

A RESSIGNIFICAÇÃO DE ESPAÇOS POR AFRODESCENDENTES: O CASO DE RESISTÊNCIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOÃO-PR DIANTE DO DESCASO PÚBLICO

Ana Paula Aparecida Ferreira Alves
Doutoranda em Geografia
Universidade Federal do Paraná – UFPR
anapaulageoufpr@gmail.com

Resumo

Os afrodescendentes vêm historicamente ressignificando espaços a partir de uma simbolização reinventada a qual remonta as origens africanas. O movimento cultural de ressignificação e reinterpretação do lugar conferido ao negro na sociedade e na cultura nacional e global manifesta-se simultâneo ao movimento político que combate o racismo. Neste contexto, o processo de reconstrução de “etnicidades” vem dando visibilidade a descendentes de imigrantes, indígenas e quilombolas. A partir desta invenção de uma “etnicidade quilombola” é que se constitui o atual significado do termo, sendo que, recentemente, ele está sempre vinculado à questão fundiária, fruto da conquista obtida a partir da Constituição Federal de 1988. Uma pesquisa envolvendo a comunidade rural quilombola de São João¹ localizada no Vale do Ribeira no Paraná, revelou um espaço em constante transformação, onde memória e identidade resistem a toda e qualquer situação de desigualdade e descaso.

Palavras-chave: Quilombolas, Constituição Federal de 1988, redemocratização, Vale do Ribeira-PR, descaso público

Introdução

Desde a sua formação inicial até os dias atuais, os estudos referentes aos quilombolas no Brasil passaram por diversas conceituações que nem sempre foram fieis ao verdadeiro significado do termo.

O tema bastante retratado nas mais diversas áreas do conhecimento e por diversas entidades desde governamentais a movimentos sociais, vêm historicamente sendo renovado, paralelo ao movimento estético-cultural de ressignificação e reinterpretação do lugar conferido ao negro na sociedade e na cultura nacional e global, ampliando assim o seu debate.

¹ Os moradores da comunidade retratada permitiram a publicação de seus nomes e da comunidade por meio de um termo de autorização.

Perante este processo transitório, muitos fatos relacionados à temática vêm ocorrendo em decorrência de argumentos legais, sendo o reconhecimento e titulação de terras quilombolas promulgados pela Constituição Federal de 1988 os mais notáveis até então.

Este dispositivo constitucional, através de políticas públicas específicas, vem permitido uma articulação maior entre o Estado e as comunidades quilombolas.

Embora seja um processo lento, com a regularização fundiária torna-se uma possível a fixação da população quilombola a terra, seja esta rural ou urbana.

Assim, busca-se através deste trabalho, demonstrar como moradores de uma comunidade rural quilombola apropriam-se do termo em sua forma plástica e flexível para garantir seus direitos.

Outro objetivo é retratar o difícil cotidiano enfrentado pelos moradores em consequência do descaso por parte das esferas governamentais nesta localidade, o que acarreta numa constante e forçada transformação espacial; condição que poderia representar o fim do quilombo São João, não fosse a resistência constatada neste caso.

A comunidade rural quilombola de São João foi pesquisada durante a realização do mestrado desta pesquisadora que vivenciou o cotidiano dos moradores por 2 meses alternados de imersão aos moldes dos *community studies*².

Primeiras concepções de quilombos e a mobilização negra no Brasil: um brevíssimo panorama

A história dos quilombos no Brasil não pode ser definida através de um conceito único e estático, pois sua trajetória tricentenária é uma versátil narração de um segmento da sociedade e constitui a própria história do país.

O termo quilombo vem sendo definido desde o período colonial. Para Nei Lopes (1982; 1988), quilombo é um conceito próprio dos grupos africanos bantos e que vem sendo modificado através dos séculos, “[...] quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa [...]”. (LOPES, SIQUEIRA E NASCIMENTO 1987, pp. 27-28). Outra definição que identifica o quilombo como uma reação guerreira a uma situação de opressão é a do Conselho

² Na busca de um maior aprofundamento a respeito desta metodologia consultar: http://bicentede.uepg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=645

Ultramarino Português de 1740 (LEITE, 2000). Esta definição ainda designa o quilombo como habitações com mais de cinco negros fugidos.

Para Munanga (1995) o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano, onde os ex-escravos pretendiam implantar uma estrutura política oposta a estrutura escravocrata. Trazidos para o Brasil através dos portugueses, as organizações clânicas de tradição *Mbunda* deram origem ao quilombo brasileiro (BIRMINGHAM, 1974).

Mas, a tradição popular no Brasil, segundo Leite (2000), confere outras designações à noção de quilombo representando uma vastidão de experiências e um verdadeiro aparato simbólico:

[...] no significado da palavra quilombo, ora associado a um lugar: - quilombo era um estabelecimento singular -, ora a um povo que vive neste lugar; - as várias etnias que o compõe -, ou a manifestações populares, - festas de rua -, ou ao local de uma prática condenada pela sociedade; - lugar público onde se instala uma casa de prostitutas -, ou a um conflito uma – grande confusão, - ou a uma relação social: - uma união; ou ainda a um sistema econômico: - localização fronteiriça, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos [...] (LEITE, 2000, p.336-337)

A noção de que a formação do quilombo está relacionada apenas à manifestação de uma resistência operada por práticas como fugas coletivas ou individuais, desobediência ou revoltas, ou de que eram completamente isolados do restante da sociedade é a noção que ainda prevalece em grande parte no senso comum. Desta forma, também no senso comum, existe a tendência de associar os quilombos ao mundo rural, pois embora as primeiras comunidades tenham se fixado neste espaço, várias transformações ocorreram ao longo do tempo, o que acarretou na segregação destes grupos também nos espaços urbanos.

Além do movimento de resistência operado pelos negros refugiados em quilombos no período colonial que destaca um caráter político-organizacional muito além do que a historiografia tradicional reconhece; outras formas de mobilização negra desde esta fase colonial completam a história desta frente no país:

No Brasil, associações de grupos negros remontam à época colonial, destacando-se, então, as irmandades religiosas como forma mais difundida de organização da solidariedade entre escravos e, mais tarde, entre estes e negros libertos. (COSTA, 2006 p.142)

Depois da abolição da escravidão, intelectuais negros editaram jornais que serviram como instrumento de luta contra a discriminação, pela igualdade de direitos e ainda, buscavam elevar a auto-estima no seio da sociedade racista como objetivo de superar o estranhamento com que eram encarados pela sociedade da época. (Costa, 2006).

Entre os anos 1930 e 1937 a imprensa negra vincula-se à Frente Negra Brasileira (FNB) que se estendendo por diversos estados, organizava campanhas de prestação de serviços à população negra carente. Contudo, conforme Costa (2006), a FNB ficou conhecida por duros ataques à política de imigração demonstrando-se xenofobista e anticomunista a partir do apoio a subida de Getúlio Vargas ao poder aplaudindo seu estilo autoritário.

Porém, o apoio de Vargas foi nulo: “quando Vargas inaugura em 1937 o Estado Novo, suspendendo a liberdade de imprensa e dissolvendo os partidos, os jornais e organizações negros são forçados a encerrar suas atividades.” (COSTA, 2006 p.143)

Somente com a redemocratização em meados dos anos 1940 é que as organizações negras voltam a se mobilizar com a significativa formação do Teatro Experimental do Negro (TEN) e somente nos final dos anos 1970, em outro contexto histórico, surge o Movimento Negro Unificado (MNU) (COSTA, 2006). O MNU foi decisivo em muitas conquistas, principalmente em 1988 com o reconhecimento dos remanescentes de quilombo no Brasil pela Constituição Federal.

Costa (2006) trás em sua obra, uma completa análise das fases paradigmáticas dos estudos sociológicos das relações entre os diferentes grupos de cor. Ele próprio pontua que:

O que mais chama a atenção de quem lança uma visada sobre um campo de estudos que já completa mais de um século de existência não é naturalmente a continuidade paradigmática, há rupturas epistemológicas fundamentais durante esse longo período. (COSTA, 2006 p.152)

Este autor vai então se debruçar em dois extremos cronológicos; o momento de seu início, no começo do século XX, mostrando a importância fundante do racismo científico e, o momento contemporâneo onde as produções científicas com os estudos pós-coloniais e as transformações políticas se refletem na escala transnacional.

A fase inicial do debate é marcada segundo Costa (2006) por três momentos. O primeiro que vai até os anos 1930 quando o racismo científico se consolida pelo

determinismo biológico e da determinação social na constituição de hierarquias, ou seja, as características fenotípicas determinam o nível social.

O segundo momento é marcado pela substituição das classificações raciais sob a órbita natural para a cultural. Esta fase que prevalece entre os anos 1930 aos anos 1960, vê as relações raciais como construções culturais.

Já nos anos que seguem, os estudos revelam como as classificações culturais favorecem a ascensão social das pessoas de pele clara. Este é o pontapé inicial para os estudos contemporâneos.

Um dos intelectuais desta fase inicial do racismo científico no Brasil que Costa (2006) destaca é Nina Rodrigues. Baseando-se na obra de Gomes (1993), reconhece-se Nina Rodrigues entre demais pensadores da sua época como um dos intelectuais mais evidentes do debate sobre a mistura de raças e os riscos dela provenientes. O pensador que era médico realizou importantes pesquisas no nordeste com a preocupação de um crescimento demográfico que tivesse a participação de negros e mestiços na formação da população brasileira, dado seus estudos na vertente biológica de comparação com níveis de inferioridade atribuídos por ele aos negros e mestiços.

Portanto, esta passagem em Gomes (1993), onde afirma que Nina Rodrigues analisou o fenômeno contra-aculturativo dos afro-brasileiros, nada mais é do que seu caráter multiracialista, ou seja, um defensor da diferenciação das raças tendo em vista a degeneração social a partir da mistura inter-racial, o que foi predominante no pensamento da época.

Estudos contemporâneos sobre as relações étnico/raciais e as conquistas decorrentes da segunda redemocratização do Brasil

Como já retratado anteriormente, na obra de Costa (2006), duas fases paradigmáticas dos estudos raciais embasam o debate no Brasil. Inicialmente através da consolidação de uma corrente científico-racista e a partir de seus desdobramentos, os estudos contemporâneos apresentam-se mais no plano contrário, ou seja, dos movimentos anti-racistas.

Esta fase contemporânea projeta-se nos estudos pós-coloniais, numa perspectiva que Costa (2006) aponta como conexões de redes transnacionais que desde a origem dos movimentos negros já existiam.

Afirma Costa (2006) que uma recente relevância ao tema racismo e anti-racismo ocorreu devido à consolidação de uma rede transnacional, sendo que, estas discussões são transnacionais, todavia, sua implementação é nacional. Assim, as redes juntas avançam combatendo, mas vêm-se resultados discrepantes devido diferenças diametrais nos padrões de convivência.

Deste ponto de vista, o autor analisa que os estudos raciais preconizam a simples transposição das políticas anti-racistas dos Estados Unidos para o Brasil como se houvesse uma única linha universal que levasse ao combate ao racismo.

Costa (2006, p.12) denota que, cabe discutir na ordem dos trabalhos no campo da sociologia da globalização “de que forma determinados padrões de sociabilidade, constituídos historicamente, no âmbito local e nacional, se transnacionalizam no bojo das redes de movimentos sociais”.

Ainda nas palavras de Costa (2006), o movimento anti-racista busca do ponto de vista socioeconômico, uma igualdade real. Em sua dimensão cultural, o racismo vem sendo combatido em diversas frentes. Esta dimensão cultural é uma das três correntes dos estudos pós-coloniais.

O pós do pós-colonialismo significa mais que pós em sentido linear cronológico, mas representa também o que acontece depois do período colonial no sentido de opressão as minorias. (COSTA, 2006). A principal característica dos estudos pós-coloniais evidencia-se na variedade de contribuições que através do método da desconstrução, trás a crítica epistemológica aos essencialismos modernistas.

Neste sentido, as três correntes do campo teórico de estudos pós-coloniais correspondem à: corrente pós-estruturalista, a corrente pós-modernista e a culturalista.

A corrente culturalista iniciou-se com autores da diáspora negra ou migratória nos anos 1980 e expandiu-se para várias áreas do conhecimento, tendo como referências autores como Paul Gilroy e Stuart Hall.

Embalado pelos movimentos anti-racistas no Reino Unido, Hall (2003) parte dos conceitos de política de representações e novas etnicidades como eixos analíticos da nova empreitada. O autor assinala dois momentos da resistência cultural contra o racismo. O primeiro correspondente a fase em que a noção de *Black People* como algo positivo, a partir da auto-imagem do negro na construção de suas auto-representações.

O segundo momento corresponde ao momento que é o despertar desta “inocência”, assim o movimento anti-racista se depara com a questão da diferença. Não

pode mostrar positivamente, mas demonstrar o próprio sistema de representação construindo assim uma política de representações.

A categoria etnicidade como novas etnicidades ganha relevância. A diferenciação sobre etnicidade parte de duas correntes, os primordialistas e os instrumentalistas.

Os primordialistas correspondem a um caráter involuntário de pertencimento a uma dada etnia, antecede ontológica e cronologicamente o indivíduo. Já para os instrumentalistas, etnicidade é recurso social, político e cultural a partir do qual indivíduos lançam mão de acordo com suas habilidades pessoais para cortar e misturar, a partir de uma variedade de heranças étnicas e culturais forjando suas identidades individuais e de grupo (COSTA, 2006).

Os instrumentalistas são mal vistos porque podem utilizar da etnicidade conforme suas conveniências. Para Hall (2003) há uma terceira possibilidade, novas etnicidades se constituem de forma simultânea e recíproca. Portanto, são formações que permitem que um sujeito se articule e se posicione conforme as possibilidades e circunstâncias existentes.

É no contexto da diáspora que Paul Gilroy intitula sua obra: “Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência, 2001”. A concepção do autor segue o sentido auferido à noção de Atlântico Negro que remete ao processo de reconstrução da cultura negra num movimento diaspórico.

A noção do “sair da inocência” já citada em Hall (2003) é uma das aspirações de Gilroy em seu livro, pois para ele, a resistência cultural sob a forma da manifestação da auto-imagem ainda está presente em muitos movimentos negros.

A alternativa proposta por Gilroy (2001) neste caso seriam as “clausuras das categorias com as quais conduzimos nossas vidas políticas.” (GILTROY, 2001 p.30)

A conotação apresentada por Gilroy (2001) na idéia do atlântico Negro no âmbito das relações de poder e dominação entre os três continentes: Europa, África Américas; é uma noção existente desde o período colonial, mas sua noção num contexto cultural é recente.

Apesar desta conotação com “Atlântico Negro”, Gilroy (2001) não tem intenção de um discurso que remonta as origens africanas, ao contrário, ele é crítico ao afro-centrismo:

A identidade tem de ser demonstrada em relação à possibilidade alternativa de diferenciação, visto que a lógica da diáspora impõe o

sentido de temporalidade e espacialidade, o qual ressalta o fato de que nós não somos o que nós fomos (GILROY, 2001 p.23).

Conforme Gilroy (2001) são várias as relações culturais e materiais que circulam no Atlântico Negro. Dentro desta perspectiva existe a tentativa de reinventar ligações com as origens africanas. Uma cultura pop negra como chama o autor, compõe este contexto.

Esta relação entre mercado cultural negro e público branco, funciona como uma forma de estratégia. Esta estratégia é a expressão positiva referente à simbolização reinventada. Gilroy (2001) trás em sua obra, vários exemplos disso no ramo da estilização do conjunto aparente/estético como através do cabelo (valorização do cabelo negro e o black Power), e nas roupas.

Outra forma apresentada por Gilroy (2001) é a disseminação da música negra:

O conjunto coletivo de música é um pilar central do Atlântico Negro; As lojas de discos são uma espécie de arquivo popular, e também o rádio e os *clubs* funcionam como disseminadores de um certo “idioma cultural negro” (GILROY, 2001 p.252).

O corpo e a música formam um meio de comunicação que desde o período colonial, os negros utilizavam como forma de uma expressão particular. Sobre a expressão do negro através da música, Ferreira (2003) aponta que:

Desde o período da escravidão no Novo Mundo, os africanos negros deportados e seus descendentes conseguiram através de diversas formas de luta, abertas ou encobertas, construir espaços fora ou nos interstícios do sistema dominante, seja no médio rural ou no médio urbano resignificando ruas, bairros e esquinas, onde as práticas rituais teriam na música, no canto e na dança seus aspectos simbólicos e significativos mais importantes (FERREIRA, 2003, s. p.)

O movimento estético-cultural de resignificação e reinterpretação do lugar conferido ao negro na sociedade e na cultural nacional e global manifesta-se simultâneo ao movimento político que combate o racismo. Neste âmbito, encontra-se o processo de reconstrução de “etnicidades indígenas, entre descendentes de imigrantes e de invenção de uma etnicidade quilombola” (COSTA, 2006 p. 134).

A partir desta “invenção de uma etnicidade quilombola” é que se constitui o atual significado do termo, sendo que, atualmente, ele está sempre vinculado à questão

fundiária. O caráter defensivo da resistência quilombola do período colonial marca uma organização sociopolítica bem definida que começa a mudar, em parte, com a Abolição.

Neste momento, as práticas de expropriação são outras e então a situação dos grupos corresponde a uma nova dinâmica que Leite (2000) denomina “territorialização étnica”, que se constitui na segregação residencial dos negros como modelo de convivência com outros grupos na sociedade nacional. Leite (2000, p.339) aponta:

[...] já que há evidências de que um processo de segregação residencial dos grupos de fato ocorreu, bem como o deslocamento, o realocamento, a expulsão e a reocupação do espaço, isto vem reafirmar que, mais do que uma exclusiva dependência da terra, o quilombo neste sentido, faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário.

É neste sentido que se inicia a longa etapa de construção identitária destes grupos tanto no âmbito da diferenciação étnico cultural, quanto na consolidação de um tipo específico de segregação social e residencial dos negros.

Assim, a comunidade quilombola não é necessariamente compreendida como um agrupamento símbolo de resistência e rebeldia, mas, sobretudo, como uma comunidade que resiste no tempo, em seu espaço, e que mantém laços de pertença e de identidade culturais que passam por complexas redes de relações sociais, afetivas, econômicas e de parentesco. (ARRUTI, 1997)

A luta pelo direito às terras quilombolas se concretizou com um marco histórico contemporâneo de grande relevância: a Constituição Federal de 1988 resultante da segunda redemocratização no Brasil. Neste contexto, o conceito de quilombo passou a ser definido como comunidade com ancestralidade negra que compartilha um mesmo território e uma mesma cultura. O texto aprovado pela Constituinte do Artigo 68 diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.

A expressão remanescente acabou criando vários impasses conceituais e levantou um intenso debate. A polêmica em torno do termo criticava sua relação com o conceito estático de cultura. As comunidades quilombolas eram tratadas como coesas e fechadas em si, por uma suposta harmonia e sem ausência de conflitos internos numa visão estática de tradição e história.

Para Leite (2000, p.341) esta definição tornou-se restritiva por:

[...] remeter à ideia de cultura como algo fixo, a algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento [...] foi principalmente porque a expressão não correspondia à autodenominação destes mesmos grupos, e por tratar-se de uma identidade ainda a ser politicamente construída, que suscitou tantos questionamentos.

Esta noção de algo que já se foi e do qual restam apenas algumas lembranças não corresponde com a maneira que os próprios quilombolas utilizam para se autodenominar.

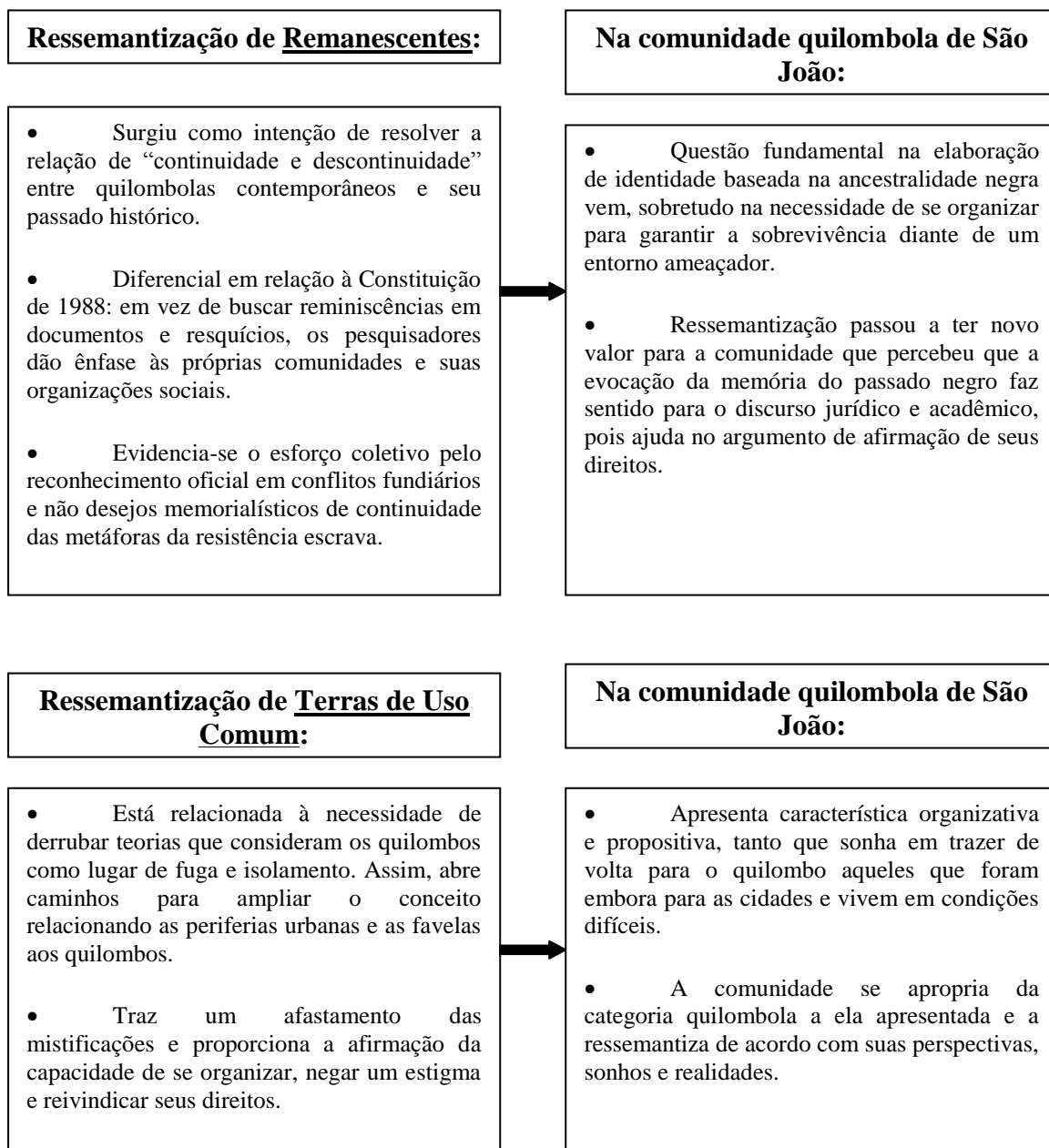
A partir destas circunstâncias o texto do Artigo 68 foi revisto e revisado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em conjunto com entidades representativas do movimento negro e quilombola para se chegar a um conceito mais dinâmico. Procurando desfazer os equívocos anteriores em relação ao conceito, o documento produzido em 1994 pela ABA e pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais redefiniu quilombo da seguinte forma:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (ABA, 1994, s.p.)

O posicionamento crítico do documento em relação à visão estática de quilombo evidenciou seu aspecto organizacional e contemporâneo indicando uma variabilidade de experiências possíveis de serem abarcadas numa ressemantização do conceito. A partir desta definição, as características do lugar passam a ser evidenciadas como diversificadas, permitindo a existência do quilombo urbano, e não mais apenas o quilombo isolado no meio rural.

A ressemantização do conceito de quilombo proposta por Arruti (2006) é tomada com referência central nesta pesquisa que envolve a comunidade rural quilombola de São João. Esta abordagem do conceito, considerada em sua forma dinâmica e plástica, desempenha o papel intermediador no debate entre a utilização do conceito de quilombo feito pelo Estado para fins de regularização fundiária e a significação que este conceito ganha para a comunidade de São João (LÖWEN SAHR et al, 2010).

A fundamentação da ressemantização em Arruti (2006) se baseia em três paradigmas: remanescência, terras de uso comum e etnicidade. Uma aproximação entre o conceito de quilombo deste autor e o conceito construído em conjunto com a comunidade de São João (LÖWEN SAHR et al, 2010) é representada conforme a Figura 1:



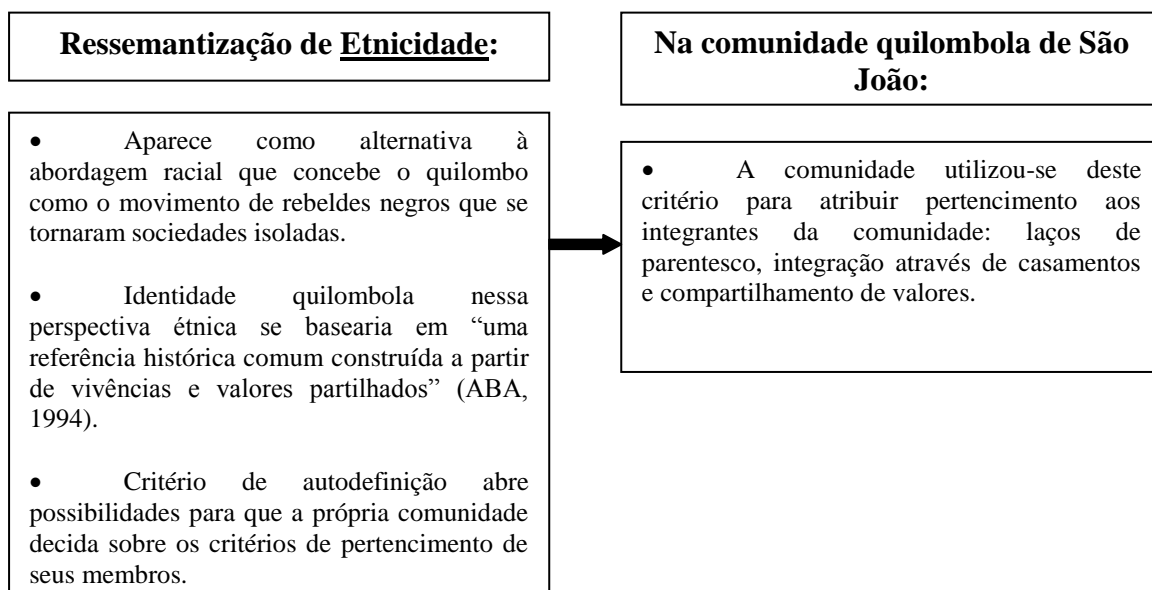


Figura 1 – Ressemantização dos termos remanescência, terras de uso comum e etnicidade e sua utilização na comunidade quilombola de São João

A ressemantização a partir dos três paradigmas denota a ampliação do conceito em todos os aspectos e permite sustentar a afirmação da comunidade enquanto um grupo com ancestralidade negra garantindo assim seu reconhecimento a partir de elementos distintos do conceito anterior baseado em sua forma estática. Também admite a comunidade quilombola em caráter diversificado quando derruba a concepção destes enquanto grupos isolados e restritamente rurais, pois há muitos anos, os quilombos urbanos já constituem a estrutura espacial no país.

A visão de quilombos como grupos fechados e isolados foi revista e readequada contemporaneamente a partir de sua redefinição, e os estudos de comunidade contribuíram no sentido de uma noção de vida coletiva destas populações consideradas agora tradicionais e não mais primitivas. Schwarcz (1999) aponta inclusive que, dentre os estudos de comunidade, apareceram também as primeiras evidências sobre a existência de bairros negros situados nas áreas urbanas e periféricas. Para o autor, são neles que surgem as escolas de samba e os terreiros de candomblé.

Embora a concepção de quilombo remeta num primeiro momento ao espaço rural, principalmente pela sua condição histórica, a segregação espacial urbana destes grupos é um fato já existente há algumas décadas. Estes quilombos urbanos são:

[...] formados, principalmente, por grupos que viviam ao redor de grandes cidades e foram englobados pelo crescimento urbano dos

municípios, além de populações que habitavam áreas valorizadas nas cidades e que, a partir do século XX, foram obrigados a se deslocar para áreas de periferia para dar lugar a projetos de revitalização e embelezamento. (BOLETIM QUILOMBOLA, 2007, s.p.)

Na perspectiva da problemática territorial, Carril (2006) completa que no caso do quilombo rural, a base territorial é fundamental para a coesão interna. É em torno da territorialidade fixada num ecossistema e até preservando o mesmo que os quilombos lutam para o seu reconhecimento. No urbano a luta é travada a partir de uma base territorial marginalizada dos investimentos urbanos e nesse contexto, a questão étnica parece responder com movimentos de segregação.

Quanto a essa questão, Anjos (2009) pontua que sobrevivem “espaços seculares” marcados pela presença africana que são fundamentais na compreensão da territorialidade complexa e diversa do país, sendo que:

[...] esses espaços estão pulverizados em quase todo o território nacional, principalmente, no espaço rural, mas também muitos núcleos estão incorporados nas áreas periurbanas e urbanas do país. Em função dessas diferenciações de localização espacial, essas comunidades tradicionais caracterizam-se por apresentarem diferentes níveis de inserção, de relação e de contato com a sociedade moderna (ANJOS, 2009, p.105).

A relação e a proximidade geográfica entre os quilombos e os centros urbanos não devem descaracterizá-los como tais, pois não são as características do local e do entorno que proporcionam identidade aos moradores, mas sua história vivida e delineada.

A comunidade quilombola apresentada neste trabalho representa a condição de um quilombo rural devido às suas características demonstradas nas práticas rotineiras de relação direta com o meio ambiente e pela sua geograficidade peculiar, mas as relações que mantém com determinados espaços urbanos, evidenciam uma ressignificação espacial.

Esta ressignificação espacial decorre da seguinte situação: de um lado a comunidade resiste em seu território com suas práticas tradicionais, com a manutenção dos costumes e da memória herdados e, de outro, tem-se na busca por recursos básicos como saúde, educação entre outros; a mobilidade constante dos moradores de seu mundo para outro considerado moderno e ainda, este mundo moderno começando a se inserir no espaço do quilombo a partir das poucas ações voltadas ao local.

Esta transformação é motivada principalmente pela ausência das políticas públicas destinadas a estes povos como veremos a seguir.

Dinâmicas de deslocamento e estratégias para superar a ausência de recursos: o cotidiano da comunidade rural quilombola de São João/PR

A comunidade quilombola de São João, localizada na divisa entre o norte do Paraná e o sul de São Paulo (Figura 1), integra o Vale do Ribeira paranaense, mas mantém uma relação muito próxima com o Vale do Ribeira paulista. No Vale do Ribeira - apesar da proximidade a regiões altamente urbanizadas, como São Paulo e Curitiba - é onde se verifica a maior concentração de comunidades quilombolas, considerando o conjunto das comunidades quilombolas destes dois estados. A comunidade São João, comparada às demais comunidades do Vale do Ribeira paranaense é a mais isolada geograficamente. As características do local evidenciam um ambiente rural, o que lhe atribui a designação de comunidade quilombola rural.

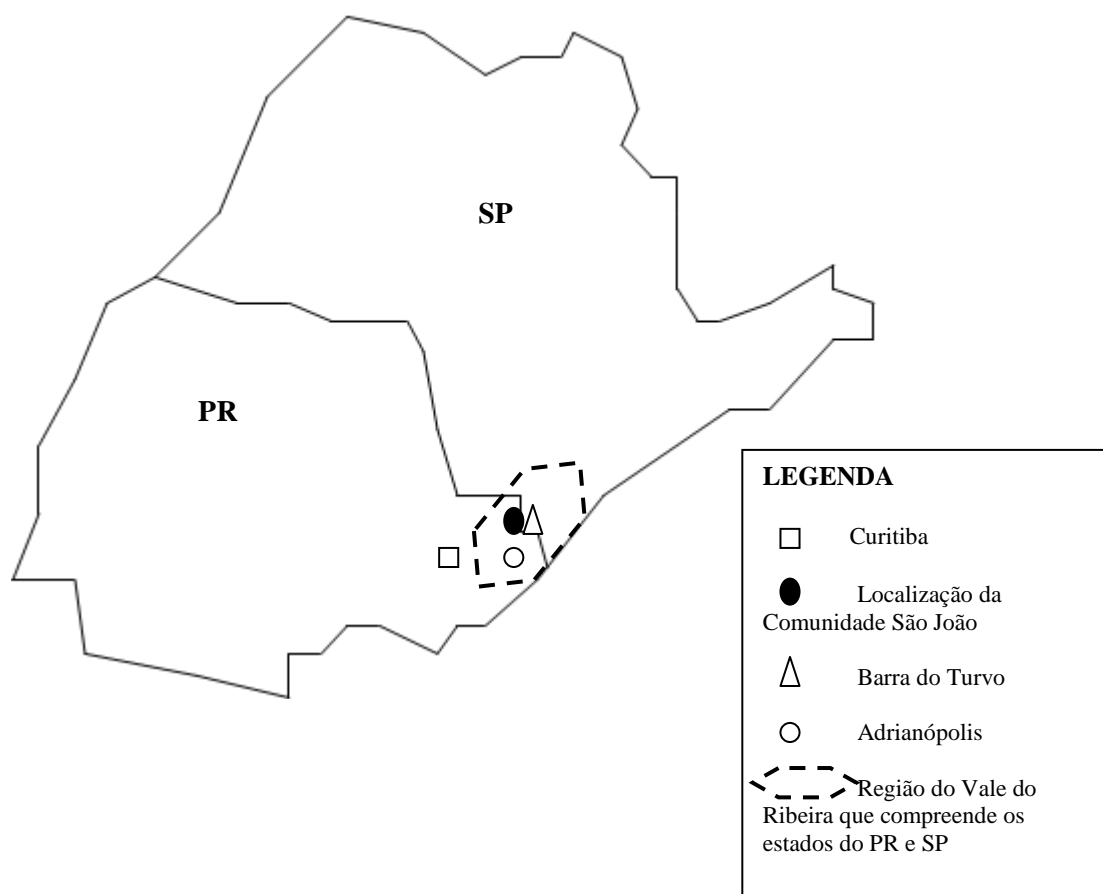


Figura 1: Representação da localização da comunidade rural quilombola de São João no contexto regional

Esta comunidade, que pertence ao município paranaense de Adrianópolis, recebeu a certidão pela Fundação Palmares em 13 de dezembro de 2006. Atualmente está em processo de delimitação e regularização de suas terras, tendo seu Relatório Antropológico concluído em maio de 2010. Seu auto-reconhecimento como comunidade quilombola ocorreu já a partir de 2000.

A pesquisadora, autora do presente artigo, possuiu uma forte vivência com a comunidade nos anos de 2009, 2010 e 2011. Esta aproximação ocorreu através de períodos alternados de imersão no cotidiano da comunidade, nos moldes dos *community studies*. Este método, que permite acumular observações, sensações e experiências próprias, indica caminhos para o entendimento de como os indivíduos se percebem e se identificam. Diferentes procedimentos de pesquisa auxiliaram neste processo, alguns que demonstram preocupação com certa objetividade e outros que valorizam percepções subjetivas.

As 14 famílias que constituem a comunidade são unidas por parentesco a um escravo ancestral e sua esposa indígena. A população total de São João corresponde a 58 pessoas sendo que, 12% têm entre 0 e 6 anos, 24% entre 6 e 14 anos, 10% entre 14 e 21 anos e 54% com mais de 21 anos. Quanto ao grau de instrução, considerando os chefes de família e seus respectivos cônjuges, 30% são analfabetos enquanto 58% têm grau de instrução equivalente aos primeiros anos do ensino fundamental (LÖWEN SAHR, et. al, 2010).

A metade das famílias habita casas típicas (casas de taipa ou de barro), outra metade habita casas de madeira e apenas uma é de alvenaria. A principal atividade na comunidade é a prática de subsistência desenvolvida de maneira rústica. Alguns chefes de família prestam serviços em determinados períodos nas fazendas vizinhas à comunidade como forma de adquirir renda extra, já que a única renda da maioria das famílias provém de benefício concedido pelo governo federal, o bolsa família.

O isolamento geográfico e a precária situação em termos de infra-estrutura são as principais dificuldades enfrentadas pelos moradores de São João. Além da falta de recursos básicos como água tratada, luz e saneamento, a comunidade também não dispõe de nenhuma estrutura pública indispensável, a não ser a pequena escola que nem mesmo funciona regularmente.

A busca por estruturas de saúde, educação, alimentação, vestuário, religião, política, trabalho, entre outros; obriga-os a encarar uma árdua rotina, isso quando não acabam deixando a comunidade por falta de opções. Estes são os motivos que os levam

a adotar estratégias e dinâmicas de deslocamento diferenciadas entre o espaço rural e o urbano.

Uma destas estratégias pode ser traduzida pela dinâmica residencial das famílias. Esta dinâmica facilita principalmente a condição dos enfermos, dos mais idosos ou dos moradores com alguma limitação de locomoção. As famílias que adotam esta estratégia transformam a residência na comunidade ou na cidade em uma segunda residência, passando a residir prioritariamente na primeira residência. As casas da cidade ficam no pequeno município paulista de Barra do Turvo. Isto lhes garante conciliar o acesso aos serviços públicos, sobretudo o de saúde, para o membro familiar necessitado, e manter as lidas com a roça para os demais integrantes.

Também as famílias com grande número de filhos em idade escolar acabam adotando esta mesma estratégia, em virtude da dificuldade de acesso ao transporte escolar e a precariedade do mesmo. Atualmente 03 famílias mantêm apenas a casa da comunidade, 02 mantêm a residência da comunidade como a primeira e 09 a residência da comunidade como segunda.

Outra estratégia adotada pelas famílias de São João é a migração. Esta estratégia é assumida geralmente quando os filhos saem da comunidade em busca de melhores oportunidades nas cidades da região. A maioria destes constitui família e emprega-se em atividades urbanas ou rurais de agronegócio. Estes retornam em algumas ocasiões, como para os festejos de final de ano e muitos tem grande expectativa de voltar para a comunidade com suas famílias caso as terras do quilombo sejam tituladas, pois passam por dificuldades na vida urbana. Já os moradores da comunidade não costumam visitar com tanta frequência os parentes que residem fora por motivos, muitas vezes, financeiros.

Estas práticas demonstram uma constante transformação envolvendo estes dois espaços a qual expressa uma relação de interdependência entre ambos. Foi a partir da perspectiva dos *community studies* que se verificou como estas relações e suas transformações ocorrem.

O caso da família de Osvando representa bem esta situação de mobilidade constante entre o campo e a cidade. Ele nasceu e sempre manteve sua 1ª residência na comunidade. Desde o ano 2000, todavia, por razões relacionadas à saúde de sua esposa e a educação dos filhos, precisou construir uma segunda residência na sede do município mais próximo – Barra do Turvo.

Segundo relatos de Osvando, a situação de isolamento da comunidade já foi ainda maior antes da construção em 2000 de uma ponte pênsil sobre o rio Pardo, que separa a comunidade da estrada mais próxima. A travessia só podia ser feita de barco ou balsa e apenas nos dias com condições de tempo favoráveis. Nesta fase, os jovens quase não saíam do quilombo.

Atualmente sua família mantém uma relação intensa com a cidade de Barra do Turvo por vários motivos. No momento ele é o líder político da comunidade. Osvando se desdobra para cumprir um itinerário apurado, pois realiza suas atividades pessoais e de líder, tanto na comunidade como para além dela. Além das atividades realizadas na Barra, Osvando representa os moradores da comunidade em reuniões, encontros e eventos em outras localidades do estado de São Paulo e do Paraná e em outros quilombos vizinhos.

Num primeiro momento da fase de imersão na comunidade, Osvando, como líder religioso, organizava cultos em sua casa, o que era de praxe uma vez a cada mês. Numa segunda fase desta imersão, percebeu-se mudança na rotina deste morador junto de sua esposa e de alguns dos filhos. A frequência a Congregação Cristã do Brasil ocorria aos domingos na Barra do Turvo.

Sua família busca por serviços básicos na Barra do Turvo. Dois de seus filhos cursam séries acima do nível oferecido na escola da comunidade. Durante a ação participativa presente na metodologia dos *community studies*, acompanhou-se a rotina de deslocamento diário que estes realizam do quilombo para cidade para estudar na escola pública de Barra do Turvo.

Sua esposa, Dona Maria, que na época da imersão procurava atendimento médico no Posto de Saúde da Barra do Turvo, muitas vezes era conduzida ao Hospital Regional de Pariqueira-Açu, também no Vale do Ribeira paulista, quando precisava de exames mais específicos. Aos 45 anos, todavia, ela morreu de pneumonia dupla pela dificuldade de deslocamento entre a comunidade e o posto de saúde mais próximo.

Acompanhando o cotidiano da família de seu Osvando, foi possível observar a busca por produtos no comércio local e na feira semanal. Eles também utilizam serviços como farmácias, bancos e correio, os mais jovens às vezes vão à *lan house*, todos na Barra do Turvo. A 2ª residência da família nesta mesma cidade só é utilizada em momentos de necessidade, como quando os filhos perdem o transporte escolar, quando precisam consultar e também quando seu Osvando precisa passar mais de um dia na Barra para resolver assuntos de líder comunitário.

Além da Barra do Turvo, com exceção de Osvando, esta família não costuma viajar para outras localidades, a não ser, com pouca frequência, para visitar os outros filhos do casal que moram em Boituva, no interior de São Paulo.

O senhor Osvando tem ao todo 07 filhos, mas apenas os 03 mais jovens moram junto dele na comunidade. Os outros 04, que estão na faixa etária dos 18 aos 30 anos de idade, saíram de São João a mais ou menos 03 anos. Primeiro foi um e depois os outros o seguiram.

Os filhos de Osvando que saíram de São João foram em busca de melhores condições e emprego, o que é uma prática que vem ocorrendo desde os anos 1970 na comunidade. Este êxodo da população mais jovem foi ocasionado em decorrência da gradativa “compressão espacial” que o território historicamente ocupado pela comunidade vem sofrendo, o que não permite mais a garantia de subsistência dos moradores.

Em entrevista, Osvando revelou que já precisou trabalhar como pedreiro em diversas localidades do Vale do Ribeira e até mesmo na capital paulista para garantir sua subsistência e de sua família. O trabalho era pesado e a renda era pouca, além de necessitar passar muito tempo longe da família. Por isso, Osvando afirma que não pretende mais sair da comunidade rural, quer criar lá seus filhos mais jovens e espera que os demais retornem.

Além do caso apresentado sobre a família de Osvando, todas as demais famílias passam por situações semelhantes cotidianamente. É possível notar através dos exemplos citados, que as condições oferecidas para a manutenção da vida na comunidade são mínimas. Para não dizer que são totalmente esquecidos, alguns projetos lentamente começam a ser inseridos no espaço do quilombo São João.

O principal fator que entrou em cena foi a própria política de regularização fundiária. Após o reconhecimento da comunidade como quilombola e o início de processo para titulação de suas terras, novos atores começaram a aparecer em São João, sobretudo, atores vinculados a esfera governamental e a organizações não-governamentais. A maioria destes passou pela comunidade enquanto vivenciou-se o cotidiano do local para a realização da pesquisa. A própria pesquisadora, provinda do espaço urbano, constituiu este processo, sendo um elemento de fora que se integrou à vida e aos costumes de lá.

A primeira mudança expressiva e notável que se verificou logo na chegada a São João, foram as células de energia solar instaladas pela Companhia Paranaense de

Eletrificação (COPEL). Na comunidade não existe fiação elétrica, mas em 2008 e 2009, três conjuntos de células foram colocados, um na casa de Osvando, outro na de Léo e um na escola.

Estes locais foram escolhidos, segundo os moradores, em caráter coletivo. Priorizaram-se os espaços que tem como função receber pessoas de fora ou até mesmo para as reuniões internas. Em 2010 foi realizada uma troca de bateria destas células, pois a energia não era suficiente para aparelhos de alto consumo, servia apenas para ascender lâmpadas e carregar aparelhos de menor consumo como celulares. Em dias nublados e chuvosos não era possível utilizar a luz. No entanto, com a maior estocagem de energia proveniente da troca das baterias, apareceu o primeiro aparelho televisor na comunidade. Isso provocou uma transformação no comportamento dos moradores. Os contos e causos antes presentes e contados com grande entusiasmo nas conversas deram lugar a assuntos criados a partir de protagonistas globalizados como personagens e jargões de novela. Conforme Tomasi (2010, p.119):

As visitas antes feitas para “prosear” agora se dão com intuito de assistir televisão. A maioria das conversas não surge de assuntos criados no âmbito da comunidade, mas sim de protagonistas globalizados, com alto poder de persuasão. A presença de alguns moradores não se faz na intensidade nas reuniões em grupo, pois seus horários e vidas foram readequados aos horários televisivos. A vida cotidiana para alguns deles ganhou um novo fazer e agir dentro da comunidade.

Além da televisão, o aparelho celular que já havia sido inserido nos hábitos dos moradores, também representa a inserção de costumes do “mundo moderno” no rural. Este não acarretou em mudanças tão bruscas dos valores da cultura quilombola, até porque é muito difícil conseguir utilizá-los devido à distância e isolamento geográfico da comunidade. Todavia, permitiu maior comunicação entre os membros da comunidade que permaneceram e os que migraram.

Da mesma forma que as células de energia solar, outras alterações da paisagem original da comunidade são percebidas como no contraste entre as habitações. Existe uma transição das casas típicas para as construídas com recursos modernos. Esta transição se visualiza na diferenciação gradativa, pois algumas casas são totalmente tradicionais, construídas apenas com recursos extraídos da natureza e com técnicas passadas de geração a geração, enquanto outras mesclam estes recursos naturais com recursos industrializados.

Um projeto desenvolvido pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR) prevê a construção de casas nas comunidades quilombolas do estado. Trata-se de casas construídas com materiais industrializados. O “Programa Casa Quilombola” foi bem aceito pela comunidade, que espera ansiosa por suas casas novas. Constatase, todavia, uma contradição entre as políticas públicas. De um lado a comunidade precisa comprovar suas características tradicionais para pleitear a regularização fundiária, de outro as políticas públicas oferecem habitações modernas, visando a melhoria da qualidade de vida destas populações é claro, mas fazendo desaparecer a cultura do “saber fazer”, das técnicas construtivas e do uso sustentável da natureza.

Outra política pública destinada às comunidades quilombolas através do programa do Governo Federal é a “Horta Comunitária”, que busca fomentar os aspectos de segurança alimentar. Esta horta foi recentemente implantada na comunidade. Durante os períodos alternados de imersão, foi possível acompanhar a implantação da horta desde a chegada do material até a organização dos cultivos. Tudo ficou por conta dos moradores. Os materiais e equipamentos como enxadas, pás, adubos, sementes, telas para cerca, entre outros, foram transportadas até a comunidade através de mutirão que os moradores organizaram. Os homens encarregaram-se de fazer a travessia do material em botes pelo rio e nas costas pela ponte. Nas trilhas da comunidade, utilizaram cavalos e burros. Eles também prepararam o terreno e fizeram os serviços mais pesados. As mulheres plantaram as sementes, as ervas medicinais e replantaram as mudas. O terreno destinado à implantação da “horta comunitária” foi cedido por um dos moradores que ofereceu parte de seu espaço na comunidade.

Uma agricultura em caráter diferenciado da roça tradicional e rústica já era presente no quilombo há alguns anos. Léó e sua mãe Francisca introduziram o sistema agrofloresta na comunidade. Este sistema foi iniciado na região do Vale do Ribeira pela Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo-SP e Adrianópolis-PR (COOPERAFLORRESTA) em 1996 e aproximadamente 85 famílias agricultoras participam deste sistema (TOMASI, 2010). O sistema integra a plantação de subsistência (a roça tradicional) realizada junto à vegetação nativa. O uso sustentado do meio ambiente nesta prática é o principal fator, sendo que até as pragas e matos servem como adubo (“adubo verde”).

O caráter “moderno” deste sistema é o fornecimento de sementes, mudas, defensivos naturais e ferramentas feito pela COOPERAFLORRESTA, que também se

encarrega da comercialização. Para o escoamento da produção em São João estão sendo pensadas técnicas de roldanas associadas a cabos de aço.

Fica claro nestes exemplos que alguns elementos modernos que vem sendo introduzidos na comunidade podem colocar em risco alguns hábitos e costumes tradicionais. Mas a maioria destes chega para melhorar as condições de vida dos moradores, uma vez que muitos vão embora justamente pela falta deles. Muito ainda precisa ser feito e inserido no espaço rural de São João para que de fato novas transformações cheguem para melhorar suas vidas e não alterá-las de forma negativa. A saúde, a educação e a melhoria da infra-estrutura em geral são alguns elementos que neste caso representam o moderno, por ainda serem inexistentes na comunidade e que necessitam ser inseridos em seu meio. Quanto ao risco que a sua cultura corre com a integração de alguns elementos, cabe aos próprios moradores e às gerações futuras, saber equilibrar a relação entre tradicional e moderno para assim preservá-la.

A comunidade rural quilombola de São João mantém uma relação cotidiana com o mundo urbano (moderno), resistindo e adaptando-se. Enquanto remanescentes de quilombos, o caráter de preservação de seus elementos tradicionais consiste, sobretudo a partir da questão da política fundiária.

Conclusão

O reconhecimento alcançado pelo movimento negro a favor do seu legado, o qual remonta a própria formação do Brasil, foi um marco histórico obtido a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, decorrente do segundo processo de redemocratização do país.

Porém, este foi apenas o primeiro passo de uma trajetória de lutas que vêm se estendendo desde então para que estes grupos conquistem a total realização dos seus direitos. O território, principal elemento envolvido nesta luta, acaba evidenciando muitas outras situações em que se necessita de maior e imediata atenção por parte das esferas governamentais.

O caso da comunidade rural quilombola de São João retratado neste trabalho, é pleno exemplo de que apenas o reconhecimento de uma identidade étnica e o direito às terras que já eram suas por herança comprovada, não solucionam muitos dos problemas enfrentados por estas e tantas outras populações Brasil afora.

Observa-se no caso de São João, uma constante transformação do espaço, agora ressignificado a partir de dinâmicas de deslocamento cotidianas e a inserção de elementos do “mundo moderno” - neste caso, representado pelo espaço urbano - que apesar de alterar toda a paisagem e a vida destes moradores, mostra-se inatingir a resistência de um grupo que prefere preservar a maioria dos costumes - embora alguns estejam ameaçados por influências externas - mas que, superando todas as dificuldades e faltas de recursos básicos, lutam pela permanência em seu espaço.

Dos poucos projetos já implantados a partir de políticas públicas destinadas a povos quilombolas, vê-se intenso retorno e aproveitamento por parte desta comunidade, como a utilização da horta comunitária, as células de energia solar e a agrofloresta.

Mas ainda é necessário bem mais para que realmente a proposta alçada a partir deste dispositivo constitucional venha atingir seus verdadeiros propósitos de extinguir as desigualdades no país.

Bibliografia

ABA – Associação Brasileira de Antropologia. Boletim do grupo de trabalho sobre as comunidades Negras Rurais. **Boletim Informativo NUER**, n. 1, 1994.

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

ARRUTI, J. M. A. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e Quilombolas**. Mana, n. 3/2, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997.

ARRUTI, J. M. A. **Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006.

BIRMINGHAM, D. **A Conquista Portuguesa em Angola**. Lisboa, A Regra do Jogo, 1974.

BOLETIM QUILOMBOLA. **Quilombos urbanos no Brasil: desafios e expectativas**. 2007, disponível em: <http://www.ciranda.net/spip/article1162.html> Acessado em 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CARRIL, L. de F. Quilombo, Território e Geografia. **AGRÁRIA**, São Paulo, Nº 3, p. 156-171, 2006.

COSTA, Sérgio (2006): **Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

FERREIRA, L. **A diáspora africana na América Latina e o Caribe**. Los Tambores del Candombe (2002), e El Movimiento Negro en Uruguay (2003).

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência; tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, F. dos S. **Histórias de Quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica. Florianópolis - SC, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354.

LOPES, N. **Egungun, ancestralidade africana no Brasil**. Salvador, SECNEB, 1982.

LOPES, H. T.; SIQUEIRA, J. J.; NASCIMENTO, B. **Negro e Cultura Negra no Brasil**. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LOPES, N. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

LÖWEN SAHR, C. L. et al. **Relatório Antropológico Final – Comunidade Quilombola de São João, Adrianópolis/PR**. INCRA-PR/UNICENTRO/UEPG. 2010.

MUNANGA, K. **Identidade, Cidadania e Democracia: Algumas Reflexões sobre os Discursos Anti-racistas no Brasil**. In: QUINTAS, F. (org.), O Negro: Identidade e Cidadania, Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, Editora Massangana, 1995.

SCHWARCZ, L. K. M. **Questão Racial e Etnicidade**. In: MICELI, Sérgio (org.), O que se lê na Ciência Social Brasileira. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS, 1.999.

TOMASI, T. **Pela culturalização das políticas públicas: reflexões a partir da comunidade quilombola de São João/Adrianópolis-PR**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia) – UEPG/PR, Ponta Grossa, 2010.