época dava muito porque era mais quem queria uma área de terra. Então o que acontece, os nossos instrutores chegavam aqui e, “olha você tem seus filhos...”. Não... olha vou fala do Lorival. Por exemplo, o Lorival tinha os filhos dele, todos tinham... aí eles diziam “você vai pegar essa área de terra e essa área de terra ela vai servir pro senhor e pros seus filhos; agora quem tá adiantado e tem família vai ganhar uma, aí a gente vai dividir tudinho pra cada um”. A mamãe ainda tava viva, mas ela não podia ganhar uma área de terra porque ele não ia mais trabalhar, e ela não tinha filho mais dependente dela. Aí eu ganhei uma, o Titico ganhou uma, o Rûrû e o Regis ganhou uma, por quê? Porque éramos independente da mamãe e tínhamos a nossa família. Agora se eu não tivesse mulher e os mais três [irmãos] não tivessem aí iria sair no nome da mamãe. [...] Como sai no nome da mãe qual é a mãe que vai jogar o filho fora? Qual é o pai que vai dizer “tu não vai trabalhar aqui”? Aí foi assim, teve gente que não ganhou um pedaço de terra porque era dependente do pai e da mãe, todos nós somos, mas como já tinha minha família eu tinha que ganhar o meu; como eu tenho cinco filhos os meus filhos vão trabalhar na minha área. Eu sou o representante deles. (José Maria do Carmo Lira, 60 anos. Morador da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 09/12/18).

Para os moradores de Laranjituba e África, esse novo tipo de estrutura agrária da pequena propriedade individual foi uma novidade. Apesar da noção de propriedade privada da terra ter sido introduzida nas comunidades o uso comum da terra ainda hoje é vigente. Na antiga ocupação territorial a terra era reivindicada na medida em que a família

tinha condições de plantar e usá-la em sua produção existencial; não havia uma delimitação representativa de natureza privada em sentido jurídico. Até mesmo a diferenciação “centro” e “centro comunitário” era inexistente. As famílias estavam dispersas pelo território; casa e plantação eram contíguo. Esse tipo de ocupação apresentava uma *densidade material* frouxa com uma *densidade dinâmica* (social) episódica, manifesta em períodos de celebração (festas juninas, velórios e festas de Santos). Fora esses momentos de encontros públicos, cada família se mantinha em suas casas em pontos distintos no território, chamado localmente de *sítio*, esse termo foi regular nas falas dos idosos.

A *densidade material* das comunidades Laranjituba e África era frouxa – frouxa no sentido de estarem dispersos no território –, e não inexistente³². Por isso, era comum haver uma concentração populacional pequena, mas capaz de ser classificada. Por exemplo, em determinados pontos no território haviam três ou quatro famílias reunidas classificadas de África, Laranjituba, Castanhanduba e Barro Alto³³; tanto esses núcleos familiares quanto as famílias ao redor eram incluídos nessas classificações toponímicas, as vezes qualificadas de *sítios* pelos idosos, “sítio África” ou “sítio Laranjituba”. Ainda hoje é comum as pessoas se identificarem com o território dizendo serem pertencentes ao local onde habitam, “sou lá da África”, “moro ali no Laranjituba”, “sou lá do Moju-Miri”. Essa identificação, que considera o local, é uma identidade interna comum nas relações de sociabilidade entre as pessoas do Grande Caeté. Isso mostra o caráter contrastivo e situacional do manejo da identidade quilombola, isto é, os membros dessas comunidades gerem um tipo de identificação entre si baseados na categoria do território comunitário em que vivem, já a identidade quilombola só é manejada em lugares ou situações exteriores à comunidade, ou, então, quando estão numa relação com estranhos dentro da comunidade necessitando se representarem enquanto quilombolas.

Alguns depoimentos corroboram com as afirmações anteriores e elucidam o tipo de *morfologia social* de um passado recente,

³² Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989, p. 185) diz, “a representação da terra nas regiões em que se verificam formas de uso comum [...] remete às regras de um direito camponês que prescrevem métodos de cultivo em extensões que podem ser utilizadas consoante a vontade de cada grupo familiar. Os seus roçados distribuem-se, segundo uma certa dispersão, pelas várias áreas destinadas, consensualmente, aos cultivos. Não se registra também contiguidade entre estas áreas [...]”.

³³ A referência a esses lugares é importante porque o território da AQUIBAC é formado pelas comunidades Laranjituba e África. Porém, Laranjituba é resultado de um processo de *cinesi*, aglutinando Castanhanduba e Barro Alto, hoje lugares desabitados, mas lembrados na memória coletiva do grupo. “Roma é um cinesmo de diversas cidadelas: alpina, latina, etrusca e grega” (MAUSS, 1972, p. 29).

Naquele tempo não se sabia quem era avô ou avó só sei que aqui era um lugar só neutro não tinha nada, só sei que as pessoas trabalhavam na agricultura, que era a roça e todos com muitos filhos é isso... aí depois de muito tempo eu vim pra cá [Laranjituba] era eu, uma família ali, uma casinha ali, os meus pais parece que moraram aqui quando crianças; morávamos em tapera. Onde é a tapera do fulano? Aí depois foram, veio vindo a casa, tudo isolado, era tudo separado e era assim. Era só matagal aqui, aí a gente vivia aqui, o terreno era de todos e o lugar de todo mundo, aí veio a diocese, que veio o padre, aí ele nos convidou pra formar uma comunidade aqui. (Osmarina Cardoso, 71 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada em março de 2016).

E,

As nossas casas, que eu lembro, logo no início da minha... quando eu já comecei me entender, aqui [África] tinha a casa da vovó, que era bem aqui, a casa da vó Maria, que era irmã dela, pra lá, um pouquinho onde hoje é a cerâmica era a casa da vó Maria. Tinha a casa do titio, do seu “Feijão”, que era pra li, lá pra dentro pra acolá, e tinha a casa do papai. Eram as quatro casas que tinham aqui; ah não, tinha um barracão. Aqui era um campo, um campinho que a gente jogava de tarde; e aqui tinha um barracão que era da titia, da Bagica [Brasileira], mas esse barracão dela era só um barracão mesmo [...] ela só tinha um quarto que ela fechou que era dela e das crianças. E era umas quatro casas que tinham aqui, contando quando eu já me entendi. E era a casa que tinha. Da casa do papai aqui na casa da titia era muito longe, não sei por que [...] a gente vinha de lá era muito longe não sei por que, porque era muito longe pra gente aqui ir na casa da titia, era muito longe. As vezes a gente saía lá de casa e nem vinha a noite porque era muito longe. Era muito distante as casas, se gritasse um não respondia pro outro. (Vitor Moraes de Oliveira, 53 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 28/11/18).

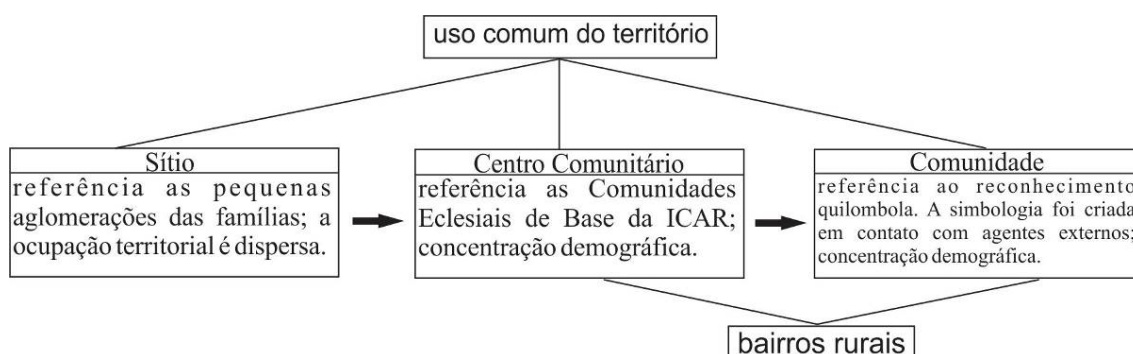
Aqui era mato puro. A casa que tinha aí eram só três, três casas. Aí foi, foi, até que agora tem diversas. Mas da gente mesmo que era nossa é mais pouco, esses outros são tudo abastados. [...] era da minha avó, aí depois a mamãe fez uma e a Velha Maria, filha dela fez outra. Daí a velha Páscoa fez uma; daí foi aumentando porque foi neto, foi neto, foi neto... Aí eu fiz uma, o “Feijão” arrumou uma mulher e fez uma; foi assim que depois foi neto fazendo casa. (Maria Brasileira Moraes, 87 anos. Moradora da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 24/11/18)

A expressão comunidade nesse momento – do tempo passado das lembranças relatadas dos informantes acima – ainda é inutilizada pelos moradores. O termo quilombo/quilombola só foi incorporado ao vocabulário local no final da década de 1990, quando inicia-se o debate para criar a associação quilombola local, a AQUIBAC. É difícil apontar uma explicação causal do adensamento populacional que deu origem ao espaço social atual e aos lugares de sociabilidade, isso porque qualquer reconstrução histórica seja com dados físicos ou pela oralidade é uma reconstrução unilateral da coesão social. Todavia, a ciência também é feita de hipótese, o que nos permite ao menos fazer uma inferência intuitiva a partir dos dados.

Nas entrevistas se detectaram duas variáveis explicativas a respeito da coesão social, a primeira consiste na atuação da Igreja (ICAR); a segunda na chegada da eletricidade, do “ramal” e de outras melhorias estruturais. Cada uma ao seu modo teria provocado essa densidade material propiciando uma coesão social. A religião – como se verá no próximo capítulo – cumpriu e ainda hoje cumpre, com menor intensidade, um papel importante na organização social. Quando os moradores dessas comunidades estavam dispersos no território eram justamente as festas dos Santos organizados pelas Irmandades³⁴ que proporcionavam um adensamento social através dos ritos religiosos. Quando o catolicismo popular, independente da autoridade eclesial manifestas nas Irmandades, é substituído pelas Comunidades Eclesiais de Base as celebrações festivas de ocasião dão lugar aos rituais litúrgicos rotineiros demandando, por sua vez, um lugar de ajuntamento, neste contexto uma capela fixando em seu entorno as casas das famílias. Se os valores religiosos contribuíram para o adensamento populacional no espaço compreendido por “centro comunitário” – semelhante a estrutura de um bairro rural – as melhorias estruturais com a chegada da estrada do “ramal” e a eletricidade endossaram esse movimento comunitário. Mas como dito, ainda hoje têm famílias que vivem fora dos “centros comunitários” de Laranjituba e África.

Portanto, conforme os dados e nas informações apresentadas, as transformações territoriais das comunidades África e Laranjituba podem ser esquematizadas da seguinte forma:

Figura 5 Representação coletiva da ocupação territorial



Fonte Elaboração do autor

³⁴ Para uma definição sobre irmandade de Santo ver as páginas 63.

O objetivo deste subcapítulo foi fazer uma descrição morfológica processual do território aonde estão as comunidades Laranjituba e África. Uma explicação causal está fora da análise descritiva dessa pesquisa. Hoje o que pode ser afirmado é: o “centro comunitário” aglutina as pessoas dessas comunidades e mesmo aqueles moradores afastados ver esse local como o centro das relações sociais, pois é justamente nesse lugar onde os moradores se relacionam por valores compartilhados orientadores de suas ações sociais recíprocas (WEBER, 2014, p. 16). Tais relações sociais serão descritas detalhadamente no próximo tópico, cabe aqui somente apontar os lugares, o espaço físico e sua construção, no qual as *interações situadas e representações sociais* se revelam.

2.2 De comunidade negra rural cristã à comunidade quilombola: sociabilidades comunitária e associativa

Os termos comunidade cristã e comunidade quilombola abrangem dois tipos de organização social existentes nas comunidades Laranjituba e África que remetem ao período recente do reconhecimento dessas localidades enquanto áreas quilombolas.

Quando se menciona “comunidade cristã”, na verdade, queremos nos referir às Comunidades Eclesiais de Base, uma organização religiosa de influência sociopolítica de enorme importância no processo de reconhecimento quilombola das duas comunidades. Ao se referir à comunidade quilombola o ponto de passagem fundamental é o surgimento da organização política local expressa na Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC), demiurgo de novas interações sociais tanto interno, e, principalmente, externo às comunidades. Entre esses dois tipos de organização social, a identidade quilombola é o marco de inflexão da passagem dessas duas formas de *sociação*³⁵ (SIMMEL, 1983).

³⁵ *Sociação* é um conceito simmeliano com duplo significado. A *sociação* como *forma* diz respeito a uma construção abstrata das interações sociais a nível holístico; a *sociação* como *matéria/contéudo* é a descrição das interações sociais a nível individual em sua “desorganização” empírica. A sociologia formal simmeliana tem como congênera o *tipo ideal genérico* weberiano. Mas, a metáfora usada por Simmel é da geometria que estuda e imputa formas abstratas na matéria informe dos objetos. Uns excertos são ilustrativos, “o conceito de sociedade tem duas significações, que devem manter-se rigorosamente separadas ante a consideração científica. De um lado, ela é complexo de indivíduos sociados, o material humano socialmente conformado, que constitui toda a realidade histórica. De outro lado, porém, ‘sociedade’ é também a soma daquelas formas de relação pelas quais surge dos indivíduos a sociedade em seu primeiro sentido. [...] A geometria considera a forma pela qual a matéria se torna um corpo empírico, forma que em si mesma só existe, de fato, na abstração, precisamente como as formas de sociação” (SIMMEL, 1983, p. 63, 65).

O objetivo deste tópico é apontar a influência religiosa, principalmente das CEBs, na inserção de novas práticas de natureza política, religiosa e identitária nas comunidades estudadas, e de como esses sujeitos – da comunidade – criticamente absorveram esses valores religiosos, construindo um novo tipo de organização social de acordo com suas realidades locais. Antes de mais nada, é preciso esclarecer que a religião predominante na região do Caeté foi, e é o catolicismo, mas os valores católicos em zonas rurais têm diferenças acentuadas daqueles da zona urbana. Enquanto o catolicismo da zona urbana vive num acentuado controle eclesial e por uma divisão rígida entre sagrado/profano, o catolicismo rural é livre com uma fronteira tênue entre sagrado e profano (MAUÉS, 1995). Um exemplo disso são as comunidades quilombolas do Caeté, quando em seus passados recentes praticavam um catolicismo das Irmandades; hoje, a tendência católica predominante nessa região é a das CEBs – influenciada pela Teologia da libertação. Essas transformações na prática religiosa e sua repercussão na organização social não é uma “simples” relação de causa e efeito. Lembremos, pois, Durkheim (2015, p. 62) quando diz, “deve haver moral no religioso e religioso na moral”, ou seja, religião e sociedade são fontes da moral, destarte, ele diz, “de minha parte, inclusive, sou bastante indiferente a essa escolha, pois não vejo na divindade senão a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente” (Ibidem, p. 65). Referente às comunidades Laranjituba e África, podemos dizer que religião e organização social estão interligadas como se atestará no decorrer do texto. Ao apontar as transformações referentes à organização social dessa população se privilegiou as atividades cotidianas “relatáveis” obtidas por meio de entrevistas.

As atividades cotidianas “relatáveis” resultam da reflexividade desses sujeitos em suas ações práticas baseadas no conhecimento do senso comum das estruturas sociais (ordem social) dotados de raciocínio sociológico prático vividos em contextos (tempo e espaço) específicos (GARFINKEL, 2018, p. 100 e 101). Portanto, em vez de apresentar um *relato objetivo* se fará um *relato indexical* do reconhecimento jurídico das comunidades enquanto quilombolas. Ao nos inspirarmos na etnometodologia proposta por Harold Garfinkel a intenção é preservar as ações práticas de uma situação processual *in flux* vividos de maneira pacífica e agonística, de relações de respeito e de gracejo, de interações de reciprocidades marcadas pela cooperação e rivalidade entre os sujeitos, em vez de uma narrativa harmoniosa eliminadora das contradições relacionais.

No subcapítulo anterior, pelos depoimentos dos entrevistados é possível inferir que a divulgação do art. 68 nas comunidades Laranjituba e África foi através dos membros leigos da Igreja, organizados em pastorais. Ademais, a Igreja atuou de maneira direta na organização social, e sua influência é nítida quando se atenta ao significado local do termo comunidade. Esclarecendo: na convenção linguística dos moradores, o termo comunidade encontra o seu significado em ser membro ou no compartilhamento da fé “católica”, remetendo à noção de pertencer a um grupo religioso/social, expresso verbalmente de várias maneiras: “comunidade cristã”, “comunidade evangélica (de evangelho/boas-novas)”, “comunidade católica” ou “comunidade de São Sebastião” e “comunidade de Nossa Sr.^a de Nazaré”. Enquanto categoria mental, comunidade tem uma referência homogênea, denotando ser membro de um grupo religioso e ao mesmo tempo pertencer a um espaço social de convivência mútua. Dificilmente, um morador referirá verbalmente a “comunidade África” e sim “África”, apenas quando induzido por um interlocutor de fora que a classificação “comunidade África” é assumida³⁶.

Hoje essas comunidades têm duas formas de relação social, vividas em dois lugares de ajuntamento distintos. Deste modo, há uma *relação social comunitária* de aspecto religioso em torno das CEBs, e uma *relação social associativa* de âmbito político vivido na associação quilombola, a AQUIBAC. Esses dois termos, *relação social comunitária* e *associativa*, são utilizados conforme Weber (2014, p. 25) definiu. Por *relação comunitária* entende-se as ações recíprocas dos sujeitos orientadas por sentimentos subjetivos compartilhado de pertencer afetivamente ao grupo. A relação associativa compreende ações referidas à união de interesses racionalmente motivados. Nas ações práticas essas relações *comunitárias* e *associativas* se mesclam. Se as separamos enquanto *tipologias ideais* é para fins de exposição sociológica.

³⁶ Os primeiros dias da observação direta ocorreram alguns maus entendidos, dos quais o uso do termo comunidade é um exemplo. No começo quando o pesquisador perguntava para um morador qual comunidade pertencia a resposta era dada em relação ao Santo Padroeiro, ou seja, “sou da comunidade São Sebastião”. Um outro caso foi quando se perguntou onde era a sede da comunidade, a referência dada era o “centro comunitário”, só quando perguntava “onde é associação” que a referência dada era a sede da AQUIBAC. O termo comunidade quilombola, é recente; e mesmo sendo manipulado pelos moradores ainda existe certa ambiguidade na manipulação dos termos (comunidade-quilombola/comunidade-cristã). A intenção não é querer dar um caráter exótico a esse grupo social. Antes de tudo é um grupo social integrado a sociedade nacional, mas é importante se ater ao aspecto linguístico lembrando o que Mauss (2015, p. 46) diz, “Em primeiro lugar, o fenômeno linguístico é mais geral, mais característico da vida social do que qualquer outro fenômeno da fisiologia social. [...] Isto significa que é, ao mesmo tempo, da ordem do geral, e, duplamente, do particular. Porque é geral em todos os indivíduos desta comunidade que dizem a palavra, falam a língua e por conseguinte pensam assim; mas só é comum entre eles [...] Ela é assim o meio comum e, por conseguinte, natural e primeiro, pelo qual os homens definem seu pensamento e sua ação; e, ao mesmo tempo, traz em alto grau a marca do artifício e do arbitrário”.

Mesmo que a prática religiosa das comunidades Laranjituba e África esteja ligada à tradição católica, essa vinculação é feita de maneira crítica, porquanto, os moradores dessas comunidades mantiveram a longo tempo a prática da cura pela pajelança a contrapelo da proibição das autoridades eclesíásticas. Hoje, as comunidades Laranjituba e África não têm pajé – o chefe de cura –, mas há algumas famílias que recorrem a essa prática de cura, indo a pajés na cidade de Moju ou na comunidade quilombola de Guajarauna, próxima das duas comunidades pesquisadas. Até mesmo os mais idosos, convertidos ao credo evangélico, mantêm um respeito pela prática da pajelança. Em algumas conversas informais, foi evidente a ineficiência do controle eclesial de querer (re)interpretar essa prática como algo do “mal” que deve ser evitado. Logo, os moradores dessas comunidades se associam ao catolicismo criticamente de acordo às suas necessidades. O poder clerical não se sobrepõe de maneira a controlar e regular a atividade religiosa. Este fenômeno há tempos foi diagnosticado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), tipologizado de *catolicismo popular* ou *catolicismo rústico* em oposição ao catolicismo romano do litoral de autoridade eclesial, de um rígido controle da liturgia fundamentada na divisão hierárquica de leigo e sacerdote.

Mencionar essa ação crítica ao catolicismo por parte dos moradores dessas comunidades é importante para não os considerar enquanto sujeitos de *juízo sedado*, mas, concebê-los como pessoas de capacidade reflexiva e inventiva, capazes “de gerenciar suas atividades cotidianas” diferente da ordem social imposta externamente (GARFINKEL, 2018, p. 140, 149). Ainda hoje, a maior parte dos moradores se declaram católicos, existindo, também, uma igreja pentecostal, a Assembleia de Deus, e um terreiro de umbanda, ambas de inserção recente com poucos adeptos.

A Igreja Assembleia de Deus se instalou na comunidade África – distante do centro comunitário – quando o interlocutor Juvêncio se converteu a esse credo religioso, liderando com alguns outros moradores a construção do templo. Na família desse entrevistado a conversão à igreja evangélica se estendeu a sua esposa e a uma filha, com seus dois filhos; os outros quatro filhos continuaram na ICAR e desempenham papel de liderança na Comunidade Cristã de Nossa Senhora de Nazaré. Já o terreiro de Umbanda pertence ao “Pai Messias”, como é chamado localmente na comunidade. “Pai Messias” foi morar na comunidade África entre 1993/1995. Antes disso, morava no distrito urbano de Belém, chamado Icoaraci, conhecido na capital paraense como o bairro da Umbanda, em referência ao festival anual de Iemanjá. O motivo de o “Pai Messias” ter ido morar na comunidade está relacionado ao assassinato de seu irmão numa briga em Icoaraci. No

frenesi dos acontecimentos “Pai Messias” decidiu ir morar na Comunidade África por achar mais seguro em relação à cidade. Mas, antes do fatídico assassinato, “Pai Messias” já tinha ido na comunidade algumas vezes em virtude de sua irmã ter casado com um dos irmãos do interlocutor Juvêncio, apesar de naquele momento do crime já estarem divorciados. A permissão do “Pai Messias” ficar – morar – na comunidade foi dado pelo interlocutor Juvêncio, ele relatou ter sido criticado pelos seus parentes ao ter dado essa permissão a um “estranho”. Essa situação da vinda do “pai Messias” é interessante porque ele se encaixa perfeitamente na definição do estrangeiro de Simmel (1983, p. 182), “que chega hoje e parte amanhã, porém mais no sentido de uma pessoa que chega hoje e amanhã fica”; e mais: “mas sua posição no grupo é determinada, essencialmente, pelo fato de não ter pertencido a ele desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originaram nem poderiam se originar no próprio grupo”. Quando o estrangeiro “fica” ele é concebido como estranho de um tipo particular e suas interações são “compostas de distância e proximidade, indiferença e envolvimento” (Ibidem, p. 184).

Antes da criação das CEBs – ligadas e dirigidas pela prelazia de Barcarena – outras práticas religiosas eram praticadas como a pajelança e a festividade de Santos, ambas expressões do catolicismo popular de prática local sem influência eclesial. Nesse tempo, as festividades de Santos eram organizadas pelas Irmandades, existindo uma diretoria composta pelos foliões dos Santos, como eram chamados os membros dessa diretoria.

Num artigo de 1953, *Vida religiosa do caboclo da Amazônia*, o antropólogo Eduardo Galvão descreve essas festividades de Santos organizadas pelas *Irmandades*. Tal descrição é semelhante àquelas praticadas nas comunidades do Grande Caeté³⁷ organizadas pela CEBs. A diferença é de não haver mais as folias que entravam pela madrugada, animadas por bebidas alcoólicas. As festas aos Santos no Grande Caeté são

³⁷ No período da observação direta houve a festividade de Santa Cecília da comunidade do Cruzeiro, distante das comunidades Laranjituba e África uns 10 km. As festividades seguem a mesma forma, tendo a duração de oito dias, iniciando no domingo pela manhã com a procissão, e com o erguimento do mastro com a bandeira do Santo. Durante a semana, à noite, é celebrado a missa, quando termina se inicia uma reunião festiva no “centro comunitário” com vendas de comidas, danças e bingos. No oitavo dia, no outro domingo, pela manhã, é celebrado a missa de encerramento. Em seguida, é realizado um almoço com vários bingos, encerrando com o “bingão” premiando os vencedores com eletrodomésticos ou quantias em dinheiro. O final da festa é simbolizado com a derrubada do mastro. Essas práticas festivas se assemelham as descritas por Galvão (1955) na cidade de Itá – esse é o pseudônimo para nomear a cidade paraense de Gurupá onde foi feito a etnografia –, todavia os registros de Galvão se referem as festas organizadas pelas Irmandades onde o sagrado e o profano se mesclam, “é difícil afirmar qual a parte mais importante da festa, se as rezas, o baile ou o repasto. Muito pouca gente atenderia ao festival se não houvesse dança. Suprimir as ladainhas seria transformar a festa em baile profano, e faltar com o respeito ao santo” (GALVÃO, 1955, p. 80, 81).

sinônimo de alegria, festa e confraternização, mesmos sentimentos quando organizado pelas *Irmandades*. O mesmo diz o romancista paraense Dalcídio Jurandir em seu romance o *Marajó* de 1947,

... cantavam folia, faziam procissões pelos caminhos do mato [...]. Principiou tocando reque-reque para depois vir a ser o mestre folião do tambor na tiração de esmolas da Virgem padroeira. Sua religião era alegre, festeira, bem enfeitada de folhas e fitas, ao som do tambor e da viola, muito mingau, arroz-doce e pastel com azeitona, no terreiro. (JURANDIR, 2008, p. 87)

As CEBs são dirigidas por autoridades eclesiais, surgidas sob a influência da Teologia da Libertação, com o lema “um novo jeito de ser Igreja”, abertas a questões e demandas locais (MAUÉS, 2010, p. 26). Mas, mesmo assim, as CEBs têm contradições, pois, em tomadas de decisões importantes a determinação da autoridade eclesial prevalece em relação à “comunidade” (Idem, p. 30). Contudo, nas comunidades do Caeté, por se tratar de uma região rural, os leigos têm uma autonomia “relativa” e a relação deles com as autoridades eclesiais, historicamente, são simétricas. E diferente das *Irmandades*³⁸, que se concentravam na Vila do Caeté, as CEBs se instituíram enquanto federação, surgindo em várias comunidades da região, como é possível ver na tabela 1 do tópico anterior. Neste sentido, é importante ressaltar a diferença na forma administrativa dessas organizações, porque, enquanto as *Irmandades* eram autônomas, as CEBs são subordinadas à prelazia de Barcarena, havendo uma ligação com os agentes exteriores a comunidades permitindo o acesso a serviços da Igreja pelas pastorais, como a Pastoral da Terra e Pastoral da Criança. Esta foi importante na região nos anos de 1990 no combate à mortalidade infantil decorrente da desnutrição e infecções de verminoses.

As comunidades, no sentido das CEBs, e as *Irmandades* possibilitaram nas comunidades Laranjituba e África a cristalização de uma diretoria administrativa, constituindo-se indiretamente como a primeira escola de formação de lideranças em virtude dessas pessoas posteriormente ocuparem cargos na diretoria da associação

³⁸ “[...] então como era um lugar antigo [Vila do Caeté], e aqui perto tinha os municípios que era Barcarena e São Francisco, quando tinha festa eles se deslocavam de lá, porque não tinha comunidade. Nessa época era Irmandade, Irmandade, tinha presidente uma diretoria que comandava. As festas aqui era Santana, Santíssima Trindade, o padroeiro né, São Raimundo e Nazaré, como os pessoal mais velho contava [...] acho que é em 75[1975] que começa a mudar o nome de Irmandade pra CEBs. (Evaristo Ferreira da Conceição, 59 anos. Morador da Comunidade Vila Caeté. Entrevista realizada no dia 26/11/18).

AQUIBAC. A ocupação do cargo na diretoria das CEBs e, depois, na diretoria da associação AQUIBAC é comum, visto que, muitas das vezes, uma mesma pessoa ocupa o mesmo cargo nas duas instituições. Por exemplo, a atual tesoureira da AQUIBAC por anos exerceu a mesma função na Comunidade de São Sebastião (Laranjituba), e a 1ª secretária da AQUIBAC ocupa o mesmo cargo na Comunidade de Nossa Sr.^a de Aparecida (África).

De toda maneira, a associação AQUIBAC caracteriza-se por uma crescente racionalização baseada no *formalismo* referente a *fins*, isto é, as decisões são tomadas de acordo com normas abstratas prescritas no estatuto legal; mas esse tipo de racionalização é limitada, as decisões também são determinadas em avaliações concretas baseadas na *ética emocional* ou política, provocando decisões variadas em casos semelhantes (WEBER, 2015, p. 13). Esse duplo registro de racionalidade, orientador da prática associativa, é uma variável importante dos conflitos e disputas internas na associação AQUIBAC, tratados de maneira detida mais à frente. Desta maneira, as ponderações weberianas são válidas, “a grande maioria das relações sociais, tem caráter, em parte, comunitário, e, em parte, associativo” (WEBER, 2014, p. 25).

Enquanto a Associação AQUIBAC é um espaço de disputas de recursos de várias ordens – redistribuição material e de prestígio social – as Comunidades Cristãs (São Sebastião e Nossa Sr.^a de Aparecida) dispõem dos recursos da salvação, partilhados na tríade da reciprocidade (dar, receber e retribuir) (MAUSS, 2003). Porém, o fato da sociabilidade das CEBs se basear na relação da *dádiva* não significa harmonia. Há relações fundadas na dádiva que apresentam rivalidade e são do tipo agonístico (MAUSS, 2003, p. 193 e 238). Tratando-se das Comunidades Cristãs, existem disputas internas. Uma experiência sobre a rivalidade interna nas Comunidades Cristãs é a própria existência atual das duas Comunidades Cristãs, Nossa Sr.^a de Aparecida (África) e São Sebastião (Laranjituba), pois no início das CEBs o que havia era uma Comunidade Cristã, Nossa Sr.^a de Nazaré, para as Comunidades Laranjituba e África. Os pormenores dessa cisão serão descritos adiante.

Na atualidade, as Comunidades Cristãs não apresentam conflitos internos entre seus membros, porque muitos dos seus atributos referentes à organização social e política foram transferidos para competência da associação AQUIBAC. Em vista disso, não existem disputas na constituição das diretorias das Comunidades. Esse relativo desinteresse na composição das diretorias se distingue do enorme interesse dos moradores nas práticas religiosas cotidianas como a missa, terço e novena.

Toda quinta-feira à noite, é realizado os “terços dos homens” em ambas as comunidades, Laranjituba e África. Geralmente, o terço é realizado na Igreja, mas as vezes, algum morador “pede visita”, realizando o terço na casa do pedinte. E, apesar do nome do encontro ser “terço dos homens” o que se pode presenciar é um encontro religioso de homens, mulheres, jovens e crianças. Quando o terço é realizado na Igreja se tem somente a ladainha, mas quando acontece nas casas os anfitriões oferecem um lanche, e em seguida é realizado um bingo para divertir a reunião, os prêmios geralmente são artigos alimentícios, como arroz, café, açúcar e ovos.

Figura 5 Terço dos homens, Comunidade Santa Luzia



Fonte: Arquivo do Autor, 2018

Com a existência simultânea da Associação AQUIBAC e das Comunidades Cristãs uma separação entre prática religiosa e prática social – social no sentido arbitrário, compreendendo a esfera política e econômica – teve início. Cada vez mais a associação AQUIBAC passa a ser o local das tomadas de decisão social e política, competências, até então, das Comunidades Cristãs. Apesar disso, é nas Comunidades Cristãs que os problemas de organização social são resolvidos, principalmente quando se trata na mediação de conflitos referente à construção de casas nos “centros comunitários”. Nas observações de Eduardo Galvão (1953, p. 11) sobre *A vida religiosa do caboclo da Amazônia* ele diz,

Nesses pequenos povoados, as Irmandades religiosas, além de suas funções específicas, são também os organismos de estruturação da sociedade. Identifica-se o religioso com o social. A diretoria dessas irmandades, constituídas pelos homens de maior prestígio local, é que se apresenta e

funciona como “governo” do povoado. Não existe aí distinção de classes, apenas prestígio individual, entre gente da mesma condição econômica [...].

Conquanto Galvão (1953) esteja falando das Irmandades, suas considerações servem para as CEBs locais das comunidades Laranjituba e África; pois, elas foram moldadas reflexivamente por esses sujeitos, preservando algumas práticas das antigas Irmandades e da prática de pajelança.

Nas comunidades quilombolas do Caeté as CEBs se tornaram parte constituinte da vida social, diferente, por exemplo, dos quilombos de Jamary dos Pretos em Turiaçu-MA, em razão de, “a comunidade de base que a Igreja católica, através da paróquia de Turiaçu, tentou fundar em Jamary e que, segundo alguns moradores, não deu certo ‘porque o pessoal desanimou’”(O’DWYER & CARVALHO, 2002, p. 179). Portanto, o processo de reconhecimento quilombola das comunidades Laranjituba e África traz desde o seu início uma característica singular: a mediação e relação com a Igreja, diferente de outras comunidades quilombolas como é o caso da comunidade de Jamary, o que não significa um fenômeno exclusivo em vista da Igreja ter, em várias ocasiões, uma atuação presente com os movimentos camponeses.

A respeito da constituição das Comunidades Cristãs em Laranjituba e África a interlocutora Maria diz,

A minha [casa] sempre foi lá no centro, no meu lote, depois que cortaram tudo e fizeram os lotes aí cada um já sabia onde era o seu, aí a gente veio pra cá [Laranjituba]. Quando nós fundemos a comunidade [cristã] não tava loteado isso. Depois de muitos anos, que a gente morava aí que lotearam, aí nós trabalhamos pra fazer isso. A comunidade quando começou [foi] lá na África, o compadre Bento vinha convidar, aí o pai dele [pai do esposo da interlocutora Maria] dizia, “não vão pra isso, porque esse negócio de comunidade isso é comunismo, é comunismo, não vão”, mas seu Bento convidou pra participar da celebração lá, e nós vamos pra lá. Aí que todo mundo foi, com o tempo todo mundo tava ligado na comunidade. Depois que a gente veio pra cá [Laranjituba], teve um grande casamento, seis casamentos, 16 batizados, muito menino pra batizar, aí disseram: “agora vamos fazer um sorteio pra ver pra onde a comunidade vai, se é pra África ou Laranjituba, quem quer pra África, pra Laranjituba. Vai ter uma votação agora”, aí teve uma votação e o Laranjituba ganhou, era gente da África chorando que queria que a comunidade não fosse, aí disseram, “então vamos fazer a nossa, lá pra África”. Eles fizeram a deles pra lá e nós fizemos a nossa pra cá. A deles lá era Nazaré, mas ficaram bravo com a Nazaré e botaram já Aparecida, Nossa Sr.^a de Aparecida. Aí quando foi um belo dia veio um padre lá de Barcarena que tomava conta aí, e falou pra comadre Osmarina chamar as comadre dela pra vir e dirigir o culto, a comunidade [São Sebastião]. Aí ela começou. (Maria dos Santos Moraes Filha, 88 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 14/11/18).

A fundação das CEBs mudou o tipo de catolicismo nas comunidades Laranjituba e África do popular/rústico para o romano ligado à prelazia de Barcarena. Essa passagem

trouxe várias mudanças, mas a principal a qual precisa ser destacada é a integração comunicacional entre campo-cidade pela via religiosa. Como dito, essa integração com a prelazia de Barcarena trouxe para as comunidades as Pastorais, da Terra e da Criança. A Pastoral da Terra já tinha tido um papel importante na regularização fundiária das Comunidades Laranjituba e África, e foi justamente pela Pastoral da Terra, por meio de seus missionários, que os líderes religiosos – ao mesmo tempo social – das comunidades ouviram falar pela primeira vez do art. 68. Os missionários apresentaram o art. 68 a essa população como também a importância das comunidades conhecerem bem seus direitos com o objetivo de garantir o reconhecimento jurídico daquela terra como território quilombola – ainda muito incipiente na virada dos anos de 1990 a 2000.

Neste sentido, a Igreja através de seus missionários foram importantes na divulgação e no convencimento das comunidades Laranjituba e África no sentido de reivindicarem a auto-atribuição étnica de quilombolas. Essa mediação da Igreja deve ser entendida como uma parceria, sem eclipsar a ação dos próprios moradores das comunidades Laranjituba e África de lutarem pelo próprio reconhecimento enquanto um grupo étnico quilombola. O termo quilombo/quilombola era algo desconhecido para essa população até 1998. O contato com essas terminologias nessas comunidades foi possível devido ao trabalho de dois missionários da Igreja, Benedito e sua esposa Maria, ambos da prelazia de Moju dirigida pelo Padre Sérgio Tonetto³⁹. Quando esses missionários iniciaram o debate nas Comunidades Laranjituba e África, com intuito que essas pudessem reivindicar a auto-atribuição quilombola e acessar o reconhecimento político-

³⁹ Na dissertação historiográfica de Sacramento (2007) a figura do Padre Sérgio Tonetto – de origem italiana, chegou ao município de Moju-PA em 1977 – ganha destaque pela sua atuação na paróquia de Moju, e no empenho de inserir a Igreja na mediação dos conflitos de terra e na efetivação da cidadania. A atuação deste padre é mencionada esporadicamente pelos informantes desta pesquisa, mas é bom ressaltar que a Igreja mencionada nessa pesquisa tem suas diretrizes de atuação a partir dessa autoridade eclesiástica – Padre Sérgio Tonetto –, muitas vezes questionado por outras autoridades eclesiásticas pela sua atuação na luta pela terra, como expõe Sacramento (2007). Na entrevista de Sacramento (2007, não paginado) o Padre Sérgio Tonetto diz, “E aquilo ali depois do 1º Congresso das Comunidades Eclesiais de Base, fez com que se desse ênfase as Comunidades Eclesiais de Base. Foi esse congresso que o Ranufo Peloso usou, que para mim era novidade a expressão conscientização, que significa o sujeito tomar consciência do que está acontecendo ao redor dele, bem debaixo dos pés no sentido bom e no sentido ruim. Então foi com essas duas categorias, Comunidade Eclesial de Base e conscientização que eu comecei a meter a cara no Moju”. O interlocutor Evaristo lembra da atuação de Padre Sérgio Tonetto quando diz, “Em 1983 quando a gente tomou o sindicato [STR Moju] ele [Padre Sérgio Tonetto] pegava, por exemplo, a estrutura brasileira, me lembro bemzinho, ele tinha até um cartaz assim. Aí ele colocava a estrutura brasileira, em cima tinha um cara barbudo, buchudo forte, dois; e mais aqui em baixo tinha uma separação né... a pirâmide que ele fazia, aí já tinha umas pessoas mais o menos com um rosto nem mais... e aqui em baixo tava os trabalhadores sustentando toda a pirâmide. Aí ele ia colocando 5%, os ricos, a classe média e a classe pobre. Aí a gente levava pras comunidades e as pessoas iam entendendo”. (Evaristo Ferreira da Conceição, 59 anos. Morador da Comunidade Vila Caeté. Entrevista realizada no dia 26/11/18).

jurídico, conforme o art.68, a ideia inicial era fundar duas associações quilombolas, uma em Laranjituba e outra em África, replicando o modelo organizacional das Comunidades Cristãs, o que não ocorreu. Sobre esse assunto, retornaremos oportunamente.

O interesse desses missionários leigos em apresentarem o art. 68 a essas comunidades fundamentava-se no fortalecimento da luta pela cidadania, na melhoria de vida dos moradores, uma vez que o domínio do território já estava garantido pela titulação individual. Entretanto, esses leigos só puderam associar o art. 68, como um dispositivo jurídico na luta pela cidadania – em termos práticos, à melhoria estrutural das comunidades devido à memória coletiva dessas comunidades. O termo quilombo era desconhecido, mas a “escravatura” – como os interlocutores se referem – era, e é presente no vocabulário local, no sentido de uma vitalidade generalizável entre os moradores, atravessando gerações, e evocando lembranças coletivas.

A respeito da memória coletiva, sua manifestação e transmissão se faz pela oralidade comunicada entre as gerações, bem como algumas lembranças se tornam símbolos se objetivando/exteriorizando em objetos⁴⁰ ou lugares, o exemplo de uma lembrança objetivada em um lugar-espço é a Terra Santa, Jerusalém (HALBWACHS, 2003). No tocante à memória coletiva das comunidades Laranjituba e África, a lembrança da “escravatura” se objetiva/exterioriza num objeto, o forno (tacho) de ferro, localizado na Comunidade África. O tamanho desse forno de ferro é comum a qualquer um outro usado na torra de farinha; a semelhança, entretanto, é só no diâmetro. Esse artefato é feito de um ferro composto de várias impurezas, fundido com pedras extremamente pesadas, diferente dos fornos atuais feitos de um ferro puro e leve. As representações coletivas da “escravatura” se associam ao forno fazendo lembrar um tempo vivido por seus ancestrais e fazendo-os reviver certas emoções.

Para além de suas características físicas, esse forno é um *objeto simbólico* durável; a sua imagem se liga a várias lembranças fragmentadas, significando uma *semente da rememoração* (HALBWACHS, 2003, p. 32 e 163) do sofrimento, porquanto muitas pessoas no passado morreram “ao pé do forno”. Quando se questiona a causa das mortes a resposta é curta “por causa da escravatura”, sendo um elemento do inconsciente coletivo dificultando uma descrição detalhada. Mesmo as lembranças simbolizadas em torno do

⁴⁰ A simbolização de objetos também foi registrado por Durkheim (1978, p. 224) quando estudou o fenômeno religioso de maneira detida, “[...] os sentimentos coletivos não podem tomar consciência de si mesmo senão fixando-se sobre objetos exteriores, tais forças não puderam se constituir sem tomar às coisas alguns dos seus caracteres: adquiriram assim um tipo de natureza física; e este título elas vieram misturar-se à vida do mundo material e é por elas que se acreditou poder explicar o que nele se passa.”

forno de ferro serem inconsciente a durabilidade da lembrança não está no objeto do forno em si, mas na memória social, exterior ao indivíduo projetado/objetivado na imagem do forno. Essas lembranças partem da memória coletiva, as quais se encontram dispersas na memória individual reconstituída variavelmente pela necessidade existencial, portanto, não existe uma memória histórica cristalizada, “ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo, no qual se pode encontrar novamente um grande número de correntes antigas que desapareceram apenas em aparência” (Ibidem, 86).

Figura 6 Forno de Ferro no Memorial na Comunidade África



Fonte: Arquivo do autor, 2018

A memória coletiva é uma (re)construção consciente de fatos existenciais, sua coerência narrativa são plurais feitas das mesmas lembranças, porém agrupadas diferentemente. Isso implica dizer, que as lembranças da “escravatura” e a memória coletiva são reconstituídas reflexivamente no marco do reconhecimento identitário, fato provocador da consciência de si mesmo no âmbito do grupo social; aliás, é a memória coletiva e o território – espaço simbólico – os portadores de sentido da categoria de quilombola nessas comunidades. *Ser quilombola para alguns está atrelado à ancestralidade, conscientemente reconstituída. Um exemplo é o lapso verbal do interlocutor José Maria do Carmo Lira, quando perguntado se foi bom terem se tornado quilombolas responde: “quando eu não era quilombola, era mas não sabia [...]” [grifo nosso]*⁴¹.

⁴¹ Numa rápida interpretação desse *ato falho* recorrendo a Freud (2014, p. 86, 87) a intenção perturbada *eu não era* supõe uma identidade de ser cotidiana irrefletida, rechaçada pela intenção perturbadora *era*

Portanto, foi nas idas e vindas interagindo com os moradores e conhecendo as memórias coletivas dessas comunidades que os missionários puderam associar o art. 68 ao aspecto histórico-existencial dessas comunidades, e viram nesse dispositivo jurídico um meio de avançar em conquistas de direitos e no exercício de cidadania. O interlocutor Juvêncio em sua fala corrobora nessa afirmação,

Nós fundemos à comunidade eclesiais de Base, isso em 12 de outubro de 80, quando as igrejas católicas está se reestruturando, a igreja católica se reestrutura, e a gente fundou a comunidade eclesiais de Base; e de 80 até 97 ou 98, ela era comunidade eclesial de Base mesmo. Ela não tinha uma identidade quilombola, ela não vai ter! É até 98 ela não tem identidade quilombola. Ninguém sabe o que é isso né! Se não me falhe a memória em 98 começa a ter as primeiras Santas Missões Populares, no município de Barcarena. E, padre Sérgio que já faleceu, da CPT, ele passou, eu não fazia parte da paróquia de Barcarena, eu fazia parte da paróquia de Moju, e ele passou e disse assim pra mim, “ó vocês fazem parte de uma comunidade quilombola”. Aí eu falei, “ó rapaz é um negócio meio doido né?”; até porque tô em casa ele chega e fala, “vocês são uma comunidade quilombola”, falou, falou! Padre Sérgio, falou né. Aí ele... fiquei que negócio é esse, comunidade quilombola?

– “vocês tem um forno de ferro, e muitos negro morreram aí do lado, eu tenho certeza que carregando, porque eu peguei do lado dele e não dei conta de levantar, então não é um homem só para levantar, então não foi feito pra só um homem carregar foi para vários homens carregar, então eu tenho certeza que morreram vários negros carregando esse peso enorme” [disse o Padre Sérgio]. [...] Aí ele foi embora, aí eu falei “não é negócio, é conversa fiada”. [...] Em novembro de 98 ele chega lá na roça, eu tinha queimado um roçado, e ele enviou seu Bena, seu Benedito pra ir lá na roça, ele com um envelope amarelo na mão, lá no centrão onde o pessoal trabalha agora, chega lá na roça:

–“Aí seu...tá bom?”

–“Tá bom chegou para empatar de eu trabalhar? [disse Juvêncio]”

–“Não vim te empatar a trabalhar não, vim só te trazer esse papel que o pessoal da CPT mandaram pro senhor, e já vou voltar pra Moju, eu tô com um rapaz lá no barco me esperando para descer pra varar o Igarapé.”

E eu sabia que a maré ia baixar, aí ele deixou pra mim lá. Eu não tenho ramal, eu não tenho energia, eu não tenho nada! Eu tava aqui na mata, aí ele desceu, aí depois eu abri assim o envelope. Aí estava escrito lá, “aos remanescentes das comunidades de quilombo que está ocupando as terras dar o direito coletivo, diz o artigo 68”; não sei o que é isso disse pra mulher, não sei o que é isso. Aí mexi aí dentro tem outro envelopzinho, “e nós teremos que ir para Baião, nós vamos ter uma conferência em Baião, a conferência em Baião”. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 15/11/18).

Nessa conferência o Sr. Juvêncio participa representando a comunidade África, e os Srs. José Maria do Carmo Lira e Albertino de Moraes a comunidade Laranjituba – os três foram presidentes da associação AQUIBAC. Naquele momento, essas comunidades

supondo uma identidade de *ser* refletida. No decorrer da entrevista esse *ser* se relaciona a ancestralidade e a ocupação do território ambas refletida pela memória coletiva; *ser* quilombola é uma categoria concreta de significado existencial de pertencer a um grupo tornado reflexivo pelos próprios sujeitos através da memória coletiva reconstituída pluralmente.

têm contato com militantes do movimento negro urbano paraense, ligados ao Centro de Defesa e de Estudos do Negro do Pará (CEDENPA). Nessa conferência é explicado o conteúdo do art. 68 e importância das possíveis “melhorias” nas comunidades se se tornassem quilombolas,

Era lançada uma pergunta, mas essa pergunta, lançado essa pergunta, se a gente se decidia a ser um quilombola, o que você tem lá? Naquela hora eles já falam “olha a comunidade África é quilombola”, quem já disse que a gente éramos quilombola foi o Padre Sérgio, e tal, deu a ideia do forno, então tá... eu não tou preocupado com isso, “a gente aceita sim”. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 15/11/18)

Nessa fala do interlocutor Juvêncio, é possível constatar que o manejo da identidade quilombola no caso das Comunidades Laranjituba e África se baseia na ancestralidade manifesta na memória coletiva, simbolizada no forno de ferro, a perspectiva do Padre Sérgio e das outras entidades mediadoras no processo de reconhecimento e uso do art. 68 nesse caso era pouco metafórica, se assim se pode dizer. Explicamos: A partir de conversas com os jovens e idosos da região, inferimos que “ser quilombola” não é algo metafórico se baseia numa narrativa “autêntica” na percepção deles próprios. Tal processo de reconhecimento relatado pelos entrevistados aponta para o acionamento da memória coletiva, “rica” em lembranças ancestrais, e “ser quilombola” corresponde a se ver enquanto grupo no presente, sem referência a um passado reconstituído, mas essa identidade é manejada em situações pragmáticas de conflito de caráter assimétrico.

O CEDENPA, mencionado pelo interlocutor Juvêncio, foi extremamente importante na organização do movimento social quilombola em escala regional, articulando as associações quilombolas do Pará a uma rede de movimentos sociais rurais (seringueiros, castanheiros, juteiros e etc.) bem mais amplo; ao mesmo tempo que os militantes do CEDENPA apelavam para uma representação política localista na forma de associações puseram em marcha uma rede de movimentos numa intrincada rede associativa de colaboração culminando numa universalização/localismo político (ALMEIDA, 2009). Naquele momento, as associações quilombolas se traduziam em uma tática para desvincular esses grupos sociais dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STRS) e atribuir uma especificidade étnico-racial. E, em se tratando das Comunidades Laranjituba e África, a criação da associação AQUIBAC representou o surgimento de

uma nova forma de representação política superior a STR de Moju até ali importante na defesa do território.

Após a reunião de esclarecimentos sobre o processo de reconhecimento quilombola no município de Baião-PA, ocorreu a 9ª Conferência do Povo Quilombola no município de Alenquer-PA com a participação dos três representantes, mencionados antes. Nessa conferência o interlocutor Juvêncio assume um cargo na Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará MALUNGU recém-fundada, cabendo representar essa entidade na região Guajarina, e atuar na divulgação do art. 68 entre as comunidades quilombolas ainda não reconhecidas. Na região Guajarina as primeiras comunidades a criarem uma associação quilombola foram as comunidades Laranjituba e África. E por meio da associação AQUIBAC, as comunidades Laranjituba e África puderam captar recursos materiais, como sistema de abastecimento de água, casa de farinha, projeto para a produção de mel e a plantação de 10 hectares de açaí nativo (Projetão) ambos pelo Programa Raízes (2000). Essas conquistas e outras despertaram curiosidade em outras comunidades⁴² sobre essa nova forma de organização política, a associação quilombola.

A ideia inicial seria criar duas associações, uma em África e a outra em Laranjituba; no entanto, a coordenadora da Comunidade Cristã de São Sebastião (Laranjituba), prof.^a Osmarina, se opôs, propondo uma associação para as duas comunidades. A argumentação da prof.^a Osmarina baseava-se nas informações transmitidas pelos representantes da Comunidade Laranjituba, participantes das duas Conferências, de que era possível uma associação para duas comunidades; o exemplo vinha da Associação Remanescentes de Quilombos de Oriximiná (ARQMO), composta por oito comunidades – associação emblemática nessa nova forma de organização política rural no Estado do Pará. A ARQMO, fundada em 1989, foi o local do I Encontro Raízes Negras, em 1985, evento desencadeador da demanda por reconhecimento dos territórios quilombolas no Pará e da regulamentação do art. 68 ADCT. A justificativa da prof.^a Osmarina era que as pessoas escolhidas para assumirem as presidências, a da Comunidade Laranjituba seria seu irmão, não tinham capacidade para administrarem essas entidades.

⁴² No tópico anterior o interlocutor Evaristo menciona este fato. Na sede da associação quilombola de Moju-Miri tem um cartaz intitulado *Memórias da comunidade Moju-Miri em Moju-PA*, no primeiro parágrafo diz, “a luta pelo reconhecimento do direito ao território pelos remanescente quilombolas, representados por populações negras, oriundas de comunidades vizinhas reconhecidas como por exemplo: África e Laranjituba, fez a população residente da comunidade Moju-Miri reivindicar seu reconhecimento como povo quilombola [...]”.

Nesse ínterim, recorda o interlocutor Juvêncio, já havia sido articulado quais seriam os presidentes das duas associações. A primeira Assembleia de fundação ocorreria na comunidade África e posteriormente em Laranjituba. Nessa primeira assembleia é que a Prof.^a Osmarina intervém. Desse episódio o interlocutor Juvêncio lembra,

Eu fiquei com cinco municípios para trabalhar. Então, não tinha nada a ver com a presidência, eu fui eleito lá, nós fomos eleitos numa comissão que tinha cinco, cada parceiro representava cinco municípios dentro de uma coordenação estadual que hoje se chama MALUNGU, hoje. [...] Bom... vamos fazer logo o da África, e depois no outro sábado a gente faz de Laranjituba, até aí tá ok! Seu Seu Bertino com o Caða eles ouviram dizer que podia fazer só uma [associação], e contaram para Dona Osmarina, que era a professora Osmarina, eles falaram na reunião; nós chegamos de viagem, eles fizeram uma reunião lá. [...] Nós íamos fazer a ata pra poder... quando eu tô na ata no meio mais ou menos... já terminando a posse do irmão dela, do “Açaí”, daquele que mora dali do outro lado, ela [Osmarina] chegou com o pessoal do Laranjutuba, aí tomaram o barracão. [...] eu tava no meio do negócio, ela pediu a palavra, “eu aqui não aceito duas associações, nós, não aceitamos duas associações, nós aceitamos uma associação pra as duas comunidades o estatuto disse que pode, o artigo disse que pode”... só sei que eles pegaram fizeram... chamaram todo mundo, me tiraram de dentro, ela assumiu, pegou o microfone, ela falava bem. Deus já tenha tomado ela. E ela comandou a eleição, acabou com os dois candidatos, o “Zé bode” e o irmão dela o “Açaí”. Ela disse, “não tem capacidade para dirigir isso aí, isso é coisa pra gente que tem capacidade”. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 15/11/18).

A prof.^a Osmarina⁴³ foi uma pessoa importante nas comunidades Laranjituba e África; ao longo de 27 anos foi a única professora nessas duas comunidades, alfabetizando gerações de pessoas – faleceu em 2017. Alguns informantes de Laranjituba e África lembram das aulas ministradas na casa da Prof.^a Osmarina, localizada na comunidade de Castanhanduba, precisando irem de “casco” pelos rios. Com o passar do tempo a prof.^a Osmarina se transfere para comunidade Laranjituba, contribuindo na fundação da Comunidade de São Sebastião.

⁴³ Em 2016 realizamos uma entrevista com a Prof.^a Osmarina, o excerto abaixo é significativo sobre a mobilidade praticada no passado nessas comunidades: “eu fui pra Belém estudei um pouco, fiz o curso primário naquele tempo, que era da 1^a a 5^a série. Quando eu voltei pra cá, sabe que eles aproveitava as pessoas que tinham escolaridade pra colocar pra ensinar. Aí fiz o curso, porque tinha que fazer o teste e tudo pra ver se a gente tinha mesmo capacidade pra trabalhar; aí fiz o teste, e depois o concurso público e fui aprovada e nomeada. Trabalhei durante 27 anos pelo Estado, alfabetizando da 1^a a 4^a série [...] em Belém eu morava em casa de família fui pra lá trabalhar e estudar. Eu fui com quê? Oito anos. E tinha as pessoas que moravam [Belém] pra lá que se tivesse alguma família que precisasse eles vinham e levavam. Hoje já não existe mais, mas naquele tempo era muito fácil. Aí quando a gente encontrava uma família que pegava a gente e ajudava, que não queria só pra trabalhar, mas pra ajudar como foi o meu caso era bom [...]”. (Osmarina Cardoso, 71 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada em março de 2016).

A relação entre o interlocutor Juvêncio e a prof.^a Osmarina é interessante. Ela foi madrinha de casamento do interlocutor Juvêncio. Ambos atuaram na diretoria da primeira Comunidade Cristã, Nossa Sr.^a de Nazaré (África). Entretanto, houve uma divergência entre os dois resultando na criação da Comunidade Cristã de São Sebastião. Essa divergência surge quando o interlocutor Juvêncio cria o clube de futebol, fluminense, e passa a organizar os torneios pela região do Caeté. Na percepção da prof.^a Osmarina a religião estava ficando de lado e decidiu transferir a Comunidade Cristã para Laranjituba. Essa atitude provocou uma tensão pontual,

Eu tinha criado um clube de futebol, e o futebol pense numa coisa desgraçada pra atrair o camarada é o futebol. Aí ela [prof.^a Osmarina] foi sentido que a gente tava indo mais pro futebol e tava deixando a religião; aí ela veio buscar o material pra lá, quando eu fui buscar o material pra lá eles me deram umas porrada, a gente brigamo lá, e não me entregaram. A gente gostava muito dela, hoje ela dorme no Senhor. (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 15/11/18).

Esse episódio tem um duplo significado. Por um lado, aponta a continuidade das práticas religiosas organizadas na forma de CEBs baseado em relações sociais predominantemente orientadas pelo sentimento de pertencimento afetivo a um grupo religioso (WEBER, 2014, p. 25). Do outro lado, aponta para a importância das atividades fundacionais da associação AQUIBAC, local de relações sociais orientadas por interesses racionalmente motivados referente a valores e fins (Ibidem). Ou seja, se a CEBs é lócus de relacionamentos pautados na solidariedade, por outro lado, a associação AQUIBAC é caracterizada por tipos diversos de relacionamento: de luta, inimizade e amizade, isto é, uma pluralidade de sentido orienta as relações sociais associativas sem nenhum sentido de solidariedade (WEBER, 2014, p. 16). Essa passagem de sociação e das relações sociais podem ser esquematizadas na tabela abaixo.

Tabela: Tipologias das formas de sociação e das relações sociais

Formas de organização social	Valores orientadores da relação social	Contato com instituições externas	Identidades sociais manejadas
Irmandades religiosas	Diversão, folia, devoção religiosa	_____	_____

Comunidades Cristãs (CEBs)	Pertencimento afetivo a um grupo, devoção religiosa	ICAR, Pastoral da terra, Pastoral da criança, STR	Trabalhador rural
Associação quilombola	União de interesses no compromisso de melhoria social, compartilhamento de projetos políticos de fins comuns	ICAR, Movimentos sociais, ONGs e Estado	Quilombola, trabalhador rural

Fonte: Pesquisa de campo

Mas, independentemente desses nominalismos sobre as relações sociais, é possível ver como um episódio de conflito contribuiu numa outra forma de *sociação*, em vez de supor uma desagregação social. Aliás, é utilizando os termos conflito, competição, discordância e luta, que Simmel aponta, diferente da valoração negativa dos “sociólogos”, como *sociações* capazes de gerarem ou manter interações recíprocas e unidade social⁴⁴, isso porque o Outro é percebido em vez de ser despercebido (ignorado),

À primeira vista, essa parece uma questão retórica. Se toda interação entre os homens é uma *sociação*, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma *sociação*. [...] Caso implique na rejeição ou no fim da *sociação*, a indiferença é puramente negativa; em contraste com esta negatividade pura, o conflito contém algo de positivo. Todavia, seus aspectos positivos e negativos estão integrados; podem ser separados conceitualmente, mas não empiricamente (SIMMEL, 1983, p. 122, 123)

Como o próprio Simmel diz, essa separação é abstrata porque dificilmente é percebida pela observação apressada, um exemplo enfatizado nos seus ensaios sobre a natureza do conflito como forma de *sociação* é o relacionamento conjugal⁴⁵. É esse aspecto do conflito enquanto forma de *sociação* que utilizamos aqui.

⁴⁴ Simmel não é ingênuo em generalizar o conflito como uma *sociação* em si mesmo. A qualificação de conflito simmeliano exclui o fator aniquilação ou extermínio do Outro; quando esses fatores estão presentes inexistente a *sociação* e a interações sociais de unidade (SIMMEL, 1983, p. 132). Vale lembrar a importância do conflito no construtivismo social na teoria do reconhecimento de Honneth (2009).

⁴⁵ “Tais casamentos não são ‘menos’ casamento pela quantidade de conflito que contêm; ao contrário, a partir de tantos outros elementos – entre os quais há uma quantidade inevitável de conflito – evoluíram para as unidades definidas e características que são” (SIMMEL, 1983, p. 126).

É importante frisar que a assembleia de fundação da associação AQUIBAC ocorreu no ano de 1999, mas o seu registro como associação jurídica é de 17 de março de 2001 e a emissão do título coletivo em 04 de dezembro de 2001. O espaço de tempo, de dois anos, da assembleia de fundação ao registro cartorial, se explica pela dificuldade dos órgãos estatais em lidar com esses novos processos em torno de um “novo” sujeito de direito civil, os grupos quilombolas. O art. 68 teve sua primeira regulamentação pelo decreto 3.912/01 – revogado pelo decreto 4.887/03, que está em vigor – todo o processo jurídico de reconhecimento enquanto grupo quilombola das Comunidades Laranjituba e África passa alargo do procedimento administrativo da atualidade, explicando, portanto, essa peculiaridade. Essa indeterminação no processo jurídico é lembrado pelo interlocutor Juvêncio,

Aí eu venho, aí bom, eu assumi, aí que eu fui ver o tranco que deu, porque ela (associação) nasce em 99, mas só é registrada em 2001, ela passa dois anos sem poder se registrar, eu não conheço a lei e nem gosto de me lembrar desse bagulho; aí diz assim, que não tava regulamentada o art. 68. Nunca dizia que ele tava regulamentado, sempre dizia que precisa de uma lei pra regulamentar o artigo (Juvêncio Moraes e Cardoso, 62 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 15/11/18).

A forma de organização política assentado no modelo de “Associação legal”, é bastante difundida no meio rural da Amazônia Oriental compreendendo vários grupos sociais rurais que adotaram esse modelo organizativo em vez de sindicatos, como, por exemplo, ribeirinhos, seringueiros, trabalhadores rurais, juteiros, quebradoras de coco, e outros (MANESCHY & KLOVDAHL, 2007; CONCEIÇÃO & MANESCHY, 2003). O surgimento dessa nova forma de representação política no Pará se dá nos anos de 1990, havendo um caloroso debate situado no dilema sobre qual a forma de organização “autêntica” de luta camponesa; assim, tem-se de um lado, os defensores das STRs e do outro, os defensores das Associações (LEROY & PACHECO, 1995). Numa perspectiva do *dever-ser* a associação rural,

Vincula-se a enunciados de participação, descentralização e valorização do nível local da ação. Tais dimensões estão presentes nos discursos e em programas do Estado e das agências internacionais de desenvolvimento, assim como de organizações não governamentais (ONG) (MANESCHY, MAIA, & CONCEIÇÃO, 2008, p. 86)

Assim, as associações jurídicas estariam, idealmente, assentadas na noção de democracia participativa como reforço da cidadania. Mesmo sendo de caráter local, as associações podem fazer parte de uma rede social composta por Organizações Não Governamentais (ONGs), movimentos sociais, sindicatos, e órgãos estatais, acumulando um capital social (MANESCHY & KLOVDAHL, 2007, p. 5) facilitando, portanto, a captação de recursos materiais na melhoria de vida desses grupos. Entretanto, a socióloga Maneschy (2004, 2005) alerta para os choques entre uma lógica de organização local e uma outra imputada externamente. O exemplo dado é os altos índices de inadimplência com o crédito rural dos camponeses obtidos via associações rurais. Os agricultores obtêm o crédito rural utiliza sem considerar como uma dívida a ser paga e sim como algo “dado”; do lado institucional, o dos bancos, nenhum planejamento de assessoria técnica é disponibilizado provocando esse problema de inadimplência.

Internamente, nas comunidades Laranjituba e África a importância da associação AQUIBAC é indiscutível na percepção desses sujeitos,

Acho que o benefício foi muito grande que a gente consegue muita coisa e o que a gente consegue é através da associação, projetos voltados pra associação. A gente percebeu que pela comunidade é muito mais difícil. A gente teve projetos aí só em nome da nossa comunidade que é muito mais demorado chegar; e quando foi através da associação depois que a gente fundou a associação saiu muito mais coisa. A gente consegue lutar com mais companheiros também pra conseguir uma vida melhor pra nossas crianças. (Josiana nascimento Moraes, 34 anos. Moradora da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 06/12/18).

E,

Sim, é como estou te dizendo a gente conseguiu muita coisa pelo CNPJ do quilombo. A gente não ia conseguir sozinho, sem outra coisa assim. Aí muito... tudo que a gente conseguiu foi por causa do quilombo, a chegada de água, de energia, de tudo né que veio depois. Por exemplo, quando morria alguém a gente levava de rede o cadáver e de canoa pra lá; hoje em dia o ônibus entra, carro entra, muita coisa boa; a escoação da nossa produção por exemplo. Hoje o caminhão vem buscar nosso açaí, nesse tempo o açaí caia no mato porque não tinha como vender, não tinha como transportar. (Evaristo Moraes de Oliveira, 49 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 06/12/18).

A associação AQUIBAC insere essas comunidades no sistema institucional moderno da *racionalização legal* caracterizado por relações impessoais prescritas em estatutos abstratos (WEBER, 2014, p. 142). Do ponto de vista organizativo, a associação proporciona uma representação política eficaz na captação de recursos materiais

motivados pela busca de qualidade de vida; herdando, assim, boa parte das relações políticas das Comunidades Cristãs. Entretanto, a variável identidade quilombola ou melhor *ser quilombola* é importante na negociação política em âmbito institucional, seja na esfera coletiva com outras instituições, ou entre indivíduos. Em nível institucional, a associação AQUIBAC captou recursos do Programa Raízes (2000) – projeto de atendimento exclusivo a grupos quilombolas e indígenas – implantando o sistema de abastecimento de água das duas comunidades, construção das casas de farinha comunitária e da escola de ensino médio na Comunidade África.

Figura 7 Reunião Ordinária da associação AQUIBAC



Fonte: Arquivo do Autor, 2018

Portanto, as associações em território quilombola não se resumem a uma “simples” associação rural e sim a uma associação quilombola, baseada numa identidade étnica. *Ser quilombola* em contexto interno à comunidade tem um *sentido afetivo* relacionado à memória coletiva da ancestralidade – como demonstrado acima. Essa é acionada pelas duas comunidades para requisitar juridicamente o reconhecimento étnico de grupo quilombola junto ao Estado brasileiro; uma vez adquirido o *status* quilombola, seu manejo se dará em interações face a face externa à comunidade num sentido de *ser quilombola* que remete à cidadania enquanto cidadãos portadores do direito de posse dos seus territórios onde vivem dentre outros direitos civis. Portanto, nas Comunidades quilombolas Laranjituba e África há dois registros de *ser quilombola* um interno significado pela memória coletiva e um outro externo em âmbito político apoiado na metáfora quilombola/cidadão.

Quando se fala em reconhecimento político⁴⁶ a referência é nas políticas públicas de proteção social, visando uma redistribuição de renda a um grupo social específico visando sua dignidade cidadã, neste caso os grupos quilombolas⁴⁷. Nesses lugares institucionais – os interlocutores citaram por exemplo, o Centro de Referência da Assistência Social (CRAS); Universidade Federal do Pará; e Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) – estruturados por *valores instrumentais legais*, o *sentido afetivo* de *ser* quilombola nessas situações é secundarizado, dando vez a um *ser quilombola* de *sentido normativo legal*, isto é, os moradores dessas comunidades irão gerenciar um *papel social* de *ser* quilombola necessitando de *fichas símbolos*⁴⁸, por exemplo, a “carteira de quilombola” ou a “declaração da associação” ambos emitidos pela associação AQUIBAC para acessarem a políticas redistributivas.

Essas duas formas de *ser* quilombola é manejada reflexivamente por esses sujeitos pesquisados. *Ser quilombola* para esses sujeitos – jovens e adultos – tem um sentido afetivo de pertencimento ao grupo social; e, embora exista uma normatização instrumental, a meio caminho no reconhecimento político, esse fator não se sobrepõe à identificação (auto-atribuição) dos membros do grupo em se identificar enquanto quilombolas. Isso se torna evidente, por exemplo, quando os interlocutores respondem à pergunta: “para ser quilombola é necessário está associado à associação?”

Não, mas é preciso fazer parte da associação pra poder ser reconhecido né. Porque se ele só for dizer que é lá do Laranjituba ou África ele não coisa nada dentro da... é reconhecido porque já é registrada [a associação] né, aí ele já mora aí, mas não participa... ele é considerado quilombola porque não faz nada, mas é considerado, mora dentro do quilombo, aí ele se considera. É o que acontece com vários aqui né, mora aqui, mas não paga a associação, não participa de reunião. Mas ele se considera, mora dentro do quilombo [...]. Porque nós tem uma carteirinha da associação [...] lá na ação social o pessoal leva essa carteirinha e eles são atendidos logo, lá em Abaetetuba. Até a menina

⁴⁶ Taylor concebe dois tipos de reconhecimento. O primeiro diz respeito a *esfera íntima* moral da formação identitária (self) na interface Eu e Me (Outro-generalizado/Outro-importante). O segundo tipo de reconhecimento é o político na esfera pública baseado na dignidade como valor universal promotora da igualdade social sintetizada no status de cidadão. Porém, as misérias absoluta e relativa criam uma assimetria na concepção de cidadania surgindo o cidadão de primeira classe e cidadão de segunda classe. A política de reconhecimento visa eliminar essa hierarquia via redistribuição de bens como ação *meio*, pois, a ação *fim* é a efetivação sócio-política da dignidade universal cidadã sem hierarquização (TAYLOR, 1994, p. 57 a 58). Agora claro a fronteira entre o reconhecimento político e o assistencialismo é ambíguo na prática. Lembrando que o assistencialismo é a racionalização da indignidade tendo como ação *meio* e *fim* mitigar os efeitos da hierarquia dos dois tipos de cidadania, dando uma sobrevida ao sistema desigual.

⁴⁷ Cf. Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas (SEPPPIR, 2013).

⁴⁸ Pega-se emprestado de Giddens (1991, p. 25) o significado do termo *fichas símbolos*, definido da seguinte maneira: “por *fichas simbólicas* quero significar meios de intercâmbio que podem ser ‘circulados’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular”.

tava me falando, “Ah eu vou levar a minha carteira quilombola porque eles me atendem logo”. É bom né, “e ainda tem gente que nem quer pagar associação”, eu falei pra ela; mas se não fosse essa associação não teria essa carteira. (Rosimeire dos Santos Cardoso, 50 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 08/12/18).

Não, não, a associação, na verdade, só representa algumas coisas, e alguns documentos. Por exemplo, o “João” ele é quilombola, basta ele dizer que é. Só que é assim, por exemplo, pra entrar na universidade... sabe que o dinheiro não é tudo, mas pra tudo se precisa de dinheiro. Então pra ele pegar uma declaração ele precisa tá quite com a associação, porque a gente precisa de dinheiro pra manter a associação, pra documentos, pra representações e algo mais. Então é melhor o cara tá quite com a associação, tá associado... ele nunca vai deixar de ser quilombola, só se ele quiser, mas vai ter coisas que ele não vai poder acessar pela associação quilombola. (Evaristo Moraes de Oliveira, 49 anos. Morador da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 06/12/18).

Mesmo que os moradores das Comunidades Laranjituba e África manejem conscientemente essas duas formas de *ser* quilombola – ser quilombola em sentido afetivo interno e ser quilombola *papel social* nas relações externas à comunidade – os valores orientadores nas relações sociais *associativas* entre eles internamente é orientado, em parte, pelo estatuto de *fins racionais*. Deste modo, o agir associativo não é tão simples, consenso, conflito e rivalidade, mas fazem parte das relações associativas.

Hoje a associação AQUIBAC, tem 115 afiliados, a idade mínima para solicitar a afiliação é de 18 anos e o pagamento mensal de uma taxa de R\$ 3,00. O cumprimento do estatuto e a necessidade das *fichas símbolos* causam conflitos periódicos, principalmente com a inadimplência da taxa mensal como relatado acima. No decorrer do ano, os moradores solicitam a “declaração da associação” para comprovarem serem quilombolas em instituições sociais e órgãos públicos.

O uso frequente dessas declarações da associação AQUIBAC, como pôde ser constatado é na solicitação ou renovação do programa Bolsa Família, o único programa social de enorme abrangência na comunidade e de suma importância na renda familiar e individual, visto ser uma renda fixa, diferente, por exemplo, do extrativismo sazonal do açaí e da castanha-do-Pará, que também tem uma enorme importância sendo impossível hierarquizar essas duas fontes de renda. (Há também pessoas, principalmente homens, que trabalham em obras de construção civil na rodovia PA 151 ou em serviço de moto-táxi, mas o número é insignificante). Um outro uso das declarações é na “prova quilombola”, como se referem localmente à política de afirmação do ingresso na Universidade Federal do Pará (UFPA).

Todavia, nem todos os moradores estão filiados à associação AQUIBAC e os que estão, geralmente, encontram-se inadimplentes. Essa situação gera um impasse dentro da diretoria da associação AQUIBAC, sobre se essas pessoas inadimplentes têm direito ou não a declaração. Esse é um fato usado nas disputas internas de grupos familiares, manipulando o discurso reciprocamente dependendo muito da situação.

Por exemplo, quando um morador necessita da “declaração”, mas está impedido de obtê-la, conforme o estatuto, pela inadimplência junto à associação ou por não ser afiliado, seu pedido, geralmente, é levado à reunião ordinária ou assembleia geral da AQUIBAC, na qual o rigor do estatuto é aplicado, ou seja, o pedido da declaração quilombola é negado. Mas, por fora da decisão colegiada, essa pessoa consegue o documento com um membro da diretoria que tem afinidade, contrariando a norma estatutária. A lógica⁴⁹ administrativa *racional-legal* é manipulada enquanto discurso por grupos de famílias.

Uma situação prática do que foi mencionado ocorreu no âmbito da associação envolvendo três jovens. Duas irmãs, com a idade de 18 e 20 anos, necessitaram da declaração da associação com o intuito de se escrever na “prova quilombola”. Na reunião decisória sobre a emissão da declaração um grupo da diretoria questionou que elas não eram filiadas e, portanto, o pedido deveria ser negado; um outro grupo defendeu o deferimento do pedido, no final esse foi negado em decisão colegiada, mas na prática as duas irmãs conseguiram as declarações contrariando a decisão colegiada. O caso do jovem é o mesmo das duas irmãs, só a atitude dos grupos que se inverteu, o grupo que negou o pedido das irmãs queriam deferir o pedido do jovem, e aquele que era a favor do deferimento do pedido das duas irmãs negaram o do jovem. No final ele também conseguiu a declaração da associação contrariando a decisão colegiada que negou. Tal fato ocorre porque a diretoria é formada proporcionalmente e apesar do estatuto prevê eleições majoritárias – quem vence leva os cargos –, na prática os moradores exercem uma diretoria “proporcional” aglutinando membros de todas as chapas concorrentes e,

⁴⁹ Esse choque de lógicas administrativas no modelo de organização política associativa também é comum entre grupos indígenas, a esse respeito Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 337) diz, “Daí que povos indígenas venham adotando novas formas associativas e surjam por toda parte associações indígenas locais com um formato legal que lhes permite alegar representatividade, incluindo presidentes e diretores eleitos. O problema, evidentemente, é como ajustar a legalidade à legitimidade. [...]. Quando se trata de associações que pretendem representar a etnia como um todo, rapidamente facções ou famílias indígenas influentes se investem dos cargos de presidente e diretores, de preferência na pessoa de um homem alfabetizado e ligado a elas genealogicamente ou politicamente. [...]. Mas as associações, em princípio, não seguem a mesma lógica de fissão, e logo pode surgir uma forte contradição entre autoridades tidas como legítimas e os representantes legais nas associações”.

mesmo as reuniões colegiadas, tendo um discurso *racional-legal* a prática administrativa é doméstica onde os grupos beneficiam seus aliados e invertem o discurso quando necessário.

Assim, esse conflito em torno das *fichas símbolos* corresponde a uma discordância e oposição entre os sujeitos, mas sempre resolvidos de maneira sutil e jocosa pela lógica *carismática* de administrar. Esse conflito discordante é mantido enquanto interação social por todos os membros da associação AQUIBAC, sendo a discordância/conflito uma unidade de reciprocidade ascendendo à relação dialógica dessa *sociação*. O caráter gerativo dessa *sociação* conflituosa se dá tanto por casos novos quanto pelas descobertas dos repasses “indevidos” de declarações da Associação AQUIBAC. Trechos de duas entrevistas são ilustrativos no que foi explícito anteriormente:

Esse ano até bati de frente com a coordenação, uma parte da coordenação, agora nesse período do ENEM, no início de novembro. Porque a pessoa nasceu foi criada aqui, mantém a comunidade direto ou indiretamente mantém a comunidade, que ele tá aqui dentro fazendo circular tudo. Quando foi pra apresentar a declaração pra fazer a “prova quilombola” né, que a gente tem que apresentar, a associação não queria dar, porque aquela pessoa não era quilombola porque não era associada. Aí nesse dia eu bati de frente e tivemos até uma discussão grande dentro de uma reunião; porque, poxa, uma pessoa que nasceu foi criada aqui e vivi aí, e todo mundo conhece não é quilombola? Como, então, uma pessoa que veio lá de Belém se associou pode receber uma declaração da associação? A pessoa se identifica quanto quilombola, agora se ela não quer se associar o que a gente pode fazer? Eu não vou obrigar uma pessoa se associar. Pra eu ser quilombola não preciso me associar. Certo que todo e em qualquer lugar tem uma regra e a gente precisa seguir algumas regras, mas a pessoa não precisa tá lá com o nome no papel pra dizer que é quilombola. (Josiana Nascimento Moraes, 34 anos. Moradora da Comunidade África. Entrevista realizada no dia 06/12/18).

E mais,

Não é preciso tá associado, mas é aquela coisa: aqui tem muita gente que se julga quilombola, mas não é sócio, mas não tem direito em muita coisa. Por exemplo, a fazer uma “prova do quilombo”, ele só vai poder pegar a declaração se ele tiver quite, se não só se for participante, se não for não tem como. Inclusive ontem conversava com um amigo meu e a gente tava..., porque ele também é presidente de uma associação quilombola depois da Vila do Caeté, aí a gente tava conversando, “rapá esse negócio de declaração pra universidade dar um trabalho”; nem pense até... tu já pensou chegar gente aqui, faz quatro anos que não dar um centavo pra associação e dizer, “não eu to quite”. Eu não sei, eu não sou a tesoureira. Tu viu né naquele dia na reunião, é uma burocracia. Agora vou entregar as declarações, vão pedir pra Rosa ela que é a tesoureira, ela sabe quem tá quite e quem não tá, só vai pegar quem tá quite fique com raiva quem ficar. Aí vão dizer, “ah mas é parente, vai ficar bravo” [...] (Leocádia Moraes de Oliveira, 54 anos. Moradora da comunidade África. Entrevista realizada no dia 12/12/18).

O conflito em torno das *fichas símbolos* proporciona uma interação social dentro da associação AQUIBAC que remete a uma *relação associativa* dentro dessa instituição criando um tipo de *unidade social* (SIMMEL, 1983, p. 123 e 124).

É preciso mencionar o laço de parentesco entre os membros dessas localidades que partilham de uma origem comum do casal fundador da comunidade África, Honório e Marcolina. Mas, o importante nesse momento, é ressaltar a existência de subgrupos familiares da mesma estirpe, ou seja, não existe uma concepção de uma família extensa, que em níveis da existência social pudesse supor uma homogeneidade. Há, portanto, uma segmentação em subgrupos familiares, “com todas as intrigas, tensões, resistências mais ou menos aparentes, acordos mais ou menos duráveis que o futuro concreto de uma sociedade implica” (CLASTRES, 2013, p. 78). Esses subgrupos familiares compõem os grupos de oposição dentro da associação AQUIBAC, variando a composição desses grupos de acordo com alianças familiares.

O registro da familiaridade é importante nessas *relações associativas*, apesar disso, o parentesco, enquanto sistema terminológico, não interfere de maneira geral nas atitudes psicológicas e sociais dos moradores das comunidades (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 85). As nomenclaturas de parentesco, parentesco de respeito, tem seus efeitos no agir do sujeito em seu núcleo familiar próximo, fora do seu núcleo familiar um parentesco de gracejo é comum variando entre a gozação e a rivalidade. Ora, vejamos, no núcleo familiar impera o respeito parental tradicional se estendendo aos parentes considerados aliados politicamente, os que são considerados rivais um gracejo é manifesto numa alcunha que a vítima se quer conhece. Essa situação se repetiu durante nossa estada em campo, requerendo maior cuidado e sigilo nas conversas com os interlocutores que sempre exteriorizavam as alcunhas e histórias delicadas de intriga interna.

Além de tudo isso, a associação AQUIBAC mantém uma parceria fixa com a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), uma ONG atuante desde 2013 nas comunidades Laranjituba e África. Durante esses anos de parceria, alguns projetos de economia sustentável foram implantados como o aperfeiçoamento do extrativismo de açaí e, o mais recentemente, o manejo de quintal – esse projeto será implantado no decorrer do ano de 2019, consistindo na construção de hortas e na plantação de árvores frutíferas beneficiando 60 famílias.

Uma outra contribuição da FASE a essas comunidades é na articulação política, financiando as viagens de lideranças em encontros, congressos e fóruns nacionais e internacionais sobre ambientalismo e interesses dos “povos tradicionais”. Em 2017, a

associação AQUIBAC, em parceria com a FASE, aprovou o Plano de Uso do Território⁵⁰ institucionalizando juridicamente as práticas de gestão do território de uso comum. Com o anúncio da construção da Ferrovia Paraense S.A (FEPASA) – um projeto público privado dirigido pelo Estado do Pará cujo objetivo é interligar a região sul do Estado ao nordeste para o escoamento de minério e outras *commodities* pelo porto de Barcarena-PA – um outro documento em parceria com a FASE foi aprovado, é o Protocolo de Consulta Prévia. Trata-se de um dispositivo jurídico contido na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), regulamentando o procedimento de consulta prévia livre e esclarecida de comunidades “tradicionais” impactadas por empreendimentos tecnológicos, etapa anterior a audiências públicas.

O Protocolo de Consulta da associação AQUIBAC é um dispositivo importante para essas comunidades uma vez que estas serão impactadas por dois projetos ferroviários, o da FEPASA que prevê o traçado de um trilho ferroviário que passará por dentro do território, e o traçado do trilho da Ferrovia Norte-Sul que passará a menos de 10 km do território estando, portanto, na zona de impacto ambiental. O Protocolo de Consulta Prévia, quando existente, obriga o Estado e a direção dos empreendimentos a ouvirem essas comunidades quando e como elas quiserem dando autonomia e força numa negociação de mitigação de efeitos que podem ser devastadores para uma população. Diferente, por exemplo, das audiências públicas de caráter publicitário, realizado a qualquer hora e em qualquer lugar, independente em relação às populações afetadas.

As formas de *sociação*, denominadas no título desse subcapítulo de comunidade negra rural cristã e comunidade quilombola, correspondem a dois tipos de sociabilidade tanto em aspecto interno quanto externo. Enquanto comunidades cristãs, as interações sociais no *tipo puro* orientam-se pelo sentimento afetivo de pertencimento ao mesmo grupo, o que na tipologia weberiana corresponde a uma relação comunitária. Nesse sentido, a organização religiosa também era ao mesmo tempo social, como constato há tempos por Durkheim (1978, p. 224), “ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por aspectos variados da vida religiosa, é preciso

⁵⁰ Entre os princípios do Plano de Uso o item 1.1 e 1.3 dar uma noção desse documento: “1.1 Garantir a conservação e a sustentabilidade no Território de abrangência do Plano de Uso, orientando os moradores a zelar pela floresta e fixando normas para o uso de bens comuns – normas estas que já fazem parte da cultura local e do manejo tradicional executado pelos moradores. O plano obedece também às regras previstas na legislação brasileira sobre meio ambiente. 1.3 Manifestar aos órgãos competentes o compromisso assumido pelos moradores de respeito à legislação ambiental vigente a partir da execução do referido Plano de Uso. Ao mesmo tempo, oferecer às organizações governamentais municipais, estaduais, federais um instrumento ambiental de verificação do cumprimento das normas estabelecidas e aceitas por todos” (PLANO DE USO, 2017, p. 2, 3).

evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão abreviada da vida coletiva inteira”. Ainda hoje o religioso se refere ao social, porquanto, são as Comunidades Cristãs as organizadoras e mediadoras da vivência no “centro comunitário” das populações quilombolas pesquisadas.

A associação AQUIBAC, por outro lado, é a instituição que expressa melhor as *relações sociais associativas*, em relação à união de interesses motivados racionalmente (WEBER, 2014). Esse tipo de interação corresponde a vários relacionamentos: conflito, discordância, consenso, luta e inimizade, sempre demiurgos de relações recíprocas entre os moradores, esses fatores anula qualquer indiferença relacional. Em âmbito político, a associação AQUIBAC, no sentido jurídico, corresponde a uma forma de negociação com *o sistema racional instrumental* da sociedade nacional. Empiricamente, essas *relações associativas* são marcadas pelo conflito; conflito este, porém, integrador do grupo constitutivo de sua *evolução social*.

No início dessa pesquisa de campo havia ocorrido dias antes uma assembleia geral na associação AQUIBAC. O tema principal era a implantação de uma cooperativa de fármaco fitoterápico proposto pelo Instituto de Desenvolvimento Florestal do Estado do Pará (IDEFLOR). Esse assunto dividiu os moradores; uns queriam aprovar o projeto do IDEFLOR, outros exigiram maiores explicações sobre o projeto, postergando a decisão. No decorrer da pesquisa essa polarização sempre era retomada de maneira diferente pelos informantes, ora manifesta pela rivalidade outra pelo gracejo. Na fala dos informantes um sentimento de divisão da associação AQUIBAC é percebido, alguns moradores querem uma associação para cada comunidade. De início, chega-se a pensar numa ruptura breve, mas com o tempo essas rivalidades são pontuais, não há uma hostilidade cristalizada entre comunidades ao ponto de ser insuportável a unidade entre as duas. O conflito, nesse caso, serve como uma forma de *sociação* nos termos de Simmel.

Logo, não se pode pressupor essas duas comunidades quilombolas – e outras – em paz perpétua numa vida idílica, “os princípios que mantêm as sociedades unidas variam enormemente, mas a todas elas são comuns as obrigações sociais dentro do grupo e o antagonismo contra outros grupos paralelos” (BOAS, 2004, p. 83). Em suma, as transformações sociais recentes das comunidades Laranjituba e África tiveram influências internas e externas, entre as quais se destaca, arbitrariamente, o reconhecimento jurídico enquanto grupos quilombolas.

Esse reconhecimento jurídico, associado a uma identidade étnica, mesmo que precário, no primeiro momento, tem um conteúdo moral manifesto na formação

individual do Eu quilombola. É a partir da identidade étnica reconhecida juridicamente que o Eu experimenta e desenvolve um respeito cognitivo (autorrespeito) gerando uma contínua luta por reconhecimento social fruto da *divergência moral* das interações sociais (HONNETH, 2009, p. 143). Podendo surgir um reconhecimento recíproco, isto é, a evolução moral, a estima social (HONNETH, 2009, p. 210, 211) – esse processo não é mecânico. É necessário que o sujeito individual se veja na identidade social quilombola. Se aqui foi apresentado as transformações internas na esfera da organização social, no próximo capítulo se apresentará a percepção dos jovens sobre *ser quilombola* nas relações sociais exteriores às comunidades. Além das interações sociais face a face, *relatável* da experiência cotidiana desses jovens, também nos debruçaremos na compreensão das maneiras de engajamento e gerenciamento da identidade quilombola em situação crítica experimentada por esses sujeitos, por exemplo, a ameaça do impacto ambiental das construções ferroviárias sobre as comunidades.

CAPÍTULO 3 – Do reconhecimento jurídico às relações de sociabilidade: o manejo da identidade quilombola entre jovens das comunidades Laranjituba e África

Este capítulo contempla uma outra unidade de análise do *objeto de estudo* desta pesquisa. Se no segundo capítulo foram apontadas as transformações nas relações associativas e comunitárias das Comunidades Laranjituba e África, neste segundo capítulo focaremos na outra unidade de análise, qual seja, os jovens das comunidades Laranjituba e África em relação as suas percepções sobre *ser* jovem quilombola e à gestão da identidade quilombola em situações práticas.

Tendo em vista as nuances paradigmáticas das ciências sociais, em especial a antropológica, os grupos étnicos são apreendidos analiticamente enquanto “um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, constituindo uma categoria que pode ser destituída de outras categorias da mesma ordem” (BARTH, 2000, p. 27). Em outras palavras, é a capacidade de autoatribuição do grupo, e da atribuição por outros, compreendendo a identidade étnica como grupo político organizacional gerativo e interacional na relação “Nós” e “Eles”, na qual o próprio grupo mantém a fronteira da alteridade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Porém, a pergunta feita neste capítulo é: o que é *ser* jovem quilombola no contexto específico dessas duas comunidades no interior da Amazônia? Tal pergunta levá-nos ao movimento de conjunção entre o instrumental analítico das ciências sociais e aquele da psicologia descritiva – fenomenologia – em que o conhecimento da *essência de ser* jovem quilombola é fundamentada pelos próprios jovens em seus conhecimentos do senso comum⁵¹ de si mesmo.

Quando se faz menção ao *ser* jovem quilombola o propósito é registrar como esses se relacionam com a identidade coletiva “quilombola” e como a partir de suas vivências em situações práticas que *carecem* gerenciar o *status* quilombola esse registro identitário

⁵¹ O termo *conhecimento do senso comum* é usado por Berger & Luckmann (2003) como o conhecimento fenomenológico da vida cotidiana dos homens. Diz eles, “a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-se com o que os homens ‘conhecem’ como ‘realidade’ em sua vida cotidiana, vida não teórica ou pré-teórica. Em outras palavras, o ‘conhecimento’ do senso comum, e não as ‘ideias’, deve ser o foco central da sociologia do conhecimento” (BERGER & LUCKMANN, 2003, p. 29 e 30). Uma idêntica definição do conhecimento do senso comum é dado por Garfinkel (2018, p. 87) quando diz, “o estudo dos etnometodólogos é direcionado para as tarefas de aprender como as atividades reais e cotidianas dos membros consistem em métodos para tornar analisáveis as ações e as circunstâncias práticas, o conhecimento de senso comum das estruturas sociais e o raciocínio sociológico prático; [...]”. Em ambos os autores, o conhecimento do senso comum se torna um objeto de estudo havendo influência da psicologia descritiva (fenomenologia) de Husserl em todos eles.

é valorado. Essas vivências propiciam aos jovens se autoconhecerem num cruzamento entre a identidade individual e identidade quilombola (coletiva), construindo, portanto, um conhecimento do senso comum em que a essência quilombola nada mais é que um conhecimento percebido de si (autoconsciência).

Fazendo uso da teoria do reconhecimento de Honneth (2009) se avaliará as transformações desencadeadas após o reconhecimento jurídico e o impacto na percepção de si relacionado à identidade coletiva quilombola entre os jovens das Comunidades Laranjituba e África. Logo, a identidade coletiva quilombola é avaliada num cenário de lutas por reconhecimento do ponto de vista cognitivo. Na tentativa de ter uma melhor avaliação dessas transformações advindas do reconhecimento da identidade coletiva quilombola, do ponto de vista jurídico e social, interessamo-nos pelo impacto cognitivo em *ser* quilombola e, para isso, se fará uma breve alusão a duas diferentes gerações, em perspectiva comparada.

3.1 Aspectos existências de quilombolas nas comunidades Laranjituba e África em perspectiva geracional e comparada

As comunidades quilombolas Laranjituba e África, como descrito anteriormente, vivem uma nova dinâmica comunitária após o reconhecimento jurídico de grupo quilombola. A produção e reprodução da vida material dos moradores dessas localidades continua a mesma entre gerações, isso porque as satisfações das necessidades existenciais são supridas pelo trabalho baseado na gestão do território; entretanto, a *forma* e o *meio* dessa gestão são transformados entre as sucessivas gerações.

A agricultura, a caça, a pesca e o extrativismo são as principais formas da manutenção da vida nessas comunidades. Contudo, na atualidade, a agricultura e o extrativismo são as atividades centrais na gestão do território ambas direcionadas para a produção social da existência material. Mesmo surgindo outras necessidades, por exemplo, a educação formal, acesso à tecnologia e a mercadoria industrializada, definidas socialmente, o lidar com a terra na relação imediata, homem e natureza, ainda é importante nessas comunidades, pois é dessa relação que os moradores satisfazem suas necessidades existenciais⁵² (MARX, 2007, p. 33).

⁵² O pressuposto teórico desse subcapítulo é a concepção do *materialismo* marxiano; por um lado, isso significa dizer que a palavra existencial usada aqui não tem nenhuma ligação com o existencialismo francês,

Antes de tratarmos detidamente sobre o *ser* jovem quilombola e o gerenciamento do *status*⁵³ quilombola é importante registrar as diferenças existenciais entre as gerações,

pelo motivo dessa corrente de pensamento ser finalista, isto é, o *tornar-ser* é resultado de estar no mundo em que o indivíduo se conhece somente pelo seu subjetivismo (SARTRE, 2014, p. 16, 33), porém concordamos com o existencialismo francês no postulado de a *existência preceder a essência*, mas em vez de um construtivismo subjetivo do indivíduo referente ao *ser* optamos pelo pressuposto construtivista interacional entre sujeito e sociedade gerador do *ser*. Esta nota de rodapé é para esclarecer qualquer interpretação que nos aproxime do marxismo mecânico, embora prezemos por uma ciências sociais plural no campo teórico e metodológico. Além disso, é importante esclarecer o *materialismo* marxiano, haja vista ser criticado como mecânico, porquanto, concebe a formação ideal como epifenômeno das condições objetivas (material). Sem dúvida, o marxismo vulgar contribuiu bastante nessa interpretação, principalmente pela ênfase dado ao prefácio (1859) da *Contribuição à crítica da economia política*; mas, como se sabe, a virada epistemológica de Marx se deu na *Ideologia Alemã*, vinda a lume somente em 1921. São nas primeiras páginas dessa obra que Marx considera um avanço a interpretação de Feuerbach quando vê o homem como *objeto sensível*, diferente, por exemplo, da interpretação do homem ser resultado dos “caprichos” da natureza, visão dos materialistas puros. Porém, Marx ainda avalia a interpretação de Feuerbach limitada porque a autonomia do homem não se resume a contemplação da natureza, o homem é *atividade sensível* pela sua capacidade de pensar e idealizar seus projetos teleológicos, possibilitando o homem interferir na natureza e esta, por sua vez, interferir em seu *ser*. Em vez de uma relação mecânica, há em Marx uma refinada interpretação de uma interação homem e natureza, algo diferente do idealismo alemão de Bruno Bauer, o qual via uma oposição homem e natureza (MARX, 2007, p. 32). Portanto, recuperamos esse materialismo marxiano da interação homem/natureza e idealismo/objetivismo, ambas em influência mútua. Talvez, seja oportuno nessa breve nota de rodapé destinado ao método interacional citar a autonomia genética (primordial) da cultura de Franz Boas (2004; 2011) e o seu interacionismo sincrônico da cultura. Boas em sua explicação teórica refuta o argumento, com status de ciência, de que as funções mentais e culturais têm sua hereditariedade via fator biológico da raça; tais explicações são finalistas, e desconsideram o ambiente social e a função da educação na hereditariedade social (BOAS, 2011, p. 26, 101). Ademais, Boas combate as explicações deterministas – de cunho monocausal finalista – de fatores econômicos, geográficos e biológicos. Porém, isso não significa que a cultura seja uma *mônada*, isso porque a cultura influencia e é influenciada concomitantemente por outros aspectos da vida humana, por exemplo, pela natureza e até mesmo por fatores econômicos e geográficos. A esse respeito os excertos de Boas são esclarecedores: “desse modo, é infrutífero tentar explicar a cultura em termos geográficos, pois não conhecemos sequer uma cultura que tenha se desenvolvido como resposta imediata às condições geográficas; sabemos apenas de culturas influenciadas por elas. [...] Uma razão disso é que as condições econômicas fazem parte da vida cultural. Mas elas não são as únicas determinantes: ambas são tanto determinadas quanto determinantes” (BOAS, 2004, p. 62). Assim, “Os geógrafos tentam derivar todas as formas da cultura humana do ambiente geográfico no qual o homem vive. Por mais importante que possa ser esse aspecto, não temos evidência de uma força criativa do ambiente. Tudo o que sabemos é que qualquer cultura é fortemente influenciada por seu meio ambiente, e que alguns elementos de cultura não podem se desenvolver num cenário geográfico desfavorável, assim como outros pode ser por ele favorecidos. [...] Pelo contrário, observamos que a economia e o restante da cultura interagem, ora como causa e efeito, ora como efeito e causa” (Ibidem, p.105). Dessa forma, “O ambiente sempre atua sobre uma cultura preexistente, não sobre um hipotético grupo sem cultura. Portanto, ele é importante só na medida em que limita ou favorece atividades. [...] Esta teoria [antropogeografia] é inadmissível, porque a pesquisa de cada traço cultural individual demonstra que a influência do ambiente produz certo grau de adaptação entre o ambiente e a vida social, mas que nunca é possível encontrar uma explicação completa das condições prevalentes, com base unicamente na ação do meio ambiente” (BOAS, 2011, p. 133). Finalmente, “A vida cultural está sempre condicionada pela economia e a economia está sempre condicionada pela cultura” (Ibidem, p. 134). Boas não é materialista, mas partilha do aspecto interacional das esferas da vida em concomitante influência. Para este antropólogo a cultura (ideal/social) também é influenciada pela matéria natural, mas nunca criada ou surgida desta última, daí a autonomia genética da cultura.

⁵³ No decorrer deste capítulo o termo *gerenciamento* e *status* serão utilizados com frequência. O significado de *gerenciamento* não remete a nenhuma teoria especial, embora utilizemos inspirados no estudo clássico de Garfinkel (2018, p. 246) que utilizava o termo em seu um comum, de controlar, de manejar, de manipular a imagem de si para um Outro. O termo *status* são justamente formas de agir referente a uma identidade coletiva (sexual, gênero, étnica, religiosa etc.) em situações definidas (STRAUSS, 1999, p. 62 e 63). Esses dois termos são utilizados por Garfinkel em sua descrição do caso Agnes, que faz a passagem do status

apontando as continuidades e descontinuidades vivenciadas entre pais e filhos no contexto histórico atual – *sincrônico* – das Comunidades Laranjituba e África relacionado ao processo de reconhecimento político enquanto um grupo étnico através da categoria quilombola.

As diferenças existenciais surgem quando se comparam as gerações considerando o indicador social de migração campo-cidade quanto determinante dessa diferenciação. Nessas comunidades uma intensa migração para as cidades foi comum entre os adultos quando estes estavam na faixa etária de adolescentes e jovens. Esses informantes adultos, entrevistados formalmente por um tópico guia semi-estruturado, contabilizam o número de oito. Esses sujeitos adultos nasceram e viveram a infância nas comunidades, mas migraram em um determinado momento da vida, em ambas as falas a idade de ida para Belém varia entre oito a quatorze anos de idade. Um traço comum da migração desses adultos é o fato de terem ido morar em casas de pessoas com as quais não tinham nenhum grau de parentesco – havendo casos também de alguns que foram morar com irmãos – e residiram no distrito de Icoaraci, periferia da capital paraense.

A respeito da migração do campo para a cidade, a pesquisa macrossociológica de Ferreira e Alves (2009, p. 246), baseado nos dados da PNAD, compara o decênio 1996-2006 e registra uma diminuição de 3 milhões de pessoas no Brasil a menos no campo, na faixa etária de 0 a 29 anos de idade. Nessa pesquisa a faixa etária é o único elemento classificador da categoria de jovens – embora os autores apontem a limitação desse recorte universalista –, representando, portanto, um êxodo rural da juventude. Entre as causas da migração, os autores destacam as “dificuldades da vida rural” dando destaque “a busca por maiores níveis de escolaridade, fator importante na saída de jovens do mundo rural para os centros urbanos” (FERREIRA & ALVES, 2009, p. 247).

Os dados dessa pesquisa macrossociológica, de Ferreira e Alves (2009), coadunam perfeitamente com os das Comunidades Laranjituba e África, em relação a uma realidade de 35 anos atrás. Sim, essa pesquisa macrossociológica só interpreta a realidade local dessas comunidades quilombolas no passado, pois, no presente os jovens têm permanecido nas comunidades, como também valorado a cidade em aspecto negativo, algo diferente da realidade de seus pais quando estiveram nessa fase etária de juventude. Antes de entrar nos dados que corroboram as afirmações acima, é preciso contextualizar os aspectos existenciais porque são eles que dão parcialmente uma resposta

sexual de homem para mulher – além de Garfinkel, Anselm Strauss faz o uso dos dois termos na mesma acepção.

a essa mudança referente a migração, porquanto, há outros fatores incrustados neste fenômeno social; mas, neste caso, fazemos menção somente a uma única causa: a valorização da sociabilidade interna na mentalidade social da atual juventude – no seio dessa constelação pluricausal⁵⁴ desse fenômeno da migração rural, ou seja, o fator existencial nas Comunidades Laranjituba e África. O registro existencial na vida social desses jovens se vincula aos acessos a infra-estrutura e serviços públicos locais advindos das lutas por reconhecimento de direitos sociais com a regularização desses territórios pelo Estado em nome dos quilombolas.

Nas conversas com os informantes adultos, nota-se um juízo de valor existencial em relação a viverem nas comunidades que se divide, pois, uns manifestam o saudosismo pelo passado, outros o otimismo do presente. Quando questionados em relação aos jovens de hoje, alguns consideram, ou melhor, desconsideram qualquer protagonismo desses nas relações comunitárias ou associativas da comunidade, concebendo-os de maneira homogênea, esta percepção é partilhada por uma parcela dos adultos. Outros, porém, avaliam esses jovens de maneira heterogênea, percebendo em alguns jovens um compromisso com as questões sociais das comunidades e, outros, nem tanto. O quadro abaixo explana essas afirmações.

Tabela 1 Respostas dos Adultos à pergunta: Como avalia a juventude de hoje, eles têm interesse em lutar pela comunidade?

Adultos	respostas
1	Não, nem um pouco.
2	Alguns sim tão interessado, que lutam. Por exemplo, a gente tem muitos jovens que lutam que vão pra batalha [...] assim como tem outros que não estão interessados, pra eles tanto faz, ainda não se aperream.
3	Não são todos, mas ainda tem uma meia dúzia que lutam e outros que nem tão aí, mas quando começar a doer na pele vão ter que ir pro movimento.
4	Muito complicado essa juventude de hoje, não lutam muito não.
5	Poucos, poucos, poucos. Eles não vão na reunião pra saber o que está acontecendo... quando chegou a rádio uns cinco até que se interessaram, mas quebrou... o jovem hoje se tiver uma festa de padroeiro e um campeonato de bola ele prefere ir pro campo.
6	Tem pouquinho, se for contar e procurar encontra...

⁵⁴ Max Weber em sua obra de interpretação sociológica, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, faz uma escolha metodológica unicausal na interpretação do capitalismo racional quando opta num viés cultural, no final ele diz “mas não é meu intuito substituir uma interpretação causal materialista unilateral por outra interpretação espiritual, igualmente unilateral, da cultura e da história. Ambas são viáveis [...]” (WEBER, 2004, p. 141). Ao citar esse excerto reconhecemos a limitação interpretativa desse tópico, não porque adotamos o pressuposto do materialismo (ideal/objetivo) e sim pela dificuldade de apreender o real em sua totalidade, “porque nenhum desses sistemas de pensamento que são impescindíveis para a compreensão dos elementos significativos da realidade pode esgotar a sua infinita riqueza” (WEBER, 2008, p. 120). Parafraçando Weber, este tópico é uma introdução e está longe de ser uma conclusão do tema.

7	Nem todos, mas tem uns jovens que vão pros encontros...
8	Às vezes, eu digo assim, tem muitos jovens gostam da comunidade e trabalham por gosto e tem outros que tãõ por interesse...

Fonte: elaborado pelo autor.

Independente dessas múltiplas percepções dos adultos sobre os jovens, um ponto em comum emerge desse retalho de percepções dos adultos: os jovens de hoje têm permanecido na comunidade.

Essa permanência constatada na percepção dos adultos é corroborada quando foi perguntado aos jovens, informantes dessa pesquisa, se há alguma pretensão em morar na cidade; nenhum dos jovens exprimiram tal propósito; aliás, a resposta mais próxima da pretensão de querer morar na cidade estava condicionada ao prosseguimento dos estudos em nível superior. E entre os jovens com a pretensão de querer continuar os estudos, em nível superior, seus projetos se adéquam aos cursos ofertados no campus da UFPA em Abaetetuba, possibilitando realizarem o percurso de ida e volta no mesmo dia para as comunidades; uma vez que a universidade não fica distante e existe transporte gratuito no ônibus escolar da prefeitura destinado ao transporte dos estudantes secundaristas da Vila do Caeté ao centro de Abaetetuba.

Mesmo para os jovens quilombolas com pretensão ao estudo acadêmico, sua rotina cotidiana abarca o trabalho na agricultura. O trabalho com a terra nas Comunidades Laranjituba e África tem uma variação sazonal durante o ano. A cultura de mandioca, a mais comum, tem várias fases – queima, roçado, plantação, coleta e fabricação de farinha ou outros derivados – realizadas de acordo com o planejamento da família. Porém, o extrativismo das frutas amazônicas corresponde a um período do ano e são a maior fonte de renda das famílias. Propondo um calendário de trabalho esquemático das atividades laborais dessas comunidades é possível dizer que, entre janeiro a março, a atividade extrativista se baseia na colheita da castanha-do-Pará; de julho a dezembro é o extrativismo do açaí, embora esse mês seja destinado a manutenção dos açaizais, quando as palmeiras velhas são cortadas e extraído o palmito para comercialização; e a atividade com a mandioca é durante todo o ano.

Das atividades econômicas praticadas nessas comunidades, o manejo do açaí é o mais lucrativo. Muitas famílias mantêm açaizais próprios comercializando e consumindo em suas dietas. O manejo do açaí, de acordo com os relatos é “fácil” começando as 7hs indo até as 10hs da manhã, horário quando o “marreteiro” – tipo de atravessador local – chega nas comunidades para comprar o açaí. A venda é feita baseada na medida de “lata”

- uma lata de tinta de 18 litros – variando entre R\$ 20,00 a R\$ 100,00, quando o fruto se torna escasso.

Na percepção dos moradores, essa atividade econômica, o extrativismo do açaí, possibilita “um dinheiro fácil”, quando comparado ao ardo trabalho despendido na produção de farinha que é de baixa lucratividade.

Até mesmo a castanha tem uma baixa lucratividade, o “marreteiro” compra o litro da castanha por R\$ 4,00. Assim, a “facilidade” do açaí significa uma atividade rentável. E para ter uma boa produtividade, o açaí exige serviço e conhecimento técnico em sua manutenção que não se restringe a somente coletar.

Aqui cada um tem o seu [açaizal], tem o projetão, mas cada um tem o seu. O Luiz tem o dele, o “Zé bode” tem o dele, todo mundo tem o seu. O açaí é que dar mais lucro, só que ele te dar muita despesa. Tem que roçar todo o ano, quer dizer nem todo ano. O açaizal ele te ajuda muito, mas te dar despesa; porque é um dinheiro que tu ganha rápido, a castanha também né, porque ela é por ano, mas ela te dar dinheiro rápido. E o açaí é melhor que a farinha e muito, farinha nem pensa mano... farinha dar muito serviço. Ontem fiz duas fornadas, o cara fica cansado porque ele vai buscar mandioca, ele vai buscar lenha, ele raspa [a mandioca]... aí meu Deus do céu, aí ele fica muito cansado. Olha, eu faço farinha mais pra comer, não faço muito pra vender é muito difícil. (Rosimeire dos Santos Cardoso, 50 anos. Moradora da Comunidade Laranjituba. Entrevista realizada no dia 08/12/18).

Quando se observa detidamente o manejo do açaí é errôneo querer classificar essa atividade como simples “extrativismo”, uma vez que, remete a uma noção de mera coleta. As palmeiras de açaí a cada fim de safra necessitam de limpeza na área ao redor, do contrário a produção do fruto será baixa na próxima safra, e são derrubadas as palmeiras velhas e plantada novas palmeiras. Essas técnicas de maximização na produção do açaí, não significa um desequilíbrio com a natureza como nas plantações de monocultura; afinal, essa palmeira é nativa da região norte do Brasil, cresce e vive em equilíbrio com a vegetação ao seu redor. O manejo do açaizal se baseia em técnicas visando potencializar a produção do açaí, que por um lado, prova a argúcia do homem do *trópico úmido brasileiro* – termo que designa Amazônia – em procurar técnicas de manejo capazes de alterar o metabolismo da natureza para atender a suas necessidades sem com isso causar um desequilíbrio no ambiente natural.

O açaí mesmo sendo uma atividade econômica sazonal sua importância na renda das famílias é decisiva, principalmente na obtenção de itens de consumo durável. E mesmo antes do açaí entrar no circuito venal – ocorrido recentemente nas comunidades Laranjituba e África em virtude da dificuldade do escoamento – os relatos cotejados

durante a observação participante apontam a importância dessa palmeira na produção e reprodução existencial dessas comunidades, suprindo através do açaí a carência vital, a alimentação.

Num esforço seminal de uma *descrição densa (interpretação)*, o antropólogo Ponte (2013) demonstra as transfigurações do açaí no imaginário popular: o açaí alimento, o açaí identidade – expressa na frase popular “chegou ao Pará parou, tomou açaí ficou” –, o açaí mito – interpretando a estrutura do mito originado de um infanticídio indígena. Pontes (2013) lança mão do conceito junguiano de *inconsciente coletivo* e aponta a centralidade vitalista do açaí no *arquétipo* árvore da vida. Se na Bíblia a árvore da vida é uma categoria empírica, de caráter alegórico, em Ponte (2013, p. 18) se torna uma categoria analítica preenchida pelos simbolismos em torno dessa palmeira. Na conversa com a atual presidente da associação AQUIBAC, questionamos por que os projetos implantados – casa de mel e granja – por distintas instituições baseadas na economia sustentável, não deram certo e ela nos explicou da seguinte maneira,

O Vavá diz o seguinte, não é que sejamos vadio, sabe o que é? É que nós temos tudo cara. Nós temos açaí, nós tem farinha... o cara quer uma coisinha ele corre ali ele tem, não é igual lá no nordeste que aquele pessoal não tem nada, nada, nada, o jeito deles é plantar e lutar pra ter. Nós não, o cara cria galinha solta por aqui, demora pega uma faz um caldo e bebe, quando nada, nada, faz um mingau com um litro de castanha. Aqui, não tem essa necessidade de estar fazendo horta, pra quê? Ainda mais horta que dar um trabalho desgraçado, então quem é que vai se preocupar com horta? É mais antes de preocupar com açaí, a gente larga aí e ele dar [...] aqui em casa só se come feijão se não tiver açaí, se tiver açaí é açaí com peixe-frito, cozido. (Leocádia Moraes de Oliveira, 54 anos. Moradora da comunidade África. Entrevista realizada no dia 12/12/18).

É neste sentido, da entrevista acima, que o açaí é uma árvore da vida. A comparação da interlocutora sobre a produção existencial nas comunidades Laranjituba e África ao do homem nordestino é semelhante a comparação do açaí com a cana-de-açúcar feita por Ponte (2013, p. 16),

O açaí se entrega ao uso social sem limites, não impõe à sociedade estuarina a sua presença, submetendo-a, antes se “entrega ao sacrifício”, se deixa usar de forma plena, absoluta. Como quem se coloca a serviço, sem impor usos exclusivos, sem impor estruturas excludentes. Se coloca no meio da floresta, nas margens de rios, igarapés, igapós, furos. Não tiraniza a sociedade ou os indivíduos como fez a cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, que impôs uma paisagem devastada; a substituição de floresta nativa pelos canais excludentes impôs a escravidão, a concentração de terra, criou um mundo em torno de si e para si, aqui não, o açaí é centro da vida, sendo margem, periferia. Ele se oferece, se coloca pelo meio, como a grama na floresta. A margem não o incomoda. Pode estar presente sem alarido. Pode ser silêncio, pode ser ignorado,

sem reivindicar reconhecimento imediato. No livro “Nordeste – aspectos de influência da cana de açúcar sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil”, de Gilberto Freyre (FREYRE, 1937) mostra o nordeste agrário dos canaviais como o império da cana de açúcar e da usina que a tudo e a todos subordina, que dita os usos do homem e do espaço.

Do ponto de vista da ludicidade, o autor reconhece a importância da relação do homem da Amazônia com esse fruto, o açaí. Na música *Sabor de Açaí*, de Nilson Chaves, uma estrofe – como toda a música – exemplifica essa relação simbólica homem e açaí quando diz,

E tua fruta vai rolando
Para os nossos alguidares
Tu te entregas ao sacrifício
Fruta santa, fruta mártir
Tens o dom de seres muito
Onde muitos não têm nada
Uns te chamam açazeiro
Outros te chamam juçara...

(Música Sabor Açaí. Compositores: Nilson Chaves e João Gomes)

Todas essas atividades agrícolas da plantação da mandioca e do manejo de açaí ou a coleta das castanhas são feitas pelas famílias, incluindo os filhos, sejam crianças ou jovens. O tempo de trabalho despendido nessas atividades agrícolas, geralmente, são de dois a três dias da semana alternados ou intermitentes dependendo da natureza do trabalho. Geralmente, o trabalho é pela manhã, iniciando às 7h e terminando entre 13h e 14h da tarde – foi comum ver famílias levarem carne e farinha a fim de almoçarem no “centro”, próximo das 12h assavam a carne num fogo feito com galhos e comiam com “chibé”, um pirão de farinha, após a refeição retornavam para o trabalho.

Portanto, é nessas despercebidas atividades cotidianas e rotineiras que a transmissão de conhecimento entre gerações é realizada e atualizada com o incremento de novas descobertas e atualização de outras. Essas atividades demonstram a capacidade desses moradores em observar, selecionar, classificar e inventar técnicas de trabalho. Marx (2013, p. 259), um pesquisador das *formas* de produção social humana, em especial a capitalista, percebe na mais “simples” atividade humana na natureza o resultado do conhecimento acumulado entre gerações, pois,

Animais e plantas, que se costumam considerar como produtos naturais, são, em sua presente forma, não apenas produto do trabalho, digamos, do ano anterior, mas o resultado de uma transformação gradual, realizada sob controle humano, ao longo de muitas gerações e mediante o trabalho humano. No que diz respeito aos meios de trabalho, a maioria deles evidencia, mesmo ao olhar mais superficial, os traços do trabalho anterior. (MARX, 2013, p. 259).

Por outro lado, essas atividades laborais têm uma importância decisiva na reprodução social simbólica dessas comunidades. O sentimento de pertencimento a uma família, a um grupo social são interiorizados nessas atividades, o indivíduo criança, adolescente ou jovem aprende as técnicas de trabalho e se percebem subjetivamente pertencente ao grupo familiar e étnico em um *modo de ser*. A respeito do surgimento do sentimento de pertencimento étnico, Weber (2014, p. 269 e 270) ver nos costumes a possibilidade de uma *essência* desse sentimento como também o costume pode ser contingencial, isso dependerá exclusivamente dos sujeitos de terem consciência e usarem os elementos dos seus costumes para afirmar o seu *ser de pertencimento étnico*. A respeito dos adultos e jovens das Comunidades Laranjituba e África, o modo de vida exteriorizado no trabalho compõe o sentimento de pertencimento de uma vida boa quando comparado ao modo de vida precário da cidade. Nesse sentido, o trabalho aliado ao modo de vida comunitário contribui para a manutenção da fronteira étnica. Retomaremos com mais detalhe esse tema mais à frente na interpretação da tabela 3. O importante neste momento é registrar o cotidiano dos jovens quilombolas nas comunidades consideradas neste estudo.

Para os jovens em idade escolar ir com a família ao trabalho no “centro” é a primeira atividade do dia. Quando terminam o trabalho no “centro” eles retornam para suas casas, almoçam e vão para a escola – são pouco os jovens que estão cursando o ensino médio, boa parte concluiu os estudos, atualmente o ensino médio conta com 20 jovens matriculados, no 1º ano são nove, no 2º ano seis e 3º ano cinco. O ensino médio é ofertado no horário vespertino, na Escola Bento Lima de Oliveira, localizada na Comunidade África. Quando termina a aula, por volta das 17:30 h, em alguns minutos o campo de futebol, das duas comunidades, fica cheio de jogadores e de torcedores zombeteiros. Às segunda-feira e quarta-feira são dias das mulheres jogarem futebol, nos outros dias da semana são os homens jogando até o sol se pôr completamente. Quando o jogo acaba, na escuridão da noite, os jovens sentam próximo a uma trave do campo de futebol e ficam conversando em média por uma hora. As jovens ao contrário, na hora crepuscular terminam a partida e vão para suas casas.

Pela noite, na frente de algumas casas, tem um ajuntamento de pessoas conversando ou jogando dominó, embora tenha eletricidade nas duas comunidades os postes de luz são poucos. No “ramal” e entre as veredas, que ligam as casas, lanternas imitam os vaga-lumes, com o brilho de um lado ao outro. Porém, essa pequena agitação não passa das 21h, logo todos se recolhem em suas casas. Essas são as “cenas familiares”

dessas comunidades. É importante mencionar que a observação participante ocorreu entre novembro e dezembro de 2018, período inicial do intenso inverno amazônico, limitando a observação participante durante a noite. Após a primeira semana, quase todas as tardes, entrando pela noite, choveu.

Figura 8 Jovens brincando baralho na Comunidade África



Fonte 1 Arquivo do Autor, 2018

Essas cenas da vida cotidiana na comunidade dão uma noção das sociabilidades em que os jovens estão imersos. E diferente da juventude cidadina, que organiza seu cotidiano em torno da sociabilidade escolar, normalmente, os jovens quilombolas das comunidades Laranjituba e África ordenam o seu cotidiano a partir da conjunção entre trabalho familiar e escola.

No capítulo anterior foi possível apresentar a dificuldade das comunidades Laranjituba e África na comunicação com as cidades próximas; essa dificuldade de comunicação não se traduziu em isolamento geográfico, pelo contrário; foi justamente nesse período que ocorreu uma mobilidade de adolescentes e jovens para às cidades, o exemplo da Profª Osmarina, citado anteriormente, é paradigmático.

A idade dos oito adultos entrevistados varia entre 34 a 60 anos e como dito, todos migraram do campo para a cidade em determinado momento da vida. O retorno desses adultos à comunidade ocorreu, em certa medida, após o reconhecimento jurídico enquanto comunidades quilombolas, havendo, é claro, alguns que retornaram antes desse processo e das melhorias estruturais provenientes da nova fase da organização social e política nessas localidades, explícito na associação AQUIBAC.

A justificativa dos adultos sobre sua migração para a cidade quando jovens se fundamentava no argumento de irem estudar. Essa foi a única justificativa dada nas entrevistas, e a decisão de migrarem não era propriamente deles, mas dos seus pais; afinal, a idade da migração variava entre 8 a 14 anos. E, ao longo das entrevistas, não foi mencionado nenhuma outra justificativa sobre tal mobilidade, por exemplo, referente à pobreza absoluta. Essa migração de jovens, no passado “recente” para as cidades quase sempre era articulada por uma “canoeira” conhecedora de famílias em Belém disposta a hospedá-los e instruí-los na escola em troca de serviços domésticos.

Embora não tenhamos instigado os informantes sobre essa pessoa, “canoeira”, é citada em outras conversas informais. Essa prática de uma pessoa agenciar a ida de crianças a Belém no intuito de estudar ainda hoje é comum na Ilha do Marajó, fato denunciado na mídia regional como tráfico humano. O interessante é que o termo “canoeira” também é mencionado por Jurandir (2009) em vários episódios de seu romance, *Marajó* [1947], podendo, hipoteticamente, ser um papel social peculiar a região nordeste do Pará.

Rita, já em pleno campo, sentiu que podia ser novamente ameaçada como fora dias antes. O canoeiro viu a menina:
 - Vocês me dão que eu levo ela pra Belém. Conheço quem precisa de uma menina assim. [...]
 - Pode levar, o nome dela é Rita.

Uma outra maneira de migração era ir para cidade e residir na casa de irmãos que passaram anteriormente pela experiência da migração e conseguiram estabelecer residência em Belém. No intuito de proceder uma breve comparação destacaremos os relatos de quatro adultos comparando suas percepções com as de seus filhos também entrevistados e classificados nessa pesquisa na categoria de jovens. Ao refletirem sobre suas migrações, esses adultos avaliam da seguinte forma:

Tabela 2 Respostas dos adultos às questões: Você já morou na cidade?/Qual a justificativa da ida?

Adultos	resposta
1	Eu tinha 12 anos quando eu fui pra cidade, logo quando meu pai morreu; aí nos meus 30-40 anos retornei. Eu saí daqui por causa de escola, mas já que aqui tinha escola, tinha energia e algumas infraestruturas eu retornei, acho que é por aí... [...]. Por que o papai me mandou pra lá ou minhas irmãs? Era pra estudar, pra se formar, pra ser alguma coisa quando na verdade a gente ia ser escravidado lá de novo, entendeu. (Evaristo Moraes de Oliveira, 49 anos).
2	A minha juventude toda foi em Belém, eu morei lá desde os meus oito anos. Quando eu vim pra cá eu tinha 19 anos... porque eu nunca deixei de vir aqui [...]. Nesse tempo não tinha escola pra estudar, aí tinha que levar pra Belém. [...] No meu tempo os jovens saiam mais. Olha o exemplo

	da Léó e do Vavá, todos saiam pra estudar, e servir de lambaio pros outros e estudar quando dava. (Rosimeire dos Santos Cardoso, 50 anos).
3	No meu tempo a gente ia pra cidade forçado, obrigado, pra ir estudar. Mas chegava pra lá ia ser era escravizado, eu fui muito escravizado em Belém pela minha própria irmã. (Vitor Moraes de Oliveira, 53 anos).
4	Eu tinha 14 anos quando a mamãe me deu [...]. Aí a tia Beroca que mora na beira do rio, é minha irmã, ela foi morar com uma família e eles maltrataram muito e ela veio embora, o papai ainda bateu nela quando ela fugiu pra cá, era maltratada na casa da mulher lá. E assim foi, crescia um pouquinho... e hoje em dia não ... estudar, pra estudar. Muitas estudavam até, mas muitas não, muitas deixaram sua vida... porque assim, a menina vai morar com uma outra família e chega lá ela vai ter que lavar a roupinha dela e tomar conta de uma outra criança. Isso eram o que faziam a troca de estudo, e as vezes nem estudar a menina estudava, muitas ficavam... sabe lá Deus quantas não foram abusadas. [...] Tem moças, igual as filhas da Tia Ana, que saíram daqui e a gente nem sabe por onde anda, sumiram; dizem que viajaram pra São Paulo e Rio e pra lá vivem, mas ninguém sabe, não tem nem notícia. (Leocádia Moraes de Oliveira, 54 anos).

Fonte: elaboração do autor.

Na tabela acima a justificativa de irem à cidade é a busca de escolarização, até mesmo os outros adultos no qual tivemos conversas informais justificam sua migração à cidade em busca de acesso à escolaridade. Essa justificativa aponta para um aspecto da pobreza, a pobreza relativa – relativa em sentido da formação educacional em aspectos simbólico e cognitivo – dominante nessas comunidades. Mesmo o território sendo rico em recursos naturais, outras necessidades de cunho social influenciavam essa migração.

Uma outra constante nas respostas desses adultos é de avaliarem suas experiências na cidade como escravidão. Ou seja, o acordo estabelecido de residirem nas casas das famílias e fazerem os serviços domésticos em troca do estudo não era realizado. E mesmo com toda a dificuldade e miséria vivida na cidade, os adultos, número 1 e 4 na tabela, só retornaram a estabelecer moradia nas comunidades durante os anos 2000, trazendo com eles seus filhos, conhecedores da vida urbana; porém, esses jovens conhecendo os “atrativos” da vida urbana não têm pretensão de morarem na cidade, essa afirmação está evidente nos relatos das entrevistas apresentadas na tabela 3.

Todavia, quando se diz em termos de migração de jovens seja no passado ou no presente, estamos expressando uma tendência; isto é, do mesmo modo que no passado poucos jovens permaneceram na comunidade numa tendência de migrar, hoje o processo se inverteu, a tendência atual é de os jovens permanecerem na comunidade. Entretanto, há casos de migração com um número reduzido quando comparado ao passado. Essa constatação da permanência dos jovens se baseia tanto na percepção dos adultos quanto naquela dos jovens em avaliarem uma desvantagem em morar na cidade.

Além da qualidade de vida ser melhor nas comunidades, segundo sua expressão, em aspecto existencial da produção da vida, hoje há o acesso à educação em nível médio

e ao nível superior na região, esta última acessada de maneira árdua pelas dificuldades de deslocamento ao campus universitários e do acesso à bolsa de estudante quilombola, disponibilizada pelo Ministério da Educação (MEC). Mas, os aspectos materiais da promoção da vida, como lembra Simmel (1983, p. 166 e 167), não são por si só definidores da unidade social (coesão social), existem formas valorativas de sociabilidade internos às comunidades estimadas pelos jovens.

As formas de sociabilidades vivenciadas pelos jovens quilombolas das comunidades Laranjituba e África são: a sociabilidade escolar, a sociabilidade do lazer evidenciada no futebol, que além dos jogos de fim de tarde, é uma prática institucionalizada nos clubes das comunidades propiciando torneios e campeonatos locais. Os jovens apresentam compromisso variável a cada tipo de sociabilidade interna à comunidade; uns têm maior compromisso na sociabilidade religiosa, outros no clube de futebol; logo, a vida comunitária não é monótona e existem interesses sociais os mais variados, que dão sentido ao fato dos jovens permanecerem na comunidade, a vida cultural é robusta ao modo local. Quando falamos em *cultura* o pressuposto é a sociologia de Weber – no fundo é uma definição consensual entre os neokantianos –, definindo como:

O conceito de cultura é um conceito de valor. A realidade empírica é “cultura” para nós porque e na medida em que relacionamos a ideias de valor. [...]. A “cultura” é um segmento finito do decurso infinito e destituído de sentido próprio do mundo, a que o pensamento conferiu – do ponto de vista do homem – um sentido e uma significação. (WEBER, 2008, p. 92, 96)

E por estamos descrevendo uma *sociologia vitalista* do *ser* jovem quilombola é importante, por um lado, não apresentar o modo de vida dos jovens de maneira exótica, ressaltando uma diferença abissal da juventude urbana, e por outro, não imputar semelhanças totalizantes da vida urbana desprezando as diferenças peculiares desses jovens. Por exemplo, é perceptível que os jovens das Comunidades Laranjituba e África valorizam ter camisas de clubes de futebol, nacional e regional e apreciam o chinelo da marca “Kenner” como algo da “moda”, dão preferência a uma marca de bermuda jeans rasgada, e até mesmo têm celular smartphone, mesmo não havendo sinal de celular nas comunidades. Dos 12 jovens entrevistados, quando perguntados sobre a frequência de acessarem à internet, a resposta foi: cinco jovens disseram que não acessam, cinco disseram acessar às vezes e três disseram acessar com frequência. O acesso à internet é precário, somente duas casas em cada comunidade têm conexão de internet.

Apreendendo o pensamento (mentalidade) social dos jovens, “não o pensamento conforme se apresenta nos tratados de lógica, mas o seu funcionamento efetivo na vida pública e na política, como instrumento de ação coletiva” (MANNHEIM, 1982, p. 96), intuída a partir dos relatos, é possível verificar a valoração desses jovens a respeito da cidade e corroborar a afirmação: hoje a tendência nas Comunidades Laranjituba e África é dos jovens permanecerem nas comunidades.

Na tabela 2, de adultos, existe uma numeração ao lado, como também na dos jovens, a relação pai e filho corresponde a seguinte ordem: o adulto número 1, é pai do jovem número 1; o adulto número 3, é pai das jovens número 4 e 5; a adulta número 4, é mãe dos jovens 6 e 7.

Tabela 3 Respostas dos jovens às questões: você tem vontade de morar na cidade? / Existe alguma diferença em morar na cidade e na comunidade?

Jovens	resposta
1	Vontade nenhuma. / A diferença é a violência... violência da cidade, dentro da comunidade é difícil ter até uma discussão de vizinho e na cidade já viu, é aquela mortalidade de jovens, de jovens negros, de jovens da periferia, jovens não trabalham; e tipo assim, nós daqui dentro da comunidade nenhum tem condição de ter uma vida boa na cidade não; mas, em compensação aqui... é eu falo, geralmente, eu costume falar, que aqui eu sou rei na cidade não sou nada. (Willian Nascimento de Oliveira, 25 anos).
2	Não, nenhuma, eu. Digamos, que morar assim quando tiver fazendo uma faculdade se não ter condições de ir e vir [...] agora morar pro resto da vida não. / Aqui é muito melhor que morar na cidade. Certo que a cidade oferece várias outras coisas, mas aqui é muito bom o convívio com as pessoas sabe. (Denis Gonçalves do nascimento, 17 anos).
3	Não, não tenho vontade não. Mas, assim eu não trocaria meu lugar por lugar nenhum, mas a gente sabe né que na cidade tem mais... tem universidade pra gente cursar. Então pra mim sair da minha comunidade só se for pra mim estudar e depois, enfim, vir pra cá de novo. / Tem muito, na cidade é mais barulhento [...] por exemplo, aqui, a gente ver uma pessoa e diz “e aí mano” e já trata, e lá na cidade não, se a gente for fazer isso a pessoa passa, vai embora e ignora a gente. (Raissa Moraes e Moraes, 18 anos).
4	Não, eu não prevejo morando na cidade né, eu sempre prevejo eu morando aqui mesmo na África. A cidade ficou só pra eu ir lá resolver meus problemas e fazer compras, eu não pretendo morar na cidade não, eu gosto de morar aqui. /Pra mim existi, é como tavamos falando esses dias, lá na cidade você não tem vizinho é você e você. Aqui não, se você não tiver nada você pode pegar farinha ou outra coisa e trocar com seu vizinho com seu alimento; e na cidade não, se você não tiver seu emprego sua profissão não sei como fica. Aqui no interior você pode ir ali pegar uma fruta, um cacho de açaí e assim a gente vive aqui. (Valesca Nascimento de Oliveira, 23 anos).
5	Não, morar na cidade não. Como disse, eu tenho vontade de ir estudar e voltar pra fazer meu planos e ver se consigo alguma coisa na minha comunidade, agora morar não. / Muita, principalmente financeiramente, porque aqui você vive sem nenhum centavo no bolso, na cidade Deus te livre, você não consegue. Lá [na cidade] se tu não almoçar tu não janta, aqui se tu não almoçar tu janta aqui tem coletividade, é uma diferença enorme. (Valquiria Ferreira de oliveira, 27 anos).
6	Não. Não tenho vontade de morar mais na cidade. [...] Não sei não, mas eu me sinto preso lá. Aí, eu não penso em morar lá, eu não sinto muito bem na cidade, né. Ainda mais a cidade, como é que tá a violência, esses negócio né, não me sinto muito bem. / Diferença é essa né, na cidade a gente vive trancado né, dentro da casa. Aqui não, aqui você é livre, você senta na frente, assim,

	até... no domínio de ontem né, até a hora... a noite que quiser, né. (Leonardo Moraes de Oliveira, 21 anos).
7	Não, vontade não tenho, mas se for preciso eu vou sim. / A diferença é muita, como disse, a violência aqui na comunidade não tá avançada que nem na cidade. E aqui tu faz teu plantio, tu cuida das tuas coisas, tu vive tranquilamente e na cidade tu não vive como comunidade, se tu conhece [as pessoas], conhece e se não conhece, não conhece. (Paulo Ricardo de Oliveira Nascimento, 28 anos).
8	Morar, Morar não. Só se eu passar na universidade e por necessidade ter que morar lá, mas eu não tenho vontade de morar lá não. / Aqui na comunidade tem suas partes boas e suas partes ruins, assim como na cidade. Na cidade tem mais acesso as coisas, mas lá é muito tumulto, e aqui é mais tranquilo, mas não tem muito acesso as coisas. (Geovana Moraes Cardoso, 17 anos).
9	Cara, nenhuma. Olha eu vou na cidade por necessidade, mas é muito difícil. Mas, eu deixar o meu lugar que tem um espaço bom de onde eu plantar, de onde eu criar, pra ir morar na cidade onde não tem nada lá; e eu vou ter que fazer pelear pra ter... eu não vou deixar de tá aqui no bem-bom pra ir pra lá passar necessidade, porque lá tudo é comprado. / Aqui no interior, por exemplo, tem coisa que tu quer, por exemplo, comer uma manga tu vai ali debaixo da mangueira senta lá e come uma manga, tu quer comer uma castanha tu vai ali no mato junta o ouriço quebra e come a castanha. [...] E lá na cidade tem violência, não dar. E quando tá lá tem que ir pro trabalho isso se tiver o trabalho primeiramente, aqui não; aqui tu trabalha até 10hs, 10hs tu já veio da tua roça, tu vai fazer tuas coisas, na cidade não, se tiver emprego é o dia inteiro. (Ivanildo Cardoso e Cardoso, 29 anos).
10	Não, nunca tive vontade. Já passei umas férias na cidade, mas não tenho vontade em morar lá, minha vontade é morar aqui. / Sim, muita diferença. Porque na cidade é como tá morando num presídio, se eu quiser dormir a noite com a porta aberta ninguém entra, ninguém mexe e fica aí [...] na cidade a gente não pode fazer isso né cara, é isso que acho ruim de ir pra cidade, porque lá eu vou ter que ter outro costume de vida que eu já não to acostumado, e o que eu sou acostumado não vou poder usar lá, vou ter que ter outro modo de vida, então prefiro ficar aqui mesmo. Aqui trabalho ganho meu dinheiro. Pra ganhar minha diária não preciso ir o dia inteiro. Trabalhar de carteira assinada eu já não penso mais nisso, tá sendo mandado pelos outros, prefiro meu serviço trabalho 10hs... 11hs... já ganhei meu dia e coloquei comer em casa. (Claudio Moraes Cardoso, 24 anos).
11	Tenho, ano que vem eu vou pro Moju de novo porque fica mais fácil pra mim. Lá na escola tem mais recursos, não é igual aqui no interior; porque, aqui a gente passa semana sem ir pra escola por causa do transporte que a prefeitura não paga [...] olha no inverno a estrada fica horrível. Até hoje não dar pra ir pra escola. / A diferença, tipo a educação, os professores não falham como aqui, e o ensino é melhor, é em módulo também, mas eles cobram mais. (Rosinete Moraes da Silva, 17 anos).
12	Olha vontade assim muito não, eu não tenho muita vontade de morar na cidade. / A diferença é muito grande, aqui na comunidade tu pode sair de sua casa na hora que quiser, andar pela rua, pelo ramal, na hora que quiser. Lá na cidade se andar 9hs da noite tá sendo assaltado ou atropelado. (Ruan Henrique Moraes, 22 anos).

Analisando as respostas, é possível rastrear algumas regularidades e *exagerar* via *tipo ideal* uma *mentalidade* social dos jovens a respeito da migração e da valorização da cidade, mas antes disso é importante fazer uma descrição densa desses juízos de valores regulares. Na questão do interesse em ir morar na cidade, seis jovens responderam categoricamente não terem nenhum interesse nisso. Os outros que admitiram uma possível migração condicionaram essa decisão em quererem cursar a universidade e retornarem à comunidade quando formados. Somente uma jovem, a de número 11⁵⁵,

⁵⁵ A situação dessa jovem é singular quando comparado aos outros jovens. Essa jovem, a número 11, está morando na comunidade há pouco mais de um ano, anteriormente ela morava na cidade de Moju, com a mãe. Como os pais são divorciados, o seu pai se casou, novamente, desta vez com uma moradora da

respondeu categoricamente querer migrar da comunidade.

Dos 12 jovens, da tabela 3, quatro já prestaram o processo seletivo especial quilombola (PSE) da UFPA, mas não foram aprovados – o PSE consiste em duas fases, uma redação, e uma entrevista individual, ambas são classificatórias e eliminatórias, e em cada curso há duas vagas exclusivas para quilombolas. Nas comunidades Laranjituba e África, o PSE é conhecido como “prova quilombola”. No período de campo dessa pesquisa somente um jovem da comunidade estava em um curso de nível superior no campus de Belém, indo quinzenalmente aos finais de semana na comunidade.

Os outros fatores, apontados pelos jovens de não migrarem para cidade é a violência, fator mencionado em quatro entrevistas; já as condições degradantes da vida na cidade relacionado ao trabalho foi mencionado cinco vezes. No entanto, a variável de maior regularidade, mencionada sete vezes, nas entrevistas foi em relação ao convívio comunitário como uma forma de sociabilidade inexistente na cidade. Isso aponta que a percepção dos jovens sobre as sociabilidades internas às comunidades satisfazem seus interesses sociais em relação a uma vida boa. Ao lado das sociabilidades sociais – simbólicas – está a qualidade de vida material, ambas as esferas, material e social – no sentido de sociabilidade simbólica de Simmel –, podem *explicar* a tendência de os jovens permanecerem nas Comunidades Laranjituba e África.

O modo de vida patente nas principais formas de sociabilidade nas comunidades – o esporte, o trabalho, a religiosidade e a escolar – são valoradas e tem um significado positivo, a que a cidade dificilmente consegue aplacar, a não ser com a ideia da formação universitária. A vida comunitária em suas sociabilidades satisfaz os interesses construídos e definidos socialmente, há um *ser* jovem quilombola umbilicalmente ligado ao território, pelo espaço simbólico das sociabilidades e pela generosidade material desse território na promoção da subsistência. Essa inter-relação entre condição (material) e modo de interagir (sociabilidade) contribui na permanência dos jovens e na valoração positiva no modo de vida na comunidade; portanto, é impossível eleger uma causa única da vitalidade comunitária. A permanência dos jovens tão pouco pode ser explicada totalmente pelos fatores sugeridos até aqui, pois, uma constelação de causas compõe esse fenômeno social. Mas, a interpretação sugerida, para a permanência dos jovens quilombolas das Comunidades Laranjituba e África, é satisfatória quando se considera o método

comunidade Laranjituba; sendo este o motivo da sua migração para comunidade. Como sua situação e radicalmente peculiar a resposta contundente de querer ir para cidade é compreensivo.

weberiano de interpretação. E essa interpretação proposta também está próxima da interação intuita por Simmel (1983, p. 168) quando diz:

Interesses e necessidades específicas certamente fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos. Além de seus conteúdos específicos, todas essas associações também se caracterizam, precisamente, por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados, e pela satisfação derivada disso. Os sociados sentem que a formação de uma sociedade como tal é um valor; são impelidos para essa forma de existência.

A realidade social constatada nas Comunidades Laranjituba e África é uma exceção da realidade macrossocial da mobilidade do campo, apontados nos dados da PNAD no artigo de Ferreira e Alves (2009). Enquanto a tendência nacional da vida rural é a migração do campo, nas Comunidades Laranjituba e África a tendência é o retorno das famílias residentes nas cidades e a permanência dos jovens. Porém, esse fenômeno de migração da cidade para o campo, ou seu inverso, é algo volátil. A esse respeito o economista Mandel diz:

Mesmo no capitalismo tardio, uma "volta à terra" ainda é temporariamente possível em período de muito desemprego ou insuficiência de alimentos. Por outro lado, se uma rápida queda dos rendimentos relativos dos agricultores coincide com uma demanda crescente de força de trabalho nas cidades e uma diferença cada vez maior entre os preços agrícolas e os industriais, e entre os rendimentos dos camponeses e dos trabalhadores assalariados da indústria, o deslocamento do campo para a cidade assumirá proporções de uma verdadeira avalanche [...]. (MANDEL, 1982, p. 269)

Retomando a proposta analítica de Mannheim (1982), em *O problema sociológico das Gerações*, a *situação histórico-social* é a chave inicial da explicação das gerações. A diferenciação entre gerações está baseada na faixa etária, bem como na situação histórico-social, “porquanto, os restringe a uma gama específica de experiência potencial” (MANNHEIM, 1982, p. 72). Ou seja, os fatores existenciais, sejam materiais ou culturais, vividos por um grupo geracional são importantes na compreensão da mentalidade geracional, pelo motivo de ser uma geração enquanto realidade (MANNHEIM, 1982, p. 85).

Retomando os objetivos da pesquisa e atrelando ao itinerário analítico proposto por Mannheim à *situação histórico-social da geração enquanto realidade* da pesquisa é: o reconhecimento jurídico das Comunidades Laranjituba e África enquanto quilombolas e as transformações infra-estruturais através das políticas públicas de redistribuição de bens; do ponto de vista cultural um novo *status* identitário é oferecido a essas

comunidades, a categoria de quilombolas. Portanto, essa *situação histórico-social* é partilhada por todas as gerações das comunidades, porém são percebidas de maneira diferente formando *unidades de geração*, que é a mentalidade de subgrupos dentro de uma mesma geração que partilha uma mesma situação, porém podem ter percepções de *ser quilombolas* em graus diferentes (MANNHEIM, 1982, p. 89). A *mentalidade social*, como dito anteriormente, é uma chave interpretativa importante, uma vez que, os fatores materiais perenes do território não foram suficientes para evitar uma tendência migratória no passado. Logo, é impossível hierarquizar uma dessas causas, ambas são determinantes na interpretação do cenário atual dos jovens quilombolas permanecerem no território.

Quando mencionamos, situação histórico-social e unidade de geração – mentalidade social –, existe por detrás desses fatores um fenômeno importante, o reconhecimento jurídico dessas comunidades enquanto um grupo étnico, classificadas na identidade social quilombola. A política de reconhecimento de abrangência cultural e distributiva de bens, é o demiurgo dessa nova situação histórico-social; e por causa disso surgem novas microssituações de interação face a face mediadas, ordenadas em torno da identidade social quilombola sendo percebidas em graus diferentes, havendo logicamente elementos comum na percepção de *ser jovem quilombola*.

Ora, a questão quilombola é complexa, isto é, a identidade quilombola não é uma categoria étnica das Comunidades Laranjituba e África, ao contrário é oferecida externamente em virtude de um reconhecimento jurídico pelo Estado mediante luta política. Mesmo que a identidade quilombola fosse étnica, o processo de autoconsciência – dos sujeitos quilombolas se identificarem (se conhecerem) enquanto *ser quilombola* – também seria gerativo (dinâmico). O significado de *ser quilombola* é um contínuo *tornar-ser*. O significado de *ser jovem quilombola* é antecedido pela vivência das situações em que os sujeitos manejam a identidade quilombola percebendo dessas experiências uma consciência para-si.

Neste tópico foi apresentado a situação histórico-social dos jovens numa análise comparativa-geracional. Na próxima seção se focará na percepção de *ser jovem quilombola* e nas situações práticas de manejo da identidade quilombola fazendo-se referência à unidade de gerações segundo Mannheim.

3.2 Formas de identificação e gerenciamento da identidade quilombola entre jovens das comunidades Laranjituba e África

As Comunidades quilombolas Laranjituba e África, foram reconhecidas juridicamente como quilombolas em 2001. Do ponto de vista sócio-histórico, o reconhecimento proporcionou mudanças significativas na trajetória dos moradores dessas comunidades, uma vez que, o reconhecimento jurídico se vinculou à garantia da propriedade do território e à identidade étnico-racial quilombola, garantidora do acesso a políticas públicas de redistribuição de renda pelo Estado brasileiro.

As comunidades quilombolas, rurais ou urbanas, conformam um grupo étnico onde os seus membros compartilham um sentimento de pertencimento (WEBER, 2014). Já o termo quilombo/quilombola é uma categoria classificatória, e como qualquer categoria é uma maneira de conhecer (DURKHEIM & MAUSS, 2015, p. 400). Porém, a identidade social quilombola não é uma categoria êmica desses grupos, cada grupo quilombola tem uma trajetória histórica própria em que a identidade quilombola é preenchida e significada por elementos sociais particulares ao grupo étnico. Por isso, a identidade quilombola deve ser encarada em sua pluralidade contextual em que é reivindicada. Por outro lado, em aspecto político, a identidade quilombola é objeto de controvérsia jurídico-político sobre quem é o sujeito de direito do art. 68 (ADCT) tornando a questão quilombola algo extremamente complexa.

Como descrito no capítulo anterior, os moradores das Comunidades Laranjituba e África significam a identidade quilombola por meio da memória coletiva e pela maneira de gerenciar o seu território, isto é, cada sujeito ou subgrupo dentro das comunidades recorrem a representações sociais do grupo e retiram dessa seara simbólica significados capazes de preencher e valorar a identidade quilombola manejada de forma individual. O exemplo é a narrativa do mito de origem, há um enredo de personagens e fatos comum a todos, mas a forma da narrativa é diferenciada sendo modelada de acordo com o narrador.

Portanto, a identidade étnica desse grupo negro rural amazônico é objetivada na categoria quilombo/quilombola, significativos na trajetória histórica singular dessas comunidades. O significado perceptivo de *ser* quilombola desses sujeitos do reconhecimento sempre será contextual e relativo a suas experiências individuais que se comunicam com experiências históricas do grupo a que pertencem. Mas, a maneira de se perceber por meio de uma identidade coletiva não é algo estático, a (re)avaliação valorativa de *ser* é gerativa segundo as situações sociais experimentadas. Analiticamente,

a identidade étnica é uma autoatribuição do grupo e uma atribuição por “Outros” (BARTH, 2000) manifestas nas relações sociais nominada aqui de “alteridade-política”. Além disso, a identidade quilombola – como qualquer outra identidade coletiva – é tributária de um processo de socialização em que os sujeitos se identificam com essa categoria, incorporando essa identidade social ao seu repertório *disposicional* – esquemas de ação – (LAHIRE, 2002, p. 31). Dito de outra maneira, a identidade coletiva e a identidade individual⁵⁶ não estão alheias uma a outra, ambas estão em constante interação compondo simultaneamente o Eu (self/personalidade) (STRAUSS, 1999, p. 26 e 160; GOFFMAN, 2014, p. 261; GOFFMAN, 2017, p. 116 e 117). A percepção dos sujeitos em *ser* quilombola exemplifica essa interação entre identidade individual e identidade coletiva, porquanto o sujeito avalia sua experiência social enquanto pertencente a um grupo em suas relações individuais de gerenciamento da identidade quilombola. Sua reflexão da vivência do manejo da identidade coletiva quilombola é percebido enquanto *ser* quilombola.

O interesse deste subcapítulo está assentado em dois objetivos que estão interligados. O primeiro é apreender como os jovens quilombolas da comunidade Laranjituba e África se percebem enquanto quilombolas, e o segundo objetivo é descrever o *gerenciamento* do *status* quilombola pelos jovens em *situações definidas* por essa identidade enquanto *papel social*. Esses dois processos, de percepção e de interação, são constituidores de uma forma de classificação baseada na autoavaliação de si em *ser* jovem quilombola. O significado de *ser* jovem quilombola não é um conhecimento apriori, o *ser* fenomenológico⁵⁷ é intencional, neste caso o conhecimento – essência do *ser* – surge a

⁵⁶ Os teóricos da cultura da Autenticidade apontam uma crescente individualidade que resulta numa identidade autêntica fiel a si mesma, isto é, o indivíduo constrói uma definição de si sem nenhuma referência a um grupo social e nem a símbolos sociais. A identidade do Eu (self) autêntica é resultado da reflexividade do indivíduo que cria formas simbólicas originais, imanentes ao seu próprio *ser* (TAYLOR, 2011, p. 25). Taylor (2011; 2013) valoriza a cultura da autenticidade, mas rejeita a imanência simbólica porque mesmo que o indivíduo não tenha um grupo de referência sua capacidade reflexiva para construir seu Eu (self) utiliza símbolos compartilhados no horizonte social. Assim, Taylor se insere enquanto um teórico que pensa a identidade individual (autenticidade) sem cair no ultrasubjetivismo idiossincrático, mas anula a referência do indivíduo constituir seu self em interface com um grupo social de referência. O caráter social para Taylor está nos símbolos de afirmação do self, em vista dos símbolos pertencerem ao horizonte social dialógico. Portanto, nesta pesquisa quando se fala de identidade individual e identidade coletiva, há uma referência a um grupo social em que o sujeito é membro; e ambas as identidades, individual e coletiva, compõem o *ser* quilombola (Eu). Essa concepção do Eu (self) integrar simultaneamente uma identidade individual e uma identidade coletiva é um pressuposto de sociólogos como Anselm Strauss (1999) e Goffman (2014; 2017); no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) se alinha a essa corrente sociológica.

⁵⁷ Em âmbito fenomenológico – esquemático –, a *percepção* é a capacidade do *ser* para significar o mundo e ter consciência de sua própria consciência (HUSSERL, 2005, p. 34 e 35). No sistema fenomenológico de Husserl, existem vários atos de conhecer; mas o que será considerado é o ato visado da consciência (imaginação, lembranças, expectativas, percepção, volição etc.) intuitiva de significação do mundo.

partir das experiências sociais de serem reconhecidos enquanto jovem quilombola.

O recorte categorial de jovem utilizado nesta pesquisa é quantitativo⁵⁸, correspondendo a faixa etária de 15 a 29 anos. A escolha dessa faixa etária justifica-se por ser a mesma do Estatuto da Juventude – aprovado na lei 12.852/03 – e utilizada no planejamento e execução de políticas públicas para jovens em todo o país. Os dados de análise foram obtidos no itinerário da pesquisa de campo, mas para esse subcapítulo os dados correspondem a 11 entrevistas semiestruturada com os jovens das Comunidades Laranjituba e África. As entrevistas objetivaram registrar os sentidos subjetivos de *ser* jovem quilombola e as experiências relatáveis do gerenciamento do *status* quilombola.

Em se tratando da identidade quilombola e do processo de reconhecimento é importante deixar claro que estamos nos referindo a um grupo social herdeiro da luta por reconhecimento jurídico que garantiu o acesso pleno aos direitos civis e sociais que integram dispositivos de permanência no campo. O reconhecimento dos grupos quilombolas se caracteriza como uma contínua luta por reconhecimento (HONNETH, 2009) no qual esses sujeitos lutam para adquirir o reconhecimento do Estado e posteriormente lutam para assegurar os direitos civis que decorrem desse

Husserl, com seu método fenomenológico, trouxe contribuições à teoria do conhecimento prático, esclarecendo como os homens organizam o mundo da vida e lhe dão sentido e significado; porém, em sua análise, existe uma separação entre ato de percepção e ato percebido, não significando uma separação sujeito/objeto, mas fases do funcionamento cognitivo humano. Deste modo, este *ato* da consciência é transcendental ao significado imanente da percepção do objeto, isto é, o significado não se baseia na percepção do objeto que se faz conhecer, mas no significado de ter consciência da própria consciência, chegando à *essência* do objeto para o sujeito. A *redução fenomenológica* contribuirá na descrição de como os jovens das comunidades África e Laranjituba significam suas práticas sociais orientadas pela identidade quilombola, e descrever as classificações axiológicas de entendimento do *ser* quilombola, ou seja, qual o valor em sua *essência* de entendimento da identidade quilombola para esses jovens.

⁵⁸ O sociólogo S. N. Eisenstadt (1976) fez um estudo macrossociológico da estruturação dos papéis sociais e das distribuições entre indivíduos. As sociedades de análise primária de seu estudo foram os Estados Unidos e os países da Europa Ocidental. Valendo-se dos estudos antropológicos de sociedades segmentar, Eisenstadt, cria a hipótese de que nas sociedades universalistas – demografia densa – as distribuições de papéis sociais são balizadas pelo grau etário, formando grupos homogêneos. Diferente são as sociedades segmentares, em que os papéis sociais são distribuídos pelas formas de parentesco, havendo pouca diferença entre papéis sociais do núcleo familiar e não familiar. Assim, ele diz, “no caso de uma sociedade universalista, a orientação para o coletivo por parte do sistema de parentesco e dos grupos de descendência não pode, pois, ser simplesmente estendida àquela orientação de toda a estrutura social.” (EISENSTADT, 1976, p. 26) e “vemos, então, que a distribuição de papéis sociais e a constituição de agrupamentos com base na homogeneidade etária são tão necessárias do ponto de vista social [...]” (ibidem, p. 29). Ou seja, Eisenstadt diz, que a faixa etária e o papel social – definido socialmente – estão em intersecção, por exemplo, se o indivíduo estiver na faixa etária de 15 a 29 anos logo seu papel social será de jovem, estruturando sua vida em torno da educação formal; casamento, paternidade estariam fora da definição de jovem sendo características qualitativas de um outro grupo etário. A respeito desta pesquisa foi até estabelecido algumas características qualitativas, por exemplo, está solteiro, viver no núcleo familiar de nascimento e está em formação escolar. Porém, essas definições aplicadas a realidade das Comunidades Laranjituba e África reduziria as possibilidades de entrevista, por isso prevaleceu unicamente o recorte quantitativo da faixa etária.

reconhecimento. Todavia, estamos falando do conflito em âmbito generalizável na esfera do Estado; esses grupos étnicos quilombolas, no entanto, também travam conflitos existenciais locais, o exemplo são as próprias comunidades quilombolas Laranjituba e África, que serão impactadas ambientalmente por dois projetos ferroviários⁵⁹.

Descrever os resultados cognitivos dessa luta por reconhecimento mediante uma identidade coletiva – identidade quilombola – é justamente tentar compreender a percepção de *ser* jovem quilombola num viés moral, gerador de uma percepção cognitiva que segundo Honneth (2009, p. 279) gera um autorrespeito.

3.2.1 Identificação e representação de ser jovem quilombola

As identidades coletivas, como a identidade étnica quilombola, são acionadas num contexto específico, ou melhor, a identidade quilombola é vivida em contextos de diferença – em relações de alteridade. Os contextos de diferença comum em que é necessário uma pessoa, das Comunidades Laranjituba e África, se identificar enquanto quilombola remete a lugares de repartição pública quando vão acionar uma política de redistribuição de renda ou, então, em encontros do movimento social quilombola, que neste último caso é exclusivo para aqueles de engajamento político-quilombola.

Deste modo, internamente à região do Caeté, reivindicar ser quilombola é raro; afinal, quase todas as comunidades são quilombolas, e a identidade étnica geralmente é acionada na relação com o Outro diferente. Determinada circunstância das relações de alteridade foram mencionadas por Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 5), quando definiu a identidade étnica como uma identidade contrastiva, “que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente”, cabendo, portanto, uma análise estrutural por oposição, oposição com um Outro diferente da mesma ordem.

Na hipótese inicial dessa pesquisa partíamos da compreensão de que a educação escolar, mesmo não sendo uma situação de alteridade propriamente dita, cumpria um papel fundamental na problematização e socialização que levaria à identidade quilombola entre crianças e jovens, fazendo-os refletir sobre a identidade étnica quilombola, uma vez que, a escola estaria obrigada a cumprir a lei 10.639/03 – essa lei torna obrigatória o

⁵⁹ Os projetos ferroviários que impactarão as comunidades Laranjituba e África são: a Ferrovia Paraense S.A (FEPASA) e a Ferrovia Norte-Sul, ambas com o objetivo de integração logística comercial de escoamento de commodities.

ensino da história da luta do negro no Brasil e uma educação étnica para grupos quilombolas.

Porém, a realidade da Comunidade Laranjituba e África apontado no capítulo anterior, está longe da normatização jurídica, pois, a escola foi reaberta no meio do ano de 2018, havendo sérias limitações atualmente. Mas a educação não se resume somente ao aspecto formal, a própria educação familiar, de maneira menos enfática, também é um espaço de socialização da identidade quilombola, como diz Fauconnet & Mauss (2015, p. 11 e 12),

“na maior parte dos casos, é por intermédio da educação, quer geral, que especial, que se faz esta penetração. [...]. A educação é precisamente a operação pela qual o ser social é acrescentado em cada um de nós ao ser individual, o ser moral ao ser animal; é o procedimento graças ao qual a criança é rapidamente socializada.

A propósito da socialização no seio familiar referente à origem comum da comunidade os jovens entrevistados dão as seguintes respostas:

Tabela 4 Respostas dos jovens a questão: Você sabe por que aqui é uma comunidade quilombola?

Jovens	resposta
1	Olha... sei, sei. É porque ali no Samáuma era um lugar que os escravos refugiavam lá. Aí então essa área aqui não era povoada; aí eles contam que lá tinha um escravo que não respeitava ninguém, ele era muito bravo. Trouxeram, esse bravo, pra cá, pra matar. Depois falaram pro senhor que tinham matado ele, mas não mataram; depois, pegaram uma mulher e trouxeram pra esse homem que foram formando as famílias daqui... eu não sei o nome dele. Essa é a história que umas pessoas contam. (Willian Nascimento de Oliveira, 25 anos).
2	Aí... eu não sei explicar... porque é, na minha opinião, porque é descendente dos quilombos aqui, acredito ser esse a origem da comunidade África. (Denis Gonçalves do nascimento, 17 anos).
3	Porque antes tinha os escravos, e por isso a gente formou o quilombo, e por isso que agora é comunidade quilombola. (Raissa Moraes e Moraes, 18 anos).
4	Deixa eu ver... acho que disso não to lembrada... acho que a gente é uma comunidade quilombola porque antes a gente perdia muito benefício que vinha pra gente, aí os pessoal sentaram e foi que formaram essa associação quilombola pra gente conseguir mais coisa pra nossa comunidade e pras pessoas vir visitar a comunidade. (Valesca Nascimento de Oliveira, 23 anos).
5	Olha, tem várias histórias. Uns contam que aqui pra Alça Viária tinha uma fazenda, que teria uns escravos que fugiram de lá trazendo o nosso forno de ferro, essa é uma história que contam. Desse quilombo, foi gerado meu bisavô, depois meu avô, que foi o Bento Lima, que acho que foi filho de escravo com alemão se não to enganada. Aí eles decidiram que aqui seria uma comunidade quilombola, essa é uma história que eu sei e tem outras que eu não sei qual é a verdadeira. Mas é algo relacionado a escravo, que foi os escravos que vieram pra cá se escondendo dos seus donos e tornaram aqui uma comunidade quilombola; mas a gente só foi, digamos assim, se titular quilombola alguns anos atrás, mas a gente sempre teve nossos ancestrais morando aqui que eram quilombolas, que eram escravos verdadeiros. (Valquiria Ferreira de oliveira, 27 anos).
6	Dizem, que... Não sei a data, a data foi em 1700 eu acho, e um bocado. Tinha umas senzalas espalhadas ali no Samaúma, Cacoal, um pra cá... uma pra cá, depois do Igarapé. Aí dizem que alguns negros fugiram dessa senzala, e... sabe, eles andando assim no mato, eles encontraram esse lugar. E fizeram o quilombo. Aí, é... aqui das histórias brasileiras mesmo, iam fugindo e se

	juntando, né! Aí, virou essa área quilombola. Todos descendentes. É claro que junto com os negros também vinham outros povos, indígenas, os próprios portugueses. Até que... eu acho que meu avô era descendente de português, que a minha cor é meio assim, mas a minha avó é negra, negra, eu me considero negro também. (Leonardo Moraes de Oliveira, 21 anos).
7	Segundo... porque eu ainda não procurei saber exatamente, mas segundo conversa dos mais antigos é porque aqui foi área que os negros se encontraram né cará; os antepassados nossos que fizeram... uma vivência nessa área e chamaram de área quilombola porque era dos negros né, e hoje os pessoal resgataram a cultura e a identidade e tamo aí hoje como quilombola. (Paulo Ricardo de Oliveira Nascimento, 28 anos).
8	Porque aqui foi um refúgio dos quilombolas que fugiram dos seus patrões, patrão não, eles não pagavam nada, escravizavam eles. Acho que é por isso, pelo menos foi isso que meu Avô disse. (Geovana Moraes Cardoso, 17 anos).
9	Cara, olha, aqui... antigamente, pra ser uma comunidade quilombola eles pegaram e foram ver qual a realidade pra poder montar uma associação quilombola aqui; porque vinha gente de muitos lugares, refugiados pra cá. No caso hoje, África e Laranjituba, depois de muito tempo se não me engano, os pessoal do projeto raízes vieram falar em fazer uma associação quilombola, pra ter acesso aos direitos quilombolas e garantir o território pra ninguém invadir. (Ivanildo Cardoso e Cardoso, 29 anos).
10	NÃO FOI FEITA A PERGUNTA. (Claudio Moraes Cardoso, 24 anos).
11	Eu não sei explicar. (Ruan Henrique Moraes, 22 anos).

Boa parte desses jovens relacionam à categoria quilombola a história de origem comum da comunidade, invocando a memória coletiva do grupo. Essa invocação da memória coletiva de origem comum⁶⁰ é nítida na resposta dos jovens número 1,5 e 6. Embora tenham internalizado a história comum do grupo, esses jovens não souberam narrar – não saber narrar é algo comum, Walter Benjamin (1987) diz, que narrar é uma qualidade do narrador, nem todos os conhecedores da narrativa saberão narrar a experiência vivida ou repassada por outros. Os jovens 4 e 9 relacionaram o status da Comunidade em ser quilombola ao processo de reconhecimento jurídico, garantidor de direitos civis, significando a categoria quilombola para além das situações locais da comunidade, respondendo ser a comunidade Laranjituba e África parte de um fenômeno exterior, qual seja, do reconhecimento jurídico dos grupos negros rurais. De maneira mais geral, os outros jovens relacionam a Comunidade à ancestralidade negra escrava. Diante

⁶⁰ Os personagens centrais do mito de origem da comunidade África é o casal Honório e Marcolina. Honório foi um escravo que serviu ao Senhor de Escravo na sede da fazenda Guardalupe, a sua origem provinha de Samáuma, que naquele período estava distante da sede da fazenda. Os negros que viviam em Samáuma tinham a tarefa de produzir alimentos para sustentar os outros escravos da *plantation*, ou seja, Samáuma estava interligada ao Senhor da fazenda, mas cumpria a função de garantir a segurança alimentar dessa propriedade senhorial. No decorrer da história houve uma rebelião na sede da fazenda, culminando no assassinato desse Senhor. Como Honório estava na sede e como agora não havia mais Senhor, ele resolveu voltar para Samáuma. A recepção de Honório por parte de seus irmãos em Samáuma foi conturbado em virtude dos seus irmãos o considerar um assassino, em referência ao Senhor morto. Para evitar um conflito em Samáuma o pai de Honório leva-o para um outro lugar, área que hoje é a comunidade África, e diz aos seus outros filhos que matou Honório. Após resolver parcialmente o conflito, o pai de Honório leva uma mulher, a Marcolina, para ele começando daí a origem comum da comunidade África. Esses são os elementos estruturais do mito de origem, podendo ser narrado de várias formas a depender do narrador. Em campo foi possível conhecer três versões desse mito.

disso, mesmo com várias respostas de forma diferenciada, é possível dizer que a identidade quilombola para esses jovens têm uma relação com a realidade local, mas é percebida no caso dos jovens 4 e 9 de maneira diferente dos demais, por eles relacionarem ao reconhecimento jurídico. Percebe-se, então, que a identidade quilombola resulta, em certa medida, da socialização que passa pela tradição de um passado imemorial – não cronológico – (HOBBSAWN, 1997, p. 9). Assim, a objetivação da identidade quilombola entre os jovens fica a alargo dos processos políticos de reconhecimento vividos no passado recente, somente os jovens 4 e 9 se referem ao processo político de reconhecimento realizado pelos idosos e adultos. Essa constatação aponta para uma valorização cultural da identidade quilombola e ao mesmo tempo refere-se a sua *institucionalização*. A identidade quilombola compõe a explicação e a justificação da realidade socializante desses jovens, ela é “naturalizada⁶¹” percebida de maneira tradicional como se sempre tivesse existido, “esta realidade, porém é histórica, o que faz chegar à nova geração como tradição e não como memória biográfica” (BERGER & LUCKMANN, 2003, p. 88). A ausência da memória biográfica pelas novas gerações foi problematizada na entrevista da jovem de número 8, quando disse,

“as vezes a gente nem lembra muito, por isso meu avô diz que quando ele morrer ninguém mais vai lembrar dessas coisas, que a gente não tem muito essa coisa de saber mesmo. Ele diz que quando ele morrer ninguém vai saber fazer peneiro e paneiro e nem nada. ‘Os jovens de hoje não procuram saber mais isso’, diz ele, e é verdade a gente tá em busca das novidades que tão por aí, aí a gente nem lembra da nossa própria história”.

O avô referido na entrevista da jovem número 8 é o informante Juvêncio, que na pesquisa de campo mantivemos várias conversas informais, em uma dessas conversas ele contou ter iniciado, naquela madrugada, o registro escrito da sua história pessoal e tudo que sabia da comunidade na tentativa de resguardar⁶² a “história”, tanto no sentido de memória coletiva – reconstituída pela necessidade do presente – quanto de memória histórica – reconstruída no sentido de cristalização da “verdade” – (HALBWACHS, 2003).

A jovem de número 5 quando justifica o reconhecimento da comunidade ser

⁶¹ A reificação da vida cotidiana.

⁶² Talvez, o informante Juvêncio tenha sido estimulado a escrever sua biografia motivado pelo problema de saúde acometido nos últimos meses.

quilombola ela cita seu avô, Bento Lima de Oliveira, figura emblemática⁶³ na história dessas comunidades e da região do grande Caeté, o jovem de número 6 também faz menção a ele, apesar de dizer somente o termo avô. Segundo os relatos, Bento Lima de Oliveira veio da região bragantina – parte litorânea do Pará –, região de forte ascendência portuguesa. Sua chegada na comunidade África foi por intermédio de seu irmão que era caixeiro nas beiras do rio Moju. Em uma dessas viagens, Bento Lima de Oliveira conhece uma jovem da Comunidade África e se casam – essa senhora ainda está viva com 90 anos, é a mais velha das comunidades. Pela origem portuguesa de Bento Lima, é possível compreender a frase do jovem de número 6 quando diz, “meu avô era descendente de português, que a minha cor é meio assim”. Nos relatos dos adultos e idosos, dessas comunidades e de outras ao redor, Bento Lima de Oliveira é lembrado pelos seus serviços religiosos na direção de missas e funerais; além disso, ele alfabetizou alguns adultos, por isso a escola de ensino médio da comunidade África leva seu nome, Escola Bento Lima de Oliveira.

A maior parte desses jovens entrevistados pouco vai à cidade, implicando numa pouca vivência prática de gerenciamento com o status quilombola, como atesta as análises das entrevistas. Diferente, por exemplo, são os adultos, que vão com frequência à cidade, estando expostos a *situações definidas* de gerenciamento do status quilombola, possibilitando, por tanto, significar a identidade quilombola pela reflexão de suas próprias experiências. A esse respeito, as respostas sobre situações vividas em que se vêem impelidos a se declararem quilombola, especialmente, quando vão à cidade é esclarecedora,

Tabela 5 Respostas dos jovens às questões: Você já viveu alguma situação em que foi necessário se declarar quilombola? / Nesses últimos dois meses você foi quantas vezes na cidade?

Jovens	resposta
1	Não, nenhuma. / Eu acho nenhuma vez não. (Willian Nascimento de Oliveira, 25 anos).
2	Se declarar, se declarar, não... mas no dia em que tiver uma situação eu não vou ter receio de nada. / Falando em cidade em geral? Olha acho que fui umas dez vezes. Certas idas foi pra fazer compra e uma outra foi concertar o som. (Denis Gonçalves do nascimento, 17 anos).
3	Não. / Umás três vezes. Eu fui no Moju, porque a comunidade foi fazer um evento lá no Tipiti, e a gente foi lá se apresentar como comunidade quilombola pra eles. E em Abaetetuba, eu fui fazer... comprar comida, roupa essas coisas, mas quem sempre vai é a mamãe e o papai. (Raissa Moraes e Moraes, 18 anos).

⁶³ Bento Lima de Oliveira, teve vários filhos dentre os quais vale destacar o informante Juvêncio, de 60 anos, mencionado no capítulo 2. Essa informação dar uma noção cronológica da chegada de Bento Lima de Oliveira e a mistura étnica das comunidades Laranjituba e África.

4	Olha, quando a gente vai fazer [o bolsa família] eles perguntam, mas eu não tenho vergonha o que eu sou. Eu sempre procuro falar a verdade, eu sou quilombola e não tenho vergonha. / Já fui muito, acho que umas 15 vezes. Eu vou pra resolver problemas na cidade. Eu digo a verdade, eu não gosto de ir na cidade, eu só vou quando é pra resolver alguma coisa do meu bolsa família essas coisas, tirando isso eu não gosto de tá lá todo tempo não. (Valesca Nascimento de Oliveira, 23 anos).
5	Que eu lembre não. Não... tem o auxílio maternidade, que a gente tem que provar ter documento da associação [...] falou em associação quilombola tem que ter documento, documento, documento pra você provar que é quilombola. / Umás sete vezes, foi... ou mais. (Valquiria Ferreira de oliveira, 27 anos).
6	Não, ainda não tive uma situação dessas. / Cidade? Fui só uma, parece. Foi em Barcarena. Foi... só uma mesmo. É muito raro ir na cidade, só talvez, à passeio mesmo. Foi... só numa cidade mesmo. A gente foi pagar o dízimo da igreja católica, sou da religião católica, né; Aí, eu com meu primo fomos lá, em Barcarena, que aqui a igreja é filiada por Barcarena, né. Essa confusão do Abaetetuba, não sei o que é Moju, a escola é Moju e a católica é por Barcarena. Confusão-zinha. (Leonardo Moraes de Oliveira, 21 anos).
7	Acho que só no cadastro do bolsa família. / Nesses últimos dois meses? Nenhuma vez. A última vez que fui na cidade foi em julho pra começo de agosto, meu motivo foi de ir receber o seguro-desemprego. Como falei, tava trabalhando empregado, aí fui pegar o meu dinheiro, as quatro parcelas, e a última foi em agosto. Essa foi minha última ida na cidade. (Paulo Ricardo de Oliveira Nascimento, 28 anos).
8	Não, não. / Nesses últimos dois meses eu não fui nenhuma vez. Acho que a última vez que fui em Abaetetuba, foi no final de setembro. Eu vou mais pra ir no dentista, pra fazer manutenção do aparelho, é mais por isso. Antes eu ia porque eu fazia um curso de informática básico/avançado, agora terminei; e fui a última vez em setembro pro dentista. (Geovana Moraes Cardoso, 17 anos).
9	Se aconteceu eu não lembro, acho que não. / Olha na cidade... eu fui na Vila dos Cabanos [bairro de Barcarena] uma vez, nesses últimos dois meses. E isso porque eu fui lá receber o meu dinheiro porque se não, não tinha ido. Cara, eu sou uma pessoa de não estar muito na cidade, e olha que tem ônibus todo dia pra Abaetetuba. Eu passei três anos sem ir em “Abaete”, é muito difícil, só quando é coisa muito de obrigação, que eu tenho que ir lá e não ter pra pedir pra outra pessoa fazer... mas é muito difícil. (Ivanildo Cardoso e Cardoso, 29 anos).
10	Na verdade, eu nunca passei porque eu... Em todos os órgãos que eu vou hoje em dia eu não apresento mais minha identidade e nem minha cpf, só apresento minha carteira quilombola, é a primeira que eu puxo e mostro. / Rapaz, eu vou direto na cidade... é Belém, é Abaetetuba, Moju, Barcarena. Bem dizer a minha vida... às vezes eu faço dez, quinze viagens num mês pra cidade. Às veze é fazer compra pra minha família né. E também pros eventos que sai... esses daí que são meu motivo de ir na cidade. (Claudio Moraes Cardoso, 24 anos).
11	Ainda não, ainda não teve. /Fui quatro vezes, em Abaetetuba. Dois foi pra receber dinheiro, e os outros dois foi pra ir no dentista. (Ruan Henrique Moraes, 22 anos).

Dos jovens entrevistados, os únicos a irem com uma regularidade e viverem *situações definidas* de gerenciamento do *status* quilombola são as jovens 4 e 5, isso porque elas já têm filhos e responsabilidades de chefes de famílias, além de acessarem a programas sociais destinados a populações quilombolas. Essas *Situações definidas*, segundo Anselm Strauss (1999, p. 63), se caracterizam por “estar implícito na organização da linha de ação de ambos os partícipes o pressuposto de cada um de que são conhecidas as identidades tanto do self quando do outro”, isto é, são situações de interação nas quais ambos os partícipes podem intuir a ação do outro por causa da situação rotineira, mas “a interação é governada por regras, mas os resultados não o são totalmente”

(STRAUSS, 1999, p. 94). Logo, a identidade étnica quilombola em *situações definidas* corresponde a uma estrutura evidenciada num comportamento apropriado do status imanente à identidade. Essa estrutura surge e é mantida pelo reconhecimento jurídico, em nível macrossocial corresponde a relação grupos-quilombolas/Estado, em nível das microrrelações – a qual estamos lidando nesta pesquisa – se dá entre sujeito-quilombola/servidor-público-Estado. Gerenciar o status quilombola corresponde a situações definidas, não é em qualquer situação que manejar o status da identidade quilombola é previsível. Lembremos Oliveira (1976, p. 9) quando diz, “é que sendo a identidade étnica uma categoria semelhante papel, ela não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema de identidades étnicas, diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares”. A respeito do gerenciamento, retornaremos mais a frente, o importante nesse momento é explicar a diferença na resposta das jovens 4 e 5 e o termo *situação definida*.

Uma outra resposta diferente das demais, é a do jovem de número 10, suas idas a cidade são regulares em detrimento de ter um engajamento político no movimento quilombola, muito de sua percepção da identidade quilombola se baseia na ideologia construída nesse movimento, figurando um outro sistema de referência de significação, diferente das *situações definidas* de reconhecimento (OLIVEIRA, 1976, p. 9). Além do jovem de número 10, os de número 3, 6 e 9 também participam nesse engajamento político, mas ambos lidam de maneira diferente havendo percepções difusas de *ser* jovem quilombola.

No tópico guia as perguntas focadas em estimular uma reflexão sobre a identidade coletiva quilombola foram as seguintes: como você entende em ser jovem quilombola? / qual a importância de ser jovem quilombola? As respostas obtidas foram,

Tabela 6 Respostas dos jovens às questões: como você entende em ser jovem quilombola? / Qual a importância de ser jovem quilombola?

Jovens	resposta
1	É ser livre... ter o livre arbítrio de ir e vir, é ser participativo nas coisas, isso é ser quilombola pra mim. / A importância de ser quilombola pra mim é... ter mais facilidade em algumas coisas, como entrar na universidade, ter acesso as... vamos dizer as lojas porque quilombola conta nessa parte, eles perguntam lá [na loja] e a gente fala. Tem umas vantagens sim, algumas vantagens em ser quilombola. (Willian Nascimento de Oliveira, 25 anos).
2	Ser jovem quilombola não é apenas morar numa comunidade quilombola, mas ajudar outras pessoas da comunidade, indo numa ação e ajudar as pessoas... ser é ser... entrar e sair, ser um quilombola mesmo... e não ter vergonha. / Hoje, o ser quilombola leva mais vantagem do que aquele da cidade. Digamos que numa faculdade... se para entrar tem que fazer uma prova e eu tenha que disputar uma vaga com outra pessoa, por exemplo, da cidade, por eu ser quilombola levo mais vantagem, posso ir mais além. As coisas vêm com mais facilidade, não com tanta,

	mas vem. (Denis Gonçalves do nascimento, 17 anos).
3	Ser quilombola pra mim é ser descendente de escravo. / É saber que a gente é descendente de escravo; e saber disso é muito importante, e bom pra nós. E nós sabemos que os escravos sofreram muito, e isso é uma importância muito grande pra nós, que tá no sangue. (Raissa Moraes e Moraes, 18 anos).
4	Acho que ser quilombola é ter orgulho de sua cor, de sua raça, de você mesmo né, isso pra mim, pra mim é isso. / Acho que é... é morar aqui nesse lugar, ter conhecimento dos meus antepassados, e saber que eles lutaram muito pra gente tá aqui. Até porque ser quilombola hoje em dia a gente tem muita oportunidade em muitas coisas, e principalmente na universidade, porque pra entrar na universidade antes era uma luta, hoje só pela gente ser quilombola a gente já tem aquela vaga basta a gente lutar pra gente conseguir. (Valesca Nascimento de Oliveira, 23 anos).
5	É uma coisa que tá na tua mente. Eu digo assim, por mais que tenha o sangue do negro correndo e tuas veias se tua mente dizer que tu não é quilombola tu não é. Eu acho que hoje em dia, ser jovem quilombola é participar da associação... / Pra mim tem muitas, primeiramente tu ter o teu direito de estar em todo lugar digamos na universidade né, é muito raro se a gente passa pelo Enem. Então, se eu tenho o direito de fazer uma prova quilombola e eu passar pra mim é o maior direito que já foi instituído pro quilombo, o melhor que já teve pra minha vida foi esse. Então tu tem o direito de ir vir de qualquer lugar, tu tem o direito de respeitar e ser respeitado, isso tudo pra mim é um direito que a gente constrói. (Valquiria Ferreira de oliveira, 27 anos).
6	Então, ser quilombola, é... tem dois casos assim, tem um caso de... de ser descendente de negros, uma parte negra é quilombola. Ser quilombola, é uma outra assim, viver, né, como a gente vive, cultivo, né, cuidando bem da... da natureza, trabalhando na roça, plantando, colhendo. Essa é... essa é a sobrevivência quilombola, eu acho, das comunidades tradicionais que chama, né, isso pra mim é ser quilombola. Além da genética, ela traz a vivência. / A importância? Tem várias importâncias, é cultural, importância... não sei. Várias importâncias. (Leonardo Moraes de Oliveira, 21 anos).
7	Ser quilombola é, pra mim, ter orgulho do que a pessoa é. / Hoje, como eu to morando no território ser quilombola é nossa vida hoje. Porque aqui, a gente planta, a gente cultiva, e tira o benefício da terra, que é da associação quilombola. E a gente vive desse jeito, e a gente vai levando do jeito que dar pra levar a vida. Todo mundo tem sua roça, na verdade é da associação, mas todo mundo tem seu açai e vai levando a vida devagar. Essa é a importância de ser sócio da associação. (Paulo Ricardo de Oliveira Nascimento, 28 anos).
8	Eu acho que primeiro, dizer que eu sou descendente de negro, e que moro numa área que os negros antigamente já habitaram e fizeram seus quilombos, e que... participar da sua comunidade, acho que é assim... não tenho muito o que dizer. / A importância de ser quilombola é que meus antepassados um dia sofreram tanto, e hoje a gente pode ter... ter umas coisas que eles não puderam ter, e é tão importante saber que a gente é quilombola, mas as vezes a gente nem... como posso dizer... a gente nem liga pra isso, e as vezes na nossa cabeça nem é tão importante, mas... não sei nem como explicar. (Geovana Moraes Cardoso, 17 anos).
9	Ser quilombola, é uma pessoa que luta, tem seu direito de ir e vir, tem uma origem, e tem um reconhecimento muito maior as vezes, muito mais que essa pessoa que me perguntou; porque muita das vezes ele quer saber do conhecimento que ele não tem, e as vezes o quilombola tem um conhecimento que até... não é discriminando... do que o cara que tá na universidade. Primeiramente, um quilombola de mais idade, que vai dizer, “eu sei isso”, e ele não vai dizer que sabe na teoria, ele [o quilombola] sabe na prática; é diferente, é isso que é ser quilombola. / Hoje é muito importante de ser quilombola, porque eu tenho direitos... direitos iguais, eu tenho. O quilombola tem as vezes um direito que uma outra pessoa não tem; por exemplo, o quilombola tem o direito de ter um professor na escola pra dar aula pra ele só como quilombola; o quilombola tem direito agora de entrar numa universidade, estudar lá como quilombola, e ter uma cota pra manter esse quilombola lá, ele [o quilombola] tem direito de fazer uma prova... olha de primeiro tinha que estudar até... agora não, tu vai te escreve na prova, escolhe o curso que tu queres como se fosse filhinho de papai, tu vai faz a prova e se passar tu tem direito de entrar na universidade. Isso é direito quilombola. (Ivanildo Cardoso e Cardoso, 29 anos).
10	Rapaz... essa pergunta é o que é ser quilombola, né cara? [...] eu sou um quilombola, nós somos quilombola porque nós já teve descendente de muito anos atrás... e é uma coisa que nós não vai deixar a raiz morrer né. Tem que ser quilombola mesmo. / A importância de ser quilombola pra mim é ... bem dizer é quase tudo cara [...] eu ser quilombola assim, pra onde eu chego, que eu mostro que sou quilombola, eu já tenho outra marca de respeito porque hoje em dia a juventude, ela é olhada de outra maneira, sabe? “ah, a juventude é fumador de drogas, bebedor de cachaça”.

	Eu como quilombola, se eu chegar num banco, qualquer lugar assim eu amostró minha carteira eu já vejo outro olhar do cara pra mim, já não é aquele mesmo olhar que ele tava olhando antes dele me conhecer como quilombola, sabe? Eu nunca passei por isso de “ah, porque tu é quilombola tu tem que ficar assim”, não; eu vejo que eles me respeitam mais, tenho outra marca de respeito sabe, já não é aquele por exemplo de quando eu chego lá, aí tá olhando assim, aí depois eu me apresento, já amostró minha carteira, aí pronto, já tenho outra marca de olhar já, sabe? Eu sou muito grato em ser quilombola. (Claudio Moraes Cardoso, 24 anos).
11	Ser jovem quilombola pra mim, é representar a associação quilombola África e Laranjituba, e quando perguntarem pra mim sobre ser quilombola eu saber responder muito bem e convidar as pessoas a virem aqui e conhecerem o que é viver em um quilombo... pra ver nossa realidade que a gente vive aqui. E a nossa realidade é fazer farinha, pegar açaí, apanhar castanha e cupuaçu, é isso que a gente vive aqui. / Existe, por exemplo, a prova quilombola que tem, que atende todos os quilombolas... a importância de fazer essa prova não só aqui no Estado do Pará, mas como em vários lugares que tem no Brasil. Só basta a pessoa ser quilombola e tá em quite com associação e fazer a prova. (Ruan Henrique Moraes, 22 anos).

Ao analisar as respostas a pergunta acima – o que você entende por ser jovem quilombola? – a maioria relacionou suas respostas a uma questão prática, somente os jovens 3, 4, 8 e 10 continuaram a responder baseados na ancestralidade. As respostas relacionadas a questão prática constituem os jovens se referirem o *ser* jovem quilombola a um *status*, isto é, um papel social, consistindo em participar da vida comunitária, essa participação consistiria, segundo os jovens 1, 2, 5, 11, em está engajado em uma das três *instituições sociais* locais, que é o clube de futebol, a comunidade cristã ou a associação AQUIBAC, ambas possuindo uma diretoria organizada por cargos, o que não significa compor a diretoria, mas participar efetivamente das instituições locais. Os jovens de número 8 e 6 mesclaram as duas respostas majoritária, que ser jovem quilombola significa ter um status participativo nas instituições sociais da comunidade e pertencer a uma ancestralidade negra escrava.

De maneira enfática, o termo *status* é “assim nos parece ser o status, a saber: para cada relação de identidade culturalmente possível há uma correspondente relação de status, i.e., de direitos e deveres” (OLIVEIRA, 1976, p. 8). Sendo, portanto, parafraseando Roberto Cardoso de Oliveira, uma modalidade de identificação étnica.

A pergunta *Qual a importância de ser jovem quilombola?* Revela uma percepção interessante e regular nas entrevistas com esses jovens. Na tabela 6 termos como, “vantagem”, “oportunidade”, “respeito” e “direito” são citados pelos jovens 1, 2, 4, 5, 9, 10 e 11 podendo ser compreendido da seguinte maneira: todos esses jovens citados, de maneira geral, percebem a identidade quilombola como garantidora de acesso a direitos civis, isto é, na percepção desses jovens o reconhecimento da identidade quilombola garante o acesso à cidadania, e no contexto juvenil de suas vivências isso se traduz em acesso as universidades podendo ingressar mediante a “prova quilombola”. Na resposta

de cada jovem a importância da identidade quilombola se atrela aos aspectos mais essenciais de uma sociedade democrática, eles não justificam o reconhecimento da identidade quilombola como uma diversidade de estilo de vida *autêntico* e sim a interesses de condições de vida digna, a cidadania. É evidente que em todas as tabelas até aqui apresentadas, um estilo de vida peculiar esteja em evidência, porém este estilo de vida remete ao grupo social, étnico.

Portanto, o reconhecimento quilombola, no contexto das comunidades Laranjituba e África, comportam tanto o aspecto de interesse – garantia dos recursos materiais da cidadania – quanto da reação moral quando esses jovens externalizam uma valorização pela ancestralidade e uma valoração positiva pelo modo de vida peculiar ao grupo étnico, expresso na identificação de ser quilombola (HONNETH, 2009, p. 261).

Uma outra pergunta feita a esses jovens, consistia em saber se vivenciaram alguma situação de vergonha em serem quilombolas, a resposta entre nove jovens – dos onze entrevistados – foram de nunca terem tido esse sentimento, completando a resposta com afirmações de uma identificação positiva e valorizando serem quilombolas. Os únicos jovens a relatar uma situação de vergonha foram a jovem de número 5 e o jovem número 9, ambas as situações vividas na cidade. Em seu relato a jovem número 5 diz,

Olha eu particularmente já tive muita vergonha, muita, confesso que já, mas bem no começo. Logo que a gente começou aqui... a se transformar, vamos dizer que foi uma transformação da gente se aceitar que a gente era quilombola, eu tinha uma vergonha imensa, sei lá, quando começaram a fazer os primeiros encontros, os encontros de comunidades e associações eu ia e quando falavam “quem é quilombola levanta o braço”, eu nunca que levantava meu braço. Mas eu era jovem, muito jovem mesmo, aquela cabeça que tu pensa em ser uma coisa que tu não é, mas ao decorrer do tempo eu fui percebendo que isso é ser comum como qualquer pessoa; aliás, eu tenho muito mais direito que muitas pessoas na vida. Então eu mesmo parei e falei, “não eu sou quilombola, eu sou quilombola”, hoje não tenho mais, mas no início eu tinha muita vergonha, se alguém chegasse e me perguntasse, “tu é daquela comunidade quilombola?”, eu dizia “que não”. Mas agora, eu, graças a Deus, já consigo me reconhecer. [...]. Teve uma época, que eu sai daqui pra morar em Belém, antes de engravidar do meu primeiro filho, foi justamente nessa época que eu tinha muita vergonha. Se alguém dissesse, “tu mora naquela comunidade quilombola?”, eu dizia, “eu moro lá, mas não sou quilombola”, foi justamente nessa época aí.

E o jovem número 9 diz,

Cara, assim, logo no início já. porque o cara chega num lugar, onde tem muita gente... muita gente fica te olhando, “esse cara é quilombola?”, aí eu fico meio sem jeito, mas com o tempo eu fui entender, e muita das vezes era falta de entrosamento, chegar, conversar... mas agora graças a Deus... mas foi pouca das vezes, mas eu fica meio assim... eu fui num curso, que foi lá na FASE, a

primeira vez que fui, o cara perguntou se eu era quilombola, aí eu fiquei meio pensando assim... vendo um bocado de gente bem vestido, aí eu fiquei... poxa eu aqui, e os cara... aí depois que fui me entrosar com os pessoal, aí eles me perguntaram se eu era quilombola, eu disse que era. De lá eu já fui me soltando dizendo que era, mas lentamente, e com o passar do tempo perdi a vergonha... porque as vezes nem é tanto eles, mas é que a gente tem vergonha. Aí depois eu já sei como funciona, agora eu me identifico como quilombola, onde eu chego... eu sou um cara assim, onde eu chego eu faço amizade com todo mundo.

No decorrer da entrevista, com a jovem número 5, e explicitamente na fala do jovem número 9, foi possível compreender o sentido de sua crise de identificação com a identidade quilombola. A origem dessa crise de identificação se baseava em um estranhamento a algo desconhecido. Somente pela sua própria experiência em perceber e avaliar a identidade quilombola como garantidora de *dignidade e igualdade social* foi possível a essa jovem uma outra reflexão da identidade, agora estimada, por exemplo, quando fala dos direitos assegurados a pessoa quilombola em ingressar na universidade pela “prova quilombola”.

O exemplo da jovem número 5 é paradigmático no processo de identificação com a identidade quilombola no sentido de perceberem a *dignidade* da integridade pessoal expressa na “prova quilombola”.

Neste ponto faz-se necessário uma explicitação do que se apresentou até aqui. A identificação com a identidade quilombola, resulta das *carências* demandadas da situação social desses jovens. O termo carência é utilizado em Honneth (2009, p. 74; 2013) no sentido hegeliano de dependência do Outro, seja na confirmação material da produção da vida quanto cognitivo da estima; com essa noção de carência, Honneth (2013, p.579) faz uma exegese na obra de Jacques Rousseau do termo amor-próprio, que é uma autoestima do sujeito, porém baseado na valorização de si pelos Outros possibilitado pela intersubjetividade da integridade pessoal. Por isso, o ser humano é um ser carente, nunca satisfeito em oposição a autossuficiência. O caráter dessas *carências* é prática, se objetivando em demandas materiais (confirmação) quanto também moral em que os sujeitos se sentiam respeitados socialmente (estima), algo evidente na fala do jovem número 10. Este jovem é o único a não mencionar a “prova quilombola” e nem ter pretensão de cursar a universidade, por isso, sua carência se objetiva em ter respeito mediante a identidade quilombola, como atesta em sua fala na tabela 6. Mas, ele não é o único a relacionar a identidade quilombola à integridade pessoal, todos os jovens relacionam *ser* quilombola a um respeito cognitivo (autorrespeito).

Desse modo, se identificar com a identidade quilombola para os jovens – e demais

grupos etários das comunidades – é resultado de situações de carência material e simbólica de suas experiências biográficas e também da trajetória como grupo étnico. O aspecto prático da identificação em âmbito da carência é complexo, a dissociação entre uma carência material e moral-cognitivo dificilmente estão separados no mundo vivido.

No caso desses jovens, a identidade quilombola assegura direitos civis se percebendo positivamente, o respeito dos Outros e a fonte do autorrespeito originado do reconhecimento jurídico. Se o processo de identificação da identidade quilombola é resultado de situações de carência, os aspectos simbólicos relacionados a origem comum são importantes para justificar o ato de se conhecerem enquanto quilombolas possibilitando uma narrativa histórica linear garantidora da segurança ontológica de *ser* jovem quilombola; isto é, mesmo sabendo teoricamente, das transformações e até mesmo das mudanças que ocorrem na identidade, a maneira dos sujeitos se perceberem quase sempre será de uma identidade contínua, havendo é claro crises de identidade quando essa segurança ontológica é colocada em xeque (TAYLOR, 2013, p. 70 e 71; BERGER & LUCKMANN, 2003, p. 136 e 137). Desta maneira, *ser* jovem quilombola está atrelado à ancestralidade e à memória coletiva, diferente, por exemplo, da identidade quilombola que tem sua gênese jurídica com a redemocratização de 1980, usando o termo quilombo de forma metafórica.

É possível haver outras carências no processo de identificação desses jovens com a identidade quilombola além dessas apontadas, o fenômeno da identificação tal como lembra Hall (2003, p. 106) é contingente, “a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência”. Independente da contingência, a identificação é resultado de situações de socialização e situações definidas e ordinárias de interação com o Outro como *status*.

Na tentativa de registrar situações de gerenciamento do *status* quilombola, em interação face a face, obtivemos entre as jovens 4 e 5 alguns relatos que serão descritos em seguida; cabendo, no entanto, nesse momento registrar as *autoavaliações*⁶⁴ da identificação desses jovens em *ser* quilombola relatado na tabela 7.

⁶⁴ A *autoavaliação* é quando a própria pessoa torna seu self um objeto de avaliação, significando atos vividos no passado pela perspectiva do presente, deste modo, o self tem uma *interdeterminância* – sempre em mutação valorativa – expressão utilizada por Anselm Strauss. “Uma pessoa que está julgando o ato de alguém o está fazendo como ‘sujeito’. O ato ou pessoa que está sendo julgado é um ‘objeto’. Qualquer indivíduo pode ser as duas coisas ao mesmo tempo [...]. o self não é mais imune do que qualquer outro objeto a um reexame a partir de novas perspectivas”. (STRAUSS, 1999, p. 50 e 51).

Tabela 7 Respostas dos jovens à questão: Já houve alguma situação em que ser jovem quilombola te causou vergonha ou constrangimento?

Jovens	resposta
1	Não, pelo contrário eu só me exalto de ser quilombola. (Willian Nascimento de Oliveira, 25 anos).
2	Não, nunca, pelo contrário eu tenho orgulho de ser quilombola. (Denis Gonçalves do nascimento, 17 anos).
3	Não, eu tenho é orgulho de ser quilombola. (Raissa Moraes e Moraes, 18 anos).
4	Ainda não, nunca senti vergonha, até porque por a gente ser quilombola a gente tem muitas oportunidades em muitas coisas, principalmente na universidade. Porque antes, pra entrar na universidade era uma luta e hoje só pela gente ser quilombola já tem aquela vaga, basta só a gente lutar né, pra conseguir. (Valesca Nascimento de Oliveira, 23 anos).
5	RESPOSTA TRANSCRITA NO TEXTO ACIMA. (Valquiria Ferreira de oliveira, 27 anos).
6	Não, até hoje ainda não. Tipo assim, dar até orgulho, né. A gente sai por aí falando quilombola, aí agora todos diz: “ah que legal”, sofre até um assediozinho... (Leonardo Moraes de Oliveira, 21 anos).
7	Não, no caso assim... ainda não. Até porque eu sou um tipo de pessoa que sempre levo muita das coisas na brincadeira, mas nunca me causou intriga com ninguém, nunca fiquei chateado por ninguém por me chamarem de quilombola não. Eu acho que isso é um preconceito de outras pessoas, mas como eu acredito em quem eu sou e pronto. (Paulo Ricardo de Oliveira Nascimento, 28 anos).
8	Não, pra mim não. Ser quilombola pra mim é um orgulho. (Geovana Moraes Cardoso, 17 anos).
9	RESPOSTA TRANSCRITA NO TEXTO ACIMA. (Ivanildo Cardoso e Cardoso, 29 anos).
10	Não cara, nunca. Nunca passei por isso ó, graças a Deus. [...]. Não, nunca, nunca, nunca. Eu sempre fui um quilombola firme e não tenho vergonha de falar não. E se o cara chegar e falar pra mim “porra, ah, tu é quilombola”, eu tenho que falar pra ele também, “e meu irmão essa é a minha identidade, é quilombola e eu sei ser quilombola”. A gente já representa nosso quilombo muito tempo longe ó... (Claudio Moraes Cardoso, 24 anos).
11	Não. (Ruan Henrique Moraes, 22 anos).

Os termos utilizados pelos jovens na tabela 7 apontam um *autorrespeito* cognitivo gerador de *amor-próprio*. Esses afetos positivos são importantes nas relações sociais práticas, principalmente em *momentos críticos* de desrespeito e tolhimento dos direitos civis no qual esses jovens em vez de se resignarem se indignam e lutam para assegurar ou alargar o reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 211). Uma vez experimentado o reconhecimento e sanado as patologias cognitivas⁶⁵ desse sujeito, o resultado é a restauração – mediante o reconhecimento – de sua dignidade moral. O novo Eu reconhecido impulsiona a indignação e a luta pelo reconhecimento, pois, agora esse sujeito ou grupo social conhece o desrespeito contra seu Eu como violação em vez de achar “natural”. Porém, é importante lembrar Taylor (2011, p. 56) para o qual a modernidade não origina o reconhecimento, ao contrário, a modernidade cria condições

⁶⁵ “A projeção de uma imagem inferior ou degradante sobre outrem pode realmente distorcer e oprimir, na medida em que é interiorizada”. (TAYLOR, 2013, p. 58).

nas quais a luta por reconhecimento pode fracassar.

Até esse momento, apreendemos o *ser* jovem quilombola na sua autoimagem significativa, mas *ser* jovem quilombola também corresponde a interações sociais. E como dito, a identidade quilombola também é um *status* como *papel social* em situações definidas de reconhecimento político. Como qualquer interação face a face, o *status* quilombola deve ser gerenciado pelo jovem quilombola no sentido de preservar a *fachada*⁶⁶ contra uma *degradação*⁶⁷.

⁶⁶ Utilizamos o termo fachada segundo a definição de Goffman (2011, p 15 e 16): “O termo fachada pode ser definido como o valor social positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os outros pressupõem que ela assumiu durante um contato particular. A fachada é uma imagem do eu delineada em termos de atributos sociais aprovados... [...]. A fachada pessoal e a fachada dos outros são contrutos da mesma ordem; são as regras do grupo e a definição da situação que determinam quantos sentimentos devemos ter pela fachada e como esses sentimentos devem ser distribuídos pelas fachadas envolvidas”.

⁶⁷ O termo *degradação* é utilizado por Garfinkel (2018) em sentido do uso corrente da linguagem comum em âmbito das sensações psicológicas, isto é, o rebaixamento da dignidade. Garfinkel, utiliza o termo *degradação* ao relatar o caso de Agnes – jovem que fez a passagem do status sexual masculino para o feminino –, que devia gerenciar perfeitamente o papel de mulher “natural”, do contrário poderia ter seu status de mulher “normal” degradada se as pessoas percebessem sua “intersexualidade”. Assim, Garfinkel (2018, p. 193) diz, “em cada caso, as pessoas gerenciavam a aquisição de seus direitos de viver no status sexual escolhido, ao mesmo tempo em que operavam com as convicções realistas de que a revelação de seus segredos traria ruína, rápida e certa, na forma de degradação de status, trauma psicológico, e perda de vantagens materiais.”

Considerações finais

Após tudo que foi dito aqui sobre o reconhecimento político das comunidades quilombolas Laranjituba e África e sua relação com a identidade coletiva quilombola entre os jovens dessas localidades, algumas considerações finais são necessárias. No decorrer da dissertação, quisemos mostrar as transformações sociais ocorridas internamente nas comunidades Laranjituba e África ocorridas através dos vários contatos com agentes externos – Igreja, Estado e ONGs. Havendo em comum nessas relações, alianças para preservação do território. Isso foi e é importante na organização social e política atual dessas comunidades e para a luta por reconhecimento entre seus membros e agentes exteriores.

A ação da igreja, através da Pastoral da Terra e da Criança, na década de 1980, possibilitou um adensamento territorial materializado na forma de bairros rurais e mais que isso, fortaleceu o sentimento de pertencimento enquanto grupo por meio dos valores religiosos compartilhados enquanto comunidade no sentido cristão de Comunidades Eclesiais de Base. Essa influência religiosa possibilitou a formação de lideranças para dirigir a comunidade cristã em suas atividades litúrgicas que se tornaram posteriormente lideranças políticas no processo de regularização fundiária, nos moldes da reforma agrária da propriedade individual. E foi pelo intermédio da Igreja que essas comunidades acessaram o art. 68, passando a se identificarem enquanto quilombolas.

Nesse sentido, a história social das comunidades quilombolas Laranjituba e África tem uma ligação intrínseca com a Igreja, apesar dessa relação na atualidade seja diminuta quando comparado ao passado, ainda assim é possível perceber a influência religiosa na organização dos “centros comunitários” (bairro rural), sobretudo, quando é a diretoria da comunidade cristã a responsável em resolver problemas estruturais locais, por exemplo, quando o sistema de abastecimento de água apresenta defeito ou conflitos corriqueiros entre vizinhos. A valoração religiosa possibilitou o fortalecimento do sentimento de grupo contribuindo na fase posterior de se verem enquanto “Nós”, na busca por cidadania por meio do art. 68, resultando na auto-atribuição da identidade étnica quilombola.

A relação das comunidades quilombola Laranjituba e África com a Igreja faz parte de sua trajetória histórica própria, nesse sentido, é importante lembrar o surgimento do movimento negro de massa nos Estados Unidos que se originou por dentro de movimentos religiosos, como os judeus negros e muçulmanos negros (BANTON, 1977,

p. 157), ou seja, o fenômeno de etnogênese das comunidades Laranjituba e África é singular em sua trajetória de “comunidade imaginada” – lembrando a expressão de Benedict Anderson.

A apropriação da identidade étnica objetivada na categoria quilombo/quilombola foi demiurgo de várias transformações nas comunidades quilombolas Laranjituba e África, seja na melhoria da infraestrutura das comunidades quanto no acesso a políticas de redistribuição de renda. E apesar dessas comunidades viverem num território generoso de terras férteis, “onde tudo que planta dar”, essa característica natural não foi suficiente em garantir a permanência de uma geração de jovens – hoje adultos – nesse território. A migração para cidade recorrente no passado aponta o aspecto social dessas comunidades em necessitarem satisfazer carências básicas definidas socialmente, como acesso à educação formal, saúde, e a segurança do direito ao domínio coletivo do território precisando negociar constantemente esses direitos sociais com o Estado em suas sucessivas esferas de atuação.

No aspecto subjetivo, a auto-atribuição é mais que uma mera declaração verbal, mesmo considerando a cultura em segundo plano enquanto característica definidora da etnicidade, seu uso é residual e reflexivo quando esses grupos quilombolas recorrem a traços culturais para manutenção da fronteira étnica em afirmar o “Nós” e “Eles”. Em nosso estudo, essa necessidade de afirmação da “quilombolice” põe em movimento a recuperação da memória coletiva do período da “escravatura” – esse é o termo comum que os idosos e adultos evocam – referindo-se a esse passado e às lembranças coletivas para se firmaram enquanto quilombolas, tendo como símbolo metafórico o “forno de ferro”, referência comum aos idosos, adultos e jovens. Todo esse manejo de memória coletiva acionada a partir de objetos como símbolos são invocados para afirmação do *ser* quilombola, moldando seu uso de acordo com o presente.

Atualmente, nessas comunidades, a identidade étnica quilombola garante a segurança do domínio coletivo do território, mas os direitos garantidos pelo reconhecimento político dessa identidade extrapola a segurança territorial. Hoje, os membros das comunidades quilombolas Laranjituba e África obtêm benefícios sociais de caráter individual, por exemplo, o bolsa família, projetos no âmbito da economia sustentável promovido pela FASE, e o acesso à universidade. A respeito desde último direito, o ingresso na universidade, sua eficácia é incipiente, mas já compõe o imaginário, principalmente dos jovens na formação do seu projeto de vida.

Todos os direitos, citados acima, passam por uma normatização racional que tem seu âmago na associação AQUIBAC, e como diz Arruti (2006), as associações quilombolas são uma minúscula variante do Estado nacional pelo seu ordenamento jurídico que penetra e influencia as relações sociais nessas comunidades quilombolas. A respeito das relações em torno da associação AQUIBAC, foi possível apontar sua importância enquanto uma entidade que consegue dialogar com atores importantes como o Estado potencializando a força de negociação das comunidades Laranjituba e África na captação de recursos, no entanto, a associação AQUIBAC concentra os conflitos internos que contribui, em certa medida, para a coesão social do grupo em vez de uma desagregação.

No decorrer da análise das entrevistas, ainda sem muitos casos empíricos de apoio, foi possível intuir a percepção de alguns adultos em relatarem situações vividas de desrespeito quando acessam as políticas de reconhecimento em órgãos estatais. As práticas de desrespeito vêm do próprio Estado que assegura juridicamente – em abstrato – o reconhecimento político – aos quilombolas. Essa contradição fragiliza a política de reconhecimento e ao mesmo tempo revela que é nas interações face a face sediadas no âmbito estatal que servidores públicos estão longe de reconhecer socialmente o Outro, enquanto cidadãos-quilombolas portadores de direitos. Em algumas entrevistas houve relatos de servidores que fazem gozação do nome da comunidade África ou apresentam dificuldades em atenderem administrativamente as políticas de reconhecimento quilombola. Parafraseando Foucault é nas microrrelações que o desrespeito se assenta e se faz.

Em vez de utilizarmos a teoria do reconhecimento como chegada e apontar o reconhecimento político como fim em si mesmo, queremos, na verdade, tomar essa teoria e a situação empírica quilombola como ponto de partida e problematizar esse reconhecimento a partir da percepção dos sujeitos que acessam as políticas de reconhecimento, perguntando a eles se se sentem cidadãos dotados de autorrespeito, e sem se restringir a situações relatáveis – como foi a circunstância desse estudo de caso – tentando observar essas situações de reconhecimento. Esta dissertação não pôde responder esse questionamento a contento porque o objeto de estudo era outro. Mas, fica como inquietação estudar mais profundamente o fato observado na pesquisa da luta por reconhecimento dos grupos quilombolas e dos sujeitos quilombolas se darem em dois campos complementares: de um lado, em conquistarem os direitos civis e, de outro, em

assegurar sua efetivação na vida prática e mais, precisamente, em situações pragmáticas de sociabilidade e interações com pares identitários e, sobretudo, com os “Outros”.

Referências

- ALMEIDA, A. W. (1989). Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. *Cadernos NAEA*, pp. 163-196.
- _____. (2002). Os quilombos e as novas etnias. Em E. C. O'dwyer, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (p. 296). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- _____. (2009). Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. Em M. A. INCAO, *A Amazônia e a crise da modernização* (p. 556). Belém: Instituto de ciências sociais aplicadas UFPA e Museu paraense Emílio Goeldi.
- ARRUTI, J. M. (1997). A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, pp. 3-78.
- _____. (2006) *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-SP: EDUSC.
- BANTON, M. (1977). *Ideia de raça*. Lisboa: Editora 70.
- BARTH, F. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BENJAMIN, W. (1987). *Magia técnica, arte e política ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BERGER, P., & LUCKMANN, T. (2003). *A construção social da realidade tratado de sociologia do conhecimento* (23ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- BOAS, F. (2004). *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BOAS, F. (2011). *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- CANDIDO, A. (2010). *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo do caipira paulista e a transformação dos seus meio de vida*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- CARDOSO, C. F. (1987). *Escravo ou camponês? o protocampesinato negro nas américas*. São Paulo: Brasiliense.
- CARDOSO, F. H., & MULLER, G. (1978). *Amazônia: expansão do capitalismo* (2ª ed.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- CARLES, P. (Diretor). (2001). *A sociologia é um esporte de combate* [Filme]
- CLASTRES, P. (2013). *A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, P. (2013). *A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- CONCEIÇÃO, M. d., & MANESCHY, M. C. (2003). Pescadores, agricultores e ribeirinhos na Amazônia oriental: associativismo e sustentabilidade. *Boletim rede Amazônia*, 61-69.

- CORCUFF, P. (2001). *As novas sociologias. A realidade social em construção*. Lisboa: Editora Vral.
- CUNHA, M. C. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- DURKHEIM, É. (1978). *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2015). *Sociologia e filosofia*. São Paulo: EDIPRO.
- DURKHEIM, É., & MAUSS, M. (2015). Algumas formas primitivas de classificação. Em M. MAUSS, *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- EISENSTADT, S. (1976). *De geração a geração*. São Paulo: Perspectiva.
- FAUCONNET, P., & MAUSS, M. (2015). Sociologia. Em M. MAUSS, *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- FERREIRA, B., & ALVES, F. (2009). Juventude rural: alguns impasses e sua importância para a agricultura familiar. Em J. CASTRO, L. AQUINO, & C. ANDRADE, *Juventude e políticas sociais no Brasil* (p. 303). Brasília: IPEA.
- FREUD, S. (2014). *Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. São Paulo: Companhia das letras.
- Fundação Palmares. (29 de 01 de 2018). *Palmares*. Fonte: Palmares: www.palmares.gov.br/file/2018/01/QUADRO-GERAL-29-01-2018.pdf
- GALVÃO, E. (1955). *Santos e visagens um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia editora nacional.
- _____. (1953). Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional*.
- GARFINKEL, H. (2018). *Estudos de etnometodologia*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- GIANNOTTI, J. A. (1971). A sociedade como técnica da razão um ensaio sobre Durkheim. *Estudos Cebrap*, 1, 45-98.
- GOFFMAN, E. (2011). *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- _____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2017). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (4ª ed.). Rio de Janeiro: LTC.
- GOMES, F. d. (1997) *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Campinas.
- _____. (2015). *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro enigma.

- GUIMARÃES, A. S. (Novembro de 1995). Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos estudos*, pp. 26-44.
- HALL, S. (1998). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. (2003). *Quem precisa de identidade? IN identidade e diferença*. Org Tomaz Tadeu da silva. Petrópolis RJ, vozes.
- HALBWACHS, M. (2003). *A memória coletiva* (2ª ed.). São Paulo: Centauro.
- HÉBETTE, J. (2004). *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia* (Vol. II). Belém: EDUFPA.
- HOBSBAWN, E. (1997). Introdução: A invenção das tradições. Em E. HOBSBAWN, & T. RANGER, *A invenção das tradições* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e terra.
- HONNETH, A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos*
- HUSSERL, E. (2005). *Husserl coleção os pensadores*. São Paulo: Nova cultura.
- IANNI, O. (1978). *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- IANNI, O. (1979). *Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- JOVCHELOVITCH, S., & BAUER, M. W. (2002). Entrevista Narrativa. Em M. W. BAUER, & G. GASKELL, *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- JURANDIR, D. (2008). *Marajó*. Belém e Rio de Janeiro: Edufpa e Casa Rui Barbosa.
- KANT, I. (1999). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- LAHIRE, B. (2002). *Homem plural: os determinantes da ação*. Rio de Janeiro: Vozes.
- LEITE, I. B (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*, vol IV (2), p. 333-354.
- _____. (2008). O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos feministas*, vol.4, nº 2, p. 333-354
- LEROY, J.-P., & PACHECO, M. E. (1995). Associações e sindicatos rurais: onde está o dilema? Em E. CASTRO, E. MOURA, & M. L. MAIA, *Industrialização e reorganização do espaço* (pp. 387-408). Belém: Editora da UFPA.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2012). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify Portátil.
- LITTLE, P. (2004). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Tempo Brasileiro*, 251-290.
- MANDEL, E. (1982). *O capitalismo tardio (coleção os economistas)*. São Paulo: Abril cultural.

- MANESCHY, M. C., & KLOVDAHL, A. (4 de junho de 2007). Redes de associações de grupos camponeses na Amazônia oriental (Brasil): fontes de capital social? *Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 12, pp. 1-13.
- MANESCHY, M. C., MAIA, M. L., & CONCEIÇÃO, M. d. (junho de 2008). Associações rurais e associativismo no nordeste amazônico: uma relação nem sempre correspondida. *Novos cadernos NAEA*, 11, pp. 85-108.
- MANNHEIM, K. (1982). *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática.
- MARIN, R. E., & CASTRO, E. M. (2004). *No caminho de Pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA.
- MARX, K. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2013). *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2015). *Cardernos de Paris; Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Expressão popular.
- MAUÉS, R. H. (1995). *Padres, pajes, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.
- _____. (2005). Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos avançados*, pp. 259-274.
- _____. (2010). Comunidades "no sentido social da evangelização": CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira. *Revista religião e sociedade*, pp. 13-37.
- MAUSS, M. (1972). *Manual de etnografia*. Porto: Editorial Pórtico.
- _____. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaify.
- _____. (2015). *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- MOREIRA, E. S. (2004). *Tradição em tempos de modernidade: reprodução social numa comunidade vareira do rio XINGU/PA*. Belém: EDUFPA.
- MOREIRA, E. S. (2004). *Tradição em tempos de modernidade: reprodução social numa comunidade vareira do rio XINGU/PA*. Belém: EDUFPA.
- MOURA, C. (1981). *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MUNANGA, K. (1996). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, 56-63.
- NETO, J. M. (2001). *Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)*. Belém: Pakatatu.
- O'DWYER, E. C. (2010). Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. *Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos*, 42-49.

- O'DWYER, E. C., & CARVALHO, J. P. (2002). Jamary dos Pretos. Em E. C. O'DWYER, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (p. 269). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- OLIVEIRA, R. C. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Biblioteca pioneira de ciências sociais.
- PONTE, R. X. (2013). *Assahy-yukicé, iassaí, quasey, açã, jussara, manacá, açai, acayberry: rizoma*. Tese (doutorado). Programa de pós-graduação em ciências sociais, UFPA.
- QUEIROZ, M. I. (1976). *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- RAMOS, A. R. (2004). O pluralismo brasileiro na berlinda. *Etnográfica*, 165-183.
- RIBEIRO, D. (2006). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SACRAMENTO, E. D. (2007). *As almas da Terra: A violência no campo Paraense*. Dissertação. UFPA/PPGHIS.
- SALLES, V. (1971). *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará.
- _____. (2004). *O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos*. Belém: Paka-Tatu.
- SANSONE, L. (2003). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas.
- SARTRE, J.-P. (2014). *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- SIMMEL, G. (1983). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática.
- SOUZA, R. G. (2013). *Luta por reconhecimento e processo legislativo: a participação das comunidades remanescentes de quilombos na formação do art.68 ADCT*. Brasília: Program de Pós-graduação em Direito.
- STRAUSS, A. (1999). *Espelhos e máscaras: a busca de identidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- TAYLOR, C. (2011). *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações.
- _____. (1994). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (2013) *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (4ª ed.). São Paulo: Edições Loyola.
- VELHO, O. G. (1979). *Capitalismo autoritário e campesinato (Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento)*. São Paulo - Rio de Janeiro : Difel.
- WEBER, M. (2014). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Vol. I). Brasília: 2014.

_____. (2015). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Vol. II). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

_____. (2008). *Max Weber: Sociologia. Os grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.

YIN, R. K. (2001). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman.



TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga em favor da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO BAIXO CAETÉ COMUNIDADES DE LARANJITUBA E AFRICA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob nº 04.778.081/0001-06, área de terras localizada no município de **MOJÚ - ESTADO DO PARÁ**.

O **GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ**, representado pelo Excelentíssimo senhor Governador do Estado, **ALMIR JOSÉ DE OLIVEIRA GABRIEL** e o **INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA**, representado pelo seu Presidente, **RONALDO BARATA**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal, dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Leis Estadual nº 6.165/ 1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos da comunidade **LARANJITUBA E AFRICA**, no município de **MOJÚ**, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO BAIXO CAETÉ COMUNIDADES DE LARANJITUBA E ÁFRICA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº 04.778.081/0001-06, representada pelo senhor **JUVÊNCIO CARDOSO MORAES**, portador do RG nº 505.668 - SEGUP-PA, seu representante legal.

A área de terras objeto deste reconhecimento, foi apurada na demarcação administrativa através dos processos nº **2000/166608** e **2000/166602**, localizada no município de **MOJU**, com área total de **118,0441 ha**, perímetro de **5.772,83 m**, forma do polígono **IRREGULAR** de **07** lados, tendo como limites e confrontações: **Ao Norte**: Da estação M-4 chega-se na estação M-3, por uma linha reta de 509,65 metros, confrontando com terras ocupadas pela comunidade Samaúma. **A Leste**: Da estação M-3 chega-se, passando-se pela M-2, a estação M-6 por uma linha quebrada de dois (02) elementos totalizando uma distância de 2.100,73 metros, confrontando com a margem, direita do rio Caeté. **Ao Sul**: Da estação M-6 chega-se a estação M-5, por uma linha reta de 918,90 metros, confrontando com terras da comunidade Castanhanduba. **A Oeste**: Da estação M-5, passando-se pelas M-8 e M-1, chega-se a estação M-4, por uma linha quebrada de três (03) elementos, totalizando uma distância de 2.243,55 metros, confrontando com terras ocupadas por quem de direito. **Descrição topográfica**: Partindo do M-3 definido pela coordenada geográfica de Latitude 1°43'24,82" Sul e Longitude 48°35'51,96" Oeste, Elipsóide SAD 69 e pela coordenada plana UTM 9.809,326,000m Norte e 767,268,000m Leste, referida ao meridiano central 51° Wgr; deste, seguindo pela margem direita do Rio Caeté com uma distância de 881,83 metros e com o azimute plano de 139° 38'43", chega-se no marco M-2; deste, seguindo pela margem direita do rio Caeté com uma distância de 1.218,90 metros e com o azimute plano de 111°45'59", chega-se no marco M-6; deste, seguindo com uma distância de 918,90 metros e com o azimute plano de 232°17'40", chega-se no marco M-5; deste, seguindo com uma distância de 1.110,06 metros e com o

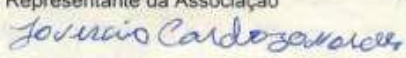
5-
azimute plano de 319°01'05", chega-se no marco M-8; deste, seguindo com uma distância 293,97 metros e com o azimute plano de 239°46'18", chega-se no marco M-1; deste, seguindo com uma distância de 839,52 metros e com o azimute plano de 329°35'11", chega-se no marco M-4; deste, seguindo com uma distância de 509,65 metros e com o azimute de 57°44'40", chega-se ao marco M-3, ponto inicial da descrição deste perímetro. Todos os azimutes estão referidos ao meridiano verdadeiro. Declinação magnética: 19° 12' 36" W (04/04/2001). A boa forma vai arquivada no Livro de Títulos de Reconhecimento de Domínio de Remanescentes de Quilombos – ITERPA.

Belém, Pará, 04 de dezembro de 2001


Governador do Estado

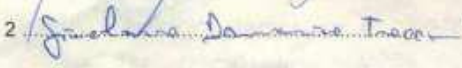

Presidente do ITERPA

Representante da Associação


Joviano Cardozo

Testemunhas:

1. 

2. 

007602



GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ
SECRETARIA ESPECIAL DE PRODUÇÃO
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ



TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga às **COMUNIDADES LARANJITUBA E ÁFRICA**, através da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO BAIXO CAETÉ – COMUNIDADES DE LARANJITUBA E ÁFRICA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **04.778.081/0001-06**, área de terras localizada no município de **ABAETETUBA - ESTADO DO PARÁ**.

Livro:

Folha:

O GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, representado pela Excelentíssima Senhora Governadora do Estado, **ANA JULIA CAREPA** e o **INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA**, representado pelo seu Presidente, **JOSÉ HEDER BENATTI**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal; dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Lei Estadual nº 8.165/ 1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos das Comunidades de **LARANJITUBA e ÁFRICA**, no município de **ABAETETUBA**, expedindo **TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO BAIXO CAETÉ – COMUNIDADES DE LARANJITUBA E ÁFRICA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **04.778.081/0001-06**, legalmente representada pelo seu Presidente, senhor **Albertino de Moraes**, portador do R.G. Nº 3750019 (2ª via)-SSP/PA e CPF nº 671.594.002-91.

A área de terras objeto deste reconhecimento, foi apurada na demarcação administrativa através do processo nº **2006/424.891**, localizada em ambas as margens do ramal e do igarapé Caeté, município de **ABAETETUBA**, com área total de **1.108,1837ha** (mil, cento e oito hectares, dezoito ares e trinta e sete centiares), perímetro de **16.581,040 m**, na forma de um polígono **IRREGULAR** de 19 (dezenove) lados, tendo como limites e confrontações: **Ao Norte**: com terras das Comunidades Quilombolas "Samaúma" e "Espírito Santo" e quem de direito; **A Leste**: com terras da comunidade Quilombola "Espírito Santo"; **Ao Sul**: com terras da comunidade Quilombola Moju-Miri; e, **A Oeste**: terras ocupadas por Benedito Gomes, "Vila Flor". **Descrição topográfica (memorial descritivo)**: "Inicia-se a descrição deste perímetro no vértice CA8M-2598, de coordenadas N 9.811.030,911 m. e E 768.569,984 m., situado no limite com COMUNIDADE QUILOMBOLA ESPÍRITO SANTO; deste, segue com azimute de 105°15'46" e distância de 783,57 m. confrontando neste trecho com a COMUNIDADE QUILOMBOLA ESPÍRITO SANTO, até o vértice CA8M-2508, de coordenadas N 9.810.824,638 m. e E 769.325,914 m.; deste, segue com azimute de 173°27'37" e distância de 1.972,17 m, até o vértice CA8M-2607, de coordenadas N 9.808.865,305 m. e E 769.550,528 m.; deste, segue com azimute de 171°22'51" e distância de 879,75 m., confrontando nestes trechos com a COMUNIDADE QUILOMBOLA ESPÍRITO SANTO, até o vértice CA8M-2605, de coordenadas N 9.807.995,494 m. e E 769.682,374 m.; deste, segue com azimute de 230°50'27" e distância de 2.262,73 m, até o vértice VERT-VIRTU, de coordenadas N 9.806.566,630 m. e E 767.927,869 m.; deste, segue com azimute de 304°44'24" e distância de 232,29 m, até o vértice CA8M-2599, de coordenadas N 9.806.699,003 m. e E 767.736,981 m.; deste, segue com azimute de 300°59'43" e distância de 49,53 m, até o vértice CA8M-2601, de coordenadas N 9.806.724,509 m. e E 767.694,525 m.; deste, segue com azimute de 306°26'54" e distância de 23,25 m, até o vértice CA8M-2602, de coordenadas N 9.806.738,324 m. e E 767.675,820 m.; deste, segue com azimute de 306°29'56" e distância de 70,53 m, até o vértice CA8M-2610, de coordenadas N 9.806.780,274 m. e E 767.619,126 m.; deste, segue com azimute de 256°09'13" e distância de 2.787,48 m., confrontando nestes trechos com a COMUNIDADE QUILOMBOLA MOJÚ - MIRI, até o vértice CA8M-2593, de coordenadas N 9.806.113,174 m. e E 764.912,644 m.; deste, segue com azimute de 41°05'57" e distância de 371,10 m, até o vértice CA8M-2592, de coordenadas N 9.806.392,822 m. e E 765.156,589 m.; deste, segue com azimute de 313°33'30" e distância de 155,17 m, até o vértice CA8M-2594, de coordenadas N 9.806.499,751 m. e E 765.044,138 m.; deste, segue com azimute de 314°42'35" e distância de 175,91 m, até o vértice CA8M-2590, de coordenadas N 9.806.623,507 m. e E 764.919,121 m.; deste, segue com azimute de 12°35'28" e distância de 616,51 m., até o vértice CA8M-2591, de coordenadas N 9.807.225,189 m. e E 765.053,516 m.; deste, segue com azimute de 48°21'20" e distância de 79,75 m., confrontando neste trecho com BENEDITO GOMES " VILLA FLOR " até o vértice CA8M-2577, de coordenadas N 9.807.278,186 m. e E 765.113,115 m.; deste, segue com azimute de 44°29'59" e distância de 2.565,31 m, até o vértice CA8M-

2575, de coordenadas N 9.809.107,905 m. e E 766.911,157 m.; deste, segue com azimute de 54°34'52" e distância de 25,52 m, até o vértice CA8M-2609, de coordenadas N 9.809.122,695 m. e E 766.931,954 m.; deste, segue com azimute de 56°46'10" e distância de 305,02 m., confrontando nestes trechos com a COMUNIDADE QUILOMBOLA SAMAUMA, até o vértice CA8M-2578, de coordenadas N 9.809.289,849 m. e E 767.187,096 m.; deste, segue com azimute de 125°32'46" e distância de 873,52 m, até o vértice CA8M-2596, de coordenadas N 9.808.782,019 m. e E 767.897,837 m.; deste, segue com azimute de 13°04'49" e distância de 1.200,38 m, até o vértice CA8M-2595, de coordenadas N 9.809.951,249 m. e E 768.169,500 m.; deste, segue com azimute de 20°21'06" e distância de 1.151,55 m., confrontando nestes trechos com QUEM DE DIREITO, até o vértice CA8M-2598, de coordenadas N 9.811.030,911 m. e E 768.569,984 m.; ponto inicial da descrição deste perímetro. Todas as coordenadas aqui descritas estão geo-referenciadas ao Sistema Geodésico Brasileiro, a partir da estação ativa da RBMC de MARABA-PA, de coordenadas N 9.406.957,9340m e 708.070,5110m e encontram-se representadas no Sistema UTM, referenciadas ao Meridiano Central -51 Wgr., tendo como Datum o SIRGAS 2.000. Todos os azimutes e distâncias, áreas e perímetros, foram calculados no plano de projeção UTM. Pará, 22 de outubro de 2008. Resp. Técnico: JOSÉ CARVALHO DE SOUSA. ENG.º AGRIMENSOR. Crea: 2078-D/PL. Código de Credenciamento INCRA: CA8".

A boa forma vai arquivada no Livro de Títulos de Reconhecimento de Domínio de Quilombos – ITERPA, ressaltando-se que o presente reconhecimento de domínio constitui-se em regularização fundiária de interesse social, na forma do § 15, do Art. 213 da Lei Federal nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973.

Belém, Pará, 2 de dezembro de 2008.

Angeleli Carpa
Governadora do Estado

J. S. Miranda
Presidente do ITERPA

Albertino de Moraes
Representante da Comunidade

Testemunhas:

1. *Rosivaldo dos Santos* (CPF: 683.121.562-91)
2. *José* 092.537.692-20

Cartório do Registro Imóveis

Abaetetuba - PA

Prezado no Protocolo 1-8 sob a
1.515 fls. 85 44 registrado ao tv.
2-12 fls. 44 referente a
matrícula de 0.432 R. 02
fls. e arq. 10 averbas
a fls. 10

Abaetetuba, 02 de Dezembro de 2008
Marli Goretti Co S. Miranda

Marli Goretti Co S. Miranda
CARTÓRIO A. MIRANDA
CNPJ: 06.943.442/00



019942

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA ADULTOS

- 1- Novena, círio, participação na celebração da missa, participação no culto evangélico, ou no terreiro são atividades religiosas. Você participa/participou de algum grupo religioso?
- 2- Jogo de capoeira, carimbo ou grupo de futebol dentre outros são atividades culturais. Existe alguma atividade cultural que participa?
- 3- Sabe por que aqui é uma comunidade quilombola?
- 4- Por quem ouviu falar sobre ser quilombola pela primeira vez?
- 5- Água encanada, energia elétrica e escola sempre houveram na comunidade?
- 6- Avaliando, entre um antes e depois, foi importante aqui ter si tornado uma comunidade quilombola?
- 7- O governo tem políticas sociais específicas para comunidades quilombolas; por exemplo, o bolsa família e a prova quilombola da universidade são uma delas. Nesses exemplos mencionados para ter acesso é necessário se auto-declarar quilombola. Qual foi a última vez que se declarou quilombola?
- 8- O que te motivou em se declarar quilombola?
- 9- Como avalia a reação das pessoas quando se declara quilombola?
- 10- Ser quilombola é importante para você?
- 11- Se alguém na cidade te perguntar o que é ser quilombola qual seria a tua resposta?
- 12- Antigamente, aqui mesmo na comunidade, se fazia mingau de mandioca e fogueira de paneiro velho no mês de junho; você lembra de alguma outra atividade tipo essas que mencionei?
- 13- Como foi o processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola?
- 14- Nesse período havia algum tipo de conflito de terra?
- 15- Antes do reconhecimento quilombola da comunidade já tinha ouvido falar sobre ser quilombola?
- 16- Você ajudou no processo de reconhecimento do território quilombola?
- 17- Que tipo de relações as comunidades Laranjituba e África mantém com as outras comunidades quilombolas dessa região?
- 18- Qual os critérios para se associar na associação?
- 19- Suponhamos que um filho da comunidade se case com alguém fora da comunidade, podendo ser da cidade ou de outra comunidade, essa pessoa pode se associar na associação daqui?
- 20- Quando uma pessoa quer fazer uma casa qual o procedimento que deve fazer?
- 21- Para ser quilombola é necessário está associado a associação?
- 22- A associação representa duas comunidades, África e Laranjituba, como avalia essa situação?
- 23- Existe um sentimento em criar uma associação para cada comunidade o que dividiria a atual associação, qual é a sua posição sobre esse assunto?

- 24- Como avalia a juventude, eles têm interesse em lutar pela comunidade?
- 25- Quais as mudanças do período de sua juventude para juventude de hoje?
- 26- Qual seria o maior interesse dos jovens?
- 27- Qual a diferença dos jovens quilombolas com os da cidade?
- 28- Você já morou na cidade?

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA JOVENS

- 1- Você gosta de morar aqui na comunidade, por quê?
- 2- Do momento que acorda até ir deitar você tem hábitos, um exemplo, é ir à escola todos os dias. Poderia dizer como é o seu dia a dia aqui na comunidade?
- 3- O que você faz para se divertir?
- 4- Você já participou de algum encontro, evento ou congresso sobre ser quilombola?
- 5- Você sabe porque aqui é uma comunidade quilombola?
- 6- Quantas vezes, nesse ano, participou da reunião da associação?
- 7- Qual foi a discussão na reunião da associação que mais te chamou atenção?
- 8- Nesses últimos dois meses você foi quantas vezes na cidade?
- 9- Qual foi o motivo dessas idas na cidade?
- 10- Quando você vai na cidade e as pessoas descobrem que você é de uma comunidade quilombola como elas reagem?
- 11- Como você avalia essa reação?
- 12- Na escola já houve alguma matéria que debateu sobre ser quilombola?
- 13- Em sala de aula já houve alguma discussão com o professor(a) relacionado a quilombo ou quilombola?
- 14- Jogo de capoeira, carimbo, ou grupo musical são atividades culturais. Existe alguma atividade cultural que você participa ou participou?
- 15- Essa atividade cultural está relacionada em ser quilombola ou negro?
- 16- Novena, círio, participação na celebração da missa, participação no culto evangélico, ou no terreiro são atividades religiosas. Você participa/participou de algum grupo religioso?
- 17- Quando se vai fazer o cadastro do bolsa família existem duas perguntas que são feitas pelo entrevistador: se a pessoa se declara como quilombola, e, qual comunidade pertence. Um outro caso é a prova quilombola da UFPA, que na entrevista também pergunta se a pessoa se declara quilombola. Você já viveu alguma situação em que foi necessário se declarar quilombola?
- 18- Como você se sentiu nessas situações em que é necessário se declarar quilombola?
- 19- Já houve alguma situação em que ser jovem quilombola te causou vergonha ou constrangimento?
- 20- Como você entende em ser jovem quilombola?

- 21- Lembra quando soube que a comunidade em que mora é uma comunidade quilombola?
- 22- Qual a importância de ser jovem quilombola?
- 23- Você é associado na associação?
- 24- Pretende participar futuramente da diretoria da associação?
- 25- Você pretende estudar na universidade?
- 26- Qual o curso que pretende estudar?
- 27- Você já fez a prova quilombola alguma vez?
- 28- A escola da comunidade tem um ensino de qualidade?
- 29- Você tem algum sonho/projeto para o futuro?
- 30- Em relação a comunidade você tem algum sonho/projeto para o futuro?
- 31- O que mais gosta na comunidade?
- 32- Você tem vontade de morar na cidade?
- 33- Existe alguma diferença em morar na cidade e na comunidade?

Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE)

Este documento tem duas vias uma para o pesquisador e outra para o (a) entrevistado (a)

Eu,

_____ fui convidado (a) e aceitei participar voluntariamente, da pesquisa sobre: **Reconhecimento da identidade quilombola entre jovens nas comunidades África e Laranjituba em Moju-PA: percepção e representação do ser quilombola;** conduzido pelo pesquisador Danilo Mourão dos Santos.

Recebi informações sobre a pesquisa e ficou claro que: 1) participarei deste estudo, por minha vontade com o intuito de contribuir para pesquisa. 2) minha participação na pesquisa não trará nenhum prejuízo a mim. 3) sempre que solicitar esclarecimento sobre a pesquisa serão dadas. 4) minha participação será anônima, por meio de entrevista concedido ao pesquisador. 5) os sigilos das entrevistas serão mantidos, e em nenhuma circunstância será revelado o nome de qualquer participante. 6) a qualquer momento poderei recusar a continuar participando do estudo e, também, poderei retirar este meu consentimento, sem que isso me traga qualquer penalidade ou prejuízo. 7) as informações por mim fornecidas serão úteis para a produção de conhecimento na área das ciências sociais, gerando debates, publicações, que podem contribuir para a melhor qualificação da abordagem da temática de comunidades quilombolas na Amazônia.

Após ter lido e conversado com o entrevistador os termos contidos neste consentimento, concordo em participar como informante, colaborando, desta forma, com a pesquisa.

Maiores esclarecimentos sobre a pesquisa podem ser adquiridos por meio do e-mail: danilomourao@advir.com ou pelo celular (91) 9-8890-8757. Para contato com o vínculo institucional do pesquisador: pgsol@unb.br ou pelo telefone (61) 3107-1507

Nome e assinatura do entrevistador:

Nome e assinatura do (a) entrevistado (a):

Local, data e horário:
