



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

EDUCAÇÃO E CULTURA NA ESCOLA DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE SÃO BENEDITO DO VIZEU

Belém – PA
2017

FRANCINETE MARIA CUNHA DE MELO OLIVEIRA

**EDUCAÇÃO E CULTURA NA ESCOLA DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE SÃO BENEDITO DO VIZEU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado da Universidade do Estado do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Belém

2017

FRANCINETE MARIA CUNHA DE MELO OLIVEIRA

**EDUCAÇÃO, CULTURA E IDENTIDADE NA ESCOLA DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO BENEDITO DO VIZEU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado da Universidade do Estado do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Banca examinadora:

_____ - Orientadora

Prof Dr^a. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Doutora em Educação (PUC-SP)

Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora

Prof^a Dr^a Maria das Graças da Silva

Doutora em Planejamento Urbano e Regional (UFRJ)

Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinador

Prof^o Dr^o Salomão Antônio Mufarrej Haje

Doutor em Educação (PUC-SP)

Universidade Federal do Pará

**Aos quilombolas da comunidade de
São Benedito do Visu**

AGRADECIMENTOS

A construção desse trabalho não seria possível sem a presença, ajuda e colaboração de diversas pessoas entre elas familiares, professores, amigos, colegas e instituições. Assim, agradeço:

À minha família, meu porto seguro, com a qual posso sempre contar.

Ao senhor João e senhora Sandra, os quais abriram a porta de sua casa para abrigar uma desconhecida que chegava à comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu.

Aos entrevistados da comunidade de São Benedito do Vizeu que aceitaram fazer parte desse estudo.

Ao quilombola Manoel Rodrigues pelas informações e amizade demonstrada ao longo do estudo e sem o qual a caminhada seria mais difícil.

À professora e orientadora Ivanide Apoluceno de Oliveira exemplo de profissional e pesquisadora. Muito grata por ter aceitado orientar meu trabalho e compreender que cada estudante tem seu “tempo”.

Aos professores do PPGED/UEPA pelos saberes compartilhados e aprendizado proporcionado.

Aos colegas de turma pelas experiências, reflexões, discussões e solidariedade vivenciada.

As secretarias municipais (SEMED) e estadual (SEDUC) as quais concederam liberação para o aperfeiçoamento.

Especialmente à de Deus que esteve presente ao longo da minha vida e à São Benedito por sua proteção, inspiração e luz.

RESUMO

Este trabalho tem como objeto de estudo uma escola da comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu, situada no município de Mocajuba-Pará. Busca compreender a cultura e os saberes da comunidade e como a escola vem trabalhando os saberes trazidos pelos discentes, assim como ela tem contribuído para preservação da cultura quilombola no povoado. A pesquisa de campo de abordagem qualitativa valeu-se de levantamento bibliográfico e documental, da observação participante, entrevista e registros fotográficos. Os sujeitos foram dois professores da escola pesquisada e nove moradores do povoado. Como referencial teórico utilizou-se basicamente Arroyo (2014), Brandão (1981; 2002); Candau (2008; 2011), Fiabani (2005), Freire (2005; 2014), Gomes (2006; 2015), Oliveira (2008; 2011), Pinto (2007; 2009; 2010), Salles (2004), Santos (2010). O texto está dividido em cinco seções: na primeira, a introdução, apresenta-se o problema, objeto e objetivos do estudo; na segunda, trata-se dos aspectos metodológicos da pesquisa. Na terceira, descreve-se os quilombos e comunidades quilombolas, com destaque para a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu. Na quarta, destacam-se e analisam-se os saberes culturais da comunidade. Na quinta debate-se sobre a escola e sua relação com saber e a cultura local e, por fim nas considerações finais no qual, são tecidos comentários sobre a pesquisa realizada. Entre os resultados destacam-se: a comunidade de São Benedito do Vizeu foi no passado um refúgio de escravos sendo originária de um quilombo; o samba de cacete, o culto a São Benedito e a prática da mandioca constituem elementos marcantes da cultura local; a escola embora tente dialogar com os saberes e cultura vivenciada pela comunidade, encontra dificuldades em termos da prática pedagógica, necessitando os docentes de formação teórica, para discutir temáticas de interesse da comunidade entre os quais a interculturalidade crítica. Também encontra-se no final do trabalho um glossário com algumas expressões próprias da comunidade que ajudam no entendimento do texto.

Palavras-chaves: comunidades quilombolas; práticas culturais; educação escolar quilombola; saberes.

ABSTRACT

This study has as object of study a school of the quilombola community of São Benedito do Vizeu, located in the municipality of Mocajuba-Pará. It seeks to understand the culture and knowledge of the community and how the school has worked the knowledge brought by the students, just as it has contributed to the preservation of the quilombola culture. The field research of qualitative approach was based on a bibliographical and documentary survey, participant observation, interview and photographic records. The subjects were two teachers of the researched school and nine residents of the community. As a theoretical reference, Arroyo (2014), Brandão (1981; 2002); Candau (2008; 2011), Fiabani (2005), Freire (2005; 2014), Gomes (2006; 2015), Oliveira). The text is divided into six sections: the first, the introduction, presents the problem, object and objectives of the study; In the second, it deals with the methodological aspects of the research. In the third, quilombos and quilombola communities are described, with emphasis on the Quilombo Remnant Community of São Benedito do Vizeu. In the fourth, the cultural knowledge of the community is highlighted and analyzed. In the fifth debate we discuss the school and its relationship with knowledge and local culture, and finally in the final considerations in which comments on the research are made. Among the results it stands out: the community of São Benedito do Vizeu was in the past a slave refuge and the community of São Benedito originated from a quilombo; The samba de cacete, the cult of São Benedito and the practice of cassava are important elements of local culture; The school, although trying to dialogue with the knowledge and culture experienced by the community, encounters difficulties in terms of pedagogical practice, requiring theoretical education teachers to discuss topics of interest to the community, including critical interculturality.

Keywords: quilombola community; Saint Benedict of Vizeu; culture; Knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ARQDMO	Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito de Mocajuba
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CF	Constituição Federal
DCNERER	Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Raciais
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras e Reforma Agrária
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LDB	Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional
PPGED	Programa de Pós Graduação em Educação
SEDUC	Secretaria Estadual de Educação
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Educação escolar quilombola (CAPES 2011-2012)	13
Quadro 2: Dissertações PPGED /UEPA (2007-2014)	14
Quadro 3: Dissertações PPGED /UFPA (2005-2016)	15
Quadro 4: Sujeitos participantes da pesquisa	25
Quadro 5: Número de comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas por estado	47
Quadro 6: Terras de quilombo tituladas na região do Baixo Tocantins	49
Quadro 7: Terras de quilombo tituladas em Mocajuba	50
Quadro 8: Alunos matriculados na pré-escola e nos anos iniciais (2014 à 2016).112	
Quadro 9: Alunos por idade-série (Ano 2015).....	113
Quadro 10: Cor ou raça dos alunos	113

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da região do Baixo Tocantins/Pa.....	21
Figura 2: Antigo salão de São Benedito.....	33
Figura 3: Pós missa em homem a São Benedito.....	33
Figura 4: Parte alta e baixa da comunidade.....	59
Figura 5: Samba de cacete de Igarapé Preto (Baião/Pará)	69
Figura 6: Cacete e tambor usados no Samba de cacete.....	70
Figura 7: Programa da Festividade de São Benedito (Ano 2015).....	79
Figura 8 e 9: Preparativos para a festa de São Benedito.....	81
Figura 10 e 11: Preparativos finais para a festa de São Benedito.....	82
Figura 12: Círio terrestre de São Benedito (2015)	83
Figura 13: Círio fluvial de São Benedito (2016)	84
Figura 14: Dia da Festa em São Benedito do Vizeu.....	85
Figura 15: Pós-missa de São Benedito do Vizeu.....	86
Figura 16: Dia de Finados na Comunidade de São Benedito.....	88
Figura 17: Escola pesquisada.....	106
Figura 18 e 19: Fachada e área interna da escola.....	106
Figura 20 e 21: Sala de aula observada.....	107
Figura 22, 23 24 e 25: Brincadeiras durante a recreação.....	108
Figura 26 e 27: Transporte escolar	109
Figura 28: Casa Familiar Rural.....	111
Figura 29: Dormitório da Casa Familiar Rural.....	111
Figura 30: Brincadeiras que estimulam o respeito.....	114

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	11
2- PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	18
2.1- Abordagem e tipo do estudo.....	18
2.2- <i>Lócus</i> da pesquisa.....	20
2.3- Sujeitos da pesquisa.....	24
2.4- Procedimentos de coleta dos dados.....	25
2.5- Sistematização e análise de dados.....	38
3- QUILOMBOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS.....	42
3.1- Quilombos: conceituação.....	42
3.2- Comunidades remanescentes de quilombos: conceituação.....	46
3.3- Comunidades remanescentes de quilombos no Brasil e no Pará.....	47
3.4- Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu.....	52
4- SABERES E PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO BENEDITO DO VIZEU.....	63
4.1- O trabalho na lavoura.....	65
4.2- O samba de cacete.....	68
4.3- Culto à São Benedito.....	74
4.4- O dia de finados.....	87
4.5- Histórias e lendas.....	91
5-. EDUCAÇÃO E SABERES CULTURAIS QUILOMBOLAS.....	92
5.1. Educação e saberes culturais.....	92
5.2. Educação escolar quilombola.....	101
5.3. Escola quilombola pesquisada.....	106
6.CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS	125
APÊNDICES.....	128

1.INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como enfoque norteador a educação quilombola. O interesse pelo estudo surgiu inicialmente de algumas inquietações relacionadas a minha trajetória acadêmica e profissional. Em 2011, por ocasião da Terceira Semana da Consciência Negra realizada em Cametá-PA, quando, por meio das palestras, conferências e grupos temáticos tive a oportunidade de aprofundar meus conhecimentos acerca das comunidades quilombolas, especialmente da região do Baixo Tocantins, dentre elas as existentes em Mocajuba. A aproximação com a temática aumentou posteriormente no curso de Especialização em História Afro-Brasileira e Indígena realizado no campus da UFPA em Cametá, no ano de 2013, assim como das leituras dos referenciais teóricos e na pesquisa de campo realizada durante o trabalho que resultou em minha monografia intitulada “História e Memória da Comunidade de Quilombo Tambaí-Açu”. Devido a essa trajetória, decidi no mestrado continuar pesquisando sobre as comunidades quilombolas, desta vez procurando relacionar com a educação e em outro povoado quilombola, a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu.

Destaco, também, o fato de há 15 anos atuar como professora de história na rede municipal e estadual de ensino no Município de Mocajuba/Pá, onde esta pesquisa está sendo realizada. Durante esse período trabalhando os conteúdos relativos a presença africana no Brasil, me chamou atenção a história da luta e resistência dos antigos quilombos e como a partir deles surgem os povoados negros rurais e urbanos espalhados de norte a sul do país.

Estudar esses quilombos no contexto atual, tomando como referência as comunidades quilombolas do nosso próprio município, é colocar em questão uma temática não apenas pouco conhecida pelos educandos, mas um assunto que causava um certo constrangimento, principalmente naqueles originários dessas áreas, pois ao interrogarmos sobre a existência de alunos quilombolas em sala de aula, mesmo que existisse, eram poucos os que se auto-afirmavam quilombolas, hesitando assim em afirmar sua identidade negra quilombola. Já outros se reconheciam enquanto tais, embora possuíssem uma ideia bastante vaga sobre “o que é ser quilombola”. Assim, foi a partir dessas experiências vivenciadas no cotidiano escolar de minha prática docente que me interessei pela temática.

A escolha da comunidade rural ribeirinha de São Benedito do Vizeu deveu-se a uma conjugação de fatores. Há uma motivação pessoal enquanto amazônida ribeirinha em conhecer melhor os povoados negros rurais da realidade na qual estou imersa, principalmente aqueles ligados aos saberes culturais que circulam na escola, assim como na comunidade estudada, saberes e culturas próprias daqueles que vivem em regiões ribeirinhas e quilombolas.

Não poderia deixar de ressaltar que a devoção do povoado à São Benedito, um santo negro cultuado em uma comunidade quilombola, me instigou a optar pela comunidade. Também a existência do Samba de Cassete, uma prática cultural que assim como o banguê fizeram parte do cotidiano dos povoados negros da Amazônia Tocantina, foi um outro elemento que me fez voltar para essa comunidade visto não haver essa manifestação em nenhum outro povoado do município. Esta se configura como uma característica específica do grupo pesquisado.

Destaco ainda a importância que a comunidade de São Benedito do Vizeu ocupa entre as outras seis comunidades que formam as Comunidades Remanescentes de Quilombo do 2º Distrito. Esta é uma espécie de centro e ponto de encontro entre as outras comunidades dessa área. É provável que sua própria localização tenha favorecido esta posição, visto encontrar-se na confluência entre as outras.

Não posso deixar de mencionar que o fato de ainda não haver pesquisas sobre a Comunidade de São Benedito do Vizeu também nos impulsionou a estudá-la. O único trabalho que se tem sobre a comunidade é um estudo realizado pelo ITERPA em 2010, chamado *Plano de utilização das comunidades remanescentes de quilombos do 2º distrito* que tem por finalidade “regular normas e regras dentro da área do assentamento do Quilombo do 2º Distrito”, mas não é um trabalho específico sobre a comunidade e sim referente às sete comunidades quilombolas.

No que diz respeito à trabalhos sobre a temática educação quilombola e comunidades quilombolas, nos bancos de dados da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), UEPA e UFPA observei que são significativos o número de trabalhos e versam sobre os mais variados assuntos: questão fundiária e territorial, saúde, religiosidade, alimentação, mulher, educação ambiental, diversidade e memória. Contudo, são mais raros aqueles voltados para

a Amazônia, local de onde falo nesta pesquisa. Na CAPES, ao trabalharmos com o descritor “*educação escolar quilombola*” foram encontrados 12 trabalhos, já com “*educação quilombola*” constaram 36 registros. Abaixo seguem as produções acadêmicas realizadas a partir de um levantamento nesse banco de dados os quais são listadas pesquisas realizadas entre os anos de 2011 a 2012. Visto a falta de atualização do sistema não foi possível o acesso as pesquisas mais recentes.

Quadro 1: Educação escolar quilombola (CAPES 2010-2012)

Título	Ano	Instituição
1- Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal	2010	UFPA
2- Educação quilombola de Jambuaçu: seus saberes e educação como fator de politização e identidade	2011	UFPA
3- Educação diferenciada para o fortalecimento da identidade quilombola: estudo nas comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira	2011	PUC-SP
4-Histórias femininas: poder, resistência e educação no quilombo de Mata Cavalo	2011	UFMT
5-Jovens quilombolas e ocupações não agrícolas: tensões em um programa de educação do campo	2011	UFSC
6-Educação escolar quilombola: memória, vivência e saberes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, escola de São Jorge	2011	UFES
7-Educação como processo de luta política: a experiência de educação diferenciada do território quilombola de Conceição das Crioulas	2012	UNB
8-A educação formal afro- quilombola em alagoas: limites e possibilidades de emancipação humana	2012	UFAL
9-Saberes e fazeres quilombolas: diálogos com a educação do campo	2012	UBERABA
10-Educação e comunidades quilombolas de Laranjituba	2012	UFC
11-A extensão rural e o processo de inclusão educacional escolar de remanescentes quilombolas: pontos de interlocução	2012	UFSC
12-Educação escolar quilombola: quando a política pública diferenciada é indiferente	2012	UFPR

FONTE: Busca realizada no banco de dados da CAPES em março de 2016

Sobre essas produções, destacamos dois trabalhos: “Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal” e “Educação escolar quilombola: memória vivência e saberes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, escola de São Jorge”. A primeira analisaremos quando nos referirmos às dissertações do PPGED/ UEPA, já no que respeita à comunidade quilombola do Sapê do Norte a pesquisa ao teve como objetivo mostrar que a incorporação dos saberes /fazeres dos mais velhos no cotidiano escolar pode contribuir não apenas para a perpetuação desses saberes na vida da comunidade como também no fortalecimento da auto estima de jovens e crianças que habitam aquele território.

Esse trabalho contribuiu na medida que os conhecimentos dos mais idosos da comunidade foram considerados e como esses conhecimentos podem ser apropriados pela escola. Ele aponta para o diálogo entre o saber local e aqueles tradicionalmente trabalhados nas escolas.

No que diz respeito ao Programa de Pós-Graduação em Educação na UEPA, foi possível realizar uma busca completa das dissertações defendidas entre o período de 2007 a 2014. Neste foram encontradas um total de 151 trabalhos, os quais apenas 2 são direcionadas para educação quilombola e 2 centradas em comunidades quilombolas.

Quadro 2: Dissertações PPGED /UEPA (2007-2014)

Título	Ano
1-Vozes e olhares que Mur(u)mur(u)am na Amzônia: cartografia de saberes quilombola	2008
2-Narrativas orais na comunidade remanescente de quilombo Menino Jesus: processos de educação e memória	2009
3-Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal-Pa	2010
4-Saberes, brinquedos e brincadeiras: vivências lúdicas de crianças de comunidade quilombola Campo Verde- PA	2014

Fonte: Banco de dados do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) na UEPA.

Percebemos assim nesse Programa, uma praticamente ausência de pesquisas voltadas para a problemática da educação quilombola, mesmo sendo o Pará um dos estados com maior número de comunidades quilombolas tituladas no Brasil. Dessas pesquisas podemos citar dois trabalhos e que serviram de referência em nossos estudos: *“Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal-Pa”* e *“Vozes e olhares que Mur(u)mur(u)am na Amzônia: cartografia de saberes quilombola”*. O primeiro trabalho de Pavão (2010), nos ajudou a pensar nossa pesquisa por ter como objetivo compreender as expectativas dos moradores em relação à escola e as estratégias de mobilização dos quilombolas em relação a preservação de sua cultura. Ao longo do estudo constatou-se que a escola ora silencia ora afirma a identidade do grupo, assim como os saberes culturais da comunidade e as experiências dos educandos dialogam com os conhecimentos escolares, o que possibilita o processo de construção e afirmação da identidade quilombola.

Destacamos, também, o trabalho de Valentim (2008) intitulado *“Vozes e olhares que Mur(u)mur(u)am na Amzônia: cartografia de saberes quilombola”*, que

procurou compreender e mapear os saberes quilombolas da comunidade de Murumuru a partir das práticas sociais cotidianas; verificar como os quilombolas constroem suas práticas sócio-educativas cotidianas; identificar como organizam e transmitem os saberes e refletir sobre a relação desses saberes culturais com os saberes escolares. Como resultados o autor apontou para questão da importância da titulação coletiva da terra, assim como uma rede de saberes: saberes da terra, da mata, das águas; saberes curativos e educativos; saberes da religiosidade e saberes alimentares. Destacou que os saberes que permeiam a comunidade ainda se encontram marginalizados nos meios escolares e os processos do ensinar/aprender estão inteiramente integrados às atividades de subsistência em sua cotidianidade; a questão étnico-racial ainda não foi efetivada como pauta importante e obrigatória na agenda educacional e da escola local, conforme preconizado pela Lei Federal nº. 10.639/2003.

No banco de dados da UFPA, entre os anos de 2005-2016 encontramos também poucos títulos voltados para a educação quilombola ou comunidade quilombolas, no qual foram encontrados apenas três trabalhos.

Quadro 3: Dissertações PPGED /UFPA (2005-2016)

Título	Ano
1-Juventude do campo e quilombola: educação e identidade cultural na comunidade quilombola de Itaboca - Inhangapi -Pa	2013
2-“Nem parece que tem quilombola aqui”: (in) visibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR do território quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto.	2014
3-Educação escolar e identidade quilombola: um enfoque na comunidade Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, município de Abaetetuba, estado do Pará	2015

FONTE: Banco de dados do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPA

Ressaltamos o trabalho “*Educação escolar e identidade quilombola: um enfoque na comunidade Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, município de Abaetetuba, estado do Pará*” ao compreender as interfaces que se estabelecem atualmente entre a educação escolar e os processos organizativos e identitários no interior de uma comunidade. Nesse trabalho Silva (2015) ressalta que apesar dos conflitos e tensões comunitárias, a escola pode ser compreendida como um espaço imprescindível para o fortalecimento da identidade quilombola e da organização comunitária.

Das dissertações mencionadas, de alguma forma elas ajudaram a pensar nosso trabalho principalmente no que diz respeito aos saberes quilombolas e a forma como eles são tratados no espaço escolar. Da mesma forma que embora tratando-se de realidades diferentes identificamos algumas semelhanças quando a questão foi analisar a escola como um espaço onde circula uma infinidade de conhecimentos/saberes.

Desta forma, mediante a temática educação quilombola, levantamos como questão de investigação: a escola quilombola tem contribuído para construção e valorização dos saberes, da cultura e identidade negra na Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu?

A partir dessa problemática o objetivo geral do estudo é analisar como os saberes da cultura afro-brasileira expressos pelos educandos são tratados pedagogicamente pelos docentes. Além desse objetivo geral, faz parte do trabalho, os seguintes objetivos específicos:

1) caracterizar/mapear os saberes da comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu;

2) identificar nas práticas docentes elementos da cultura afro-brasileira de referência para a comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu;

3) analisar as práticas pedagógicas e sua relação com a construção da identidade quilombola dos alunos.

Assim, pesquisar a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu é está participando e talvez contribuindo para os trabalhos voltados para um território singular que é a Amazônia, especialmente o Baixo Tocantins, dado sua diversidade étnica/racial, cultural, animal, florestal, entre outros. Da mesma forma esperamos que nosso estudo possa ajudar a pensar sobre uma realidade amazônica em particular, assim como propiciar um retorno à Comunidade e ao município para que a educação escolar quilombola de fato aconteça.

Quanto à estrutura do trabalho, o mesmo está constituído de cinco seções. Na primeira, na introdução, apresentamos a problemática, o objeto e os objetivos do estudo. Na seção dois são foram trabalhados os procedimentos metodológicos

que nortearam a pesquisa. Na terceira parte os conceitos relativos aos quilombos e comunidades quilombolas foram discutidos, assim como a formação da comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu. Na quarta seção trabalhou-se a cultura e os saberes culturais presentes na comunidade com destaque para a cultura da farinha da mandioca, a festa de São Benedito, o samba de cacete e o dia de finados. Já na seção seguinte é discutido questões relativas à educação escolar quilombola, a educação na escola da comunidade e os saberes culturais que circulam na comunidade. Por fim, as considerações finais foram elaboradas sobre o estudo realizado.

2-PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

2.1- Abordagem e tipo do estudo

Esta pesquisa caracteriza-se por ser de campo, descritiva, de abordagem qualitativa e de base etnográfica.

É uma pesquisa de campo, visto ocorrer em um ambiente natural (a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu) e o pesquisador está presente no cotidiano do povoado, especialmente entre os discentes e docentes da escola local, atores sociais da investigação.

O trabalho de campo permite a aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os “atores” que conformam a realidade e, assim, constrói um conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social. (MINAYO, 2007, p. 61)

No trabalho de campo o pesquisador, munido de seu aporte teórico, está em interação direta com a situação investigada e com os sujeitos da pesquisa com o propósito de responder à questão inicial levantada. Há durante o trabalho em campo uma diversidade de situações que precisam de uma postura bastante atenta do pesquisador, a fim de não passarem despercebidas, visto serem indispensáveis a compreensão da pesquisa. O pesquisador em campo “precisa ser um curioso, um perguntador”.

Roberto DaMatta (2010), ao falar do trabalho de campo realizado pelos iniciantes na antropologia social compara-o com os ritos de passagem:

Realmente, em ambos os casos, antropólogo e noviço são retirados de sua sociedade; tornam-se a seguir invisíveis socialmente realizando uma viagem para os limites do seu mundo diário e, em pleno isolamento num universo marginal e perigoso, ficam individualizados, contando muitas vezes com seus próprios recursos. Finalmente, retornam à sua aldeia com uma nova perspectiva e os novos laços sociais tramados na distância e no individualismo de uma vida longe dos parentes, podendo assim triunfalmente assumir novos papéis e posições políticas. Vivendo fora da sociedade por algum tempo, acabaram por ter o direito de nela entrar de modo mais profundo, para perpetuá-la com dignidade (DAMATTA, 2010, p. 175)

Embora DaMatta refira-se aos antropólogos, compreendemos que o mesmo acontece com outros pesquisadores sociais que se lançam no trabalho de campo mais sistemático. Deixam seu “mundo” na tentativa de compreensão de um outro

“mundo”, seja uma tribo, favela, comunidade, grupo social...Durante a permanência constroem novas relações sociais, aprendem com o outro e voltam não apenas os dados buscados, mas com novas perspectivas, valores e ideologias.

Os dados coletados no trabalho de campo “são predominantemente descritivos” (LÜDKE; ANDRÉ, 2014, p.13). Descrever ambientes, pessoas, situações e acontecimentos são o que faz o pesquisador nesse tipo de estudo, contudo ressalta-se que seu trabalho vai além da pura e simples descrição, fazendo-se indispensável sua análise.

É uma pesquisa qualitativa, que segundo Marconi e Lakatos (2011) apresenta características específicas:

A metodologia qualitativa preocupa-se em analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Fornece análise mais detalhada sobre as investigações, hábitos, atitudes, tendências de comportamento etc (MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 269).

A preocupação maior não é a quantificação de dados, mas a compreensão dos significados mais profundos dos aspectos observados. Lüdke e André (2014) chamam atenção para o “significado” que os informantes dão às “coisas e à sua vida”, e para isso, o pesquisador deve estar atento para analisar levando em consideração a lógica dos sujeitos pesquisados, e não a sua visão de mundo.

Segundo Borgan (apud MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 272) a pesquisa qualitativa “é caracterizada por alguns elementos: a) ter um ambiente natural como fonte de dados; b) ser descritiva; c) analisar intuitivamente os dados; d) preocupar-se com o processo e não com o produto; e) enfatizar o significado”.

É uma pesquisa de base etnográfica. A etnografia é um método surgido na antropologia, com Bronislaw Malinowski, e tem sido utilizado em várias áreas do conhecimento. No trabalho de campo o pesquisador etnográfico, diferente do que ocorre em com outros tipos de estudos, mergulha intensamente no contexto social do grupo que deseja estudar afim de apreender seu “objeto” de estudo.

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 1989, p.20).

Em campo a etnografia realiza uma observação sistemática e densa para aproximar-se daquilo que deseja compreender. É preciso estar atento afim de entender e interpretar as várias situações que lhe são colocadas no dia a dia da convivência com o grupo. É como coloca Geertz (1989) ao tomar como exemplo “o piscar de olhos”: este possui diferentes significados que precisam ser apreendidos pelo pesquisador social. Durante essa permanência no ambiente pesquisado ele passa a estabelecer estreitas relações com os sujeitos, dialogando, interagindo e participando da vida cotidiana do grupo. O pesquisador torna-se assim um observador participante”.

Minayo (2007) define a observação participante como:

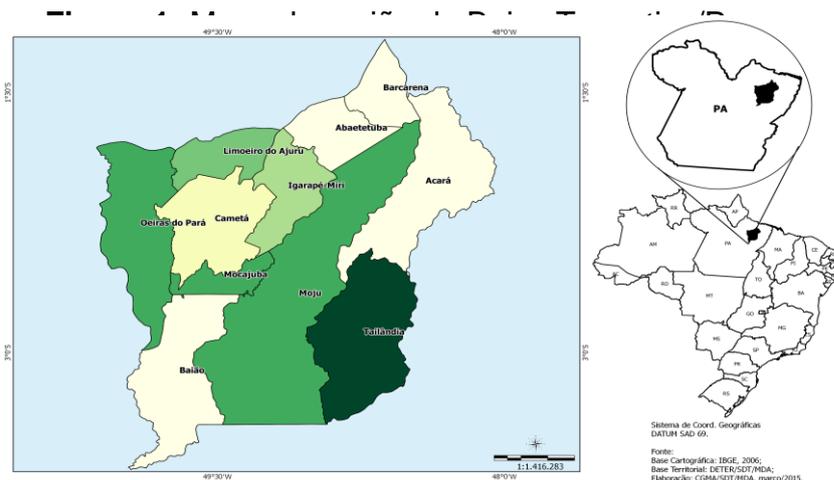
um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa. Por isso, o observador faz parte do contexto sob sua observação e, sem dúvida, modifica esse contexto, pois interfere nele, assim como é modificado pessoalmente (MINAYO, 2007, p. 70).

O trabalho de campo no fazer etnográfico requer do pesquisador uma presença efetiva e constate no ambiente pesquisado. Diferente de outros trabalhos de campo, esta demanda um contato direto e prolongado com o meio e grupo pesquisado, onde algumas horas, dias e finais de semana não são suficientes para a coleta dos dados. O mesmo exige um tempo de convivência maior, o que não deixa de ser sofrido e penoso ao pesquisador.

DaMatta (1974, p.6) aponta que “o sentimento e a emoção são elementos que acompanha o etnólogo no trabalho de campo. Parafraseando Lévi-Strauss são os hóspedes não convidados da situação etnográfica”.

1.2- *Lócus* da pesquisa

O *lócus* da pesquisa é a Comunidade Remanescente de Quilombo São Benedito do Vizeu, localizada na zona rural do município de Mocajuba, um município do estado do Pará que junto à outras dez cidades formam a região do Baixo Tocantins: Abaetetuba, Acará, Baião, Barcarena, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajuru, Moju, Oeiras do Pará e Tailândia.



Fonte: IBGE, 2006.

Mocajuba está localizada no Nordeste paraense, na margem esquerda do rio Tocantins distando 167,11 km de Belém/PA em linha reta. Faz limite com as seguintes cidades: Baião, Cametá, Igarapé Miri, Moju e Oeiras do Pará (IBGE, 2016).

De acordo com o último censo realizado em 2010 a cidade possuía uma população de 26,731 habitantes (estimada para 2016 em 28.846), sendo que a maioria vive na zona urbana (68,4%). A base econômica é a agropecuária com destaque para produção da pimenta do reino. Quanto sua formação administrativa esta ainda é recente, datando de 1853 quando é criado o distrito de Mocajuba dependente do município de Cametá. Em 1872 passa à condição de vila sendo desmembrado de Cametá e mais tarde, em 1895, é elevado à categoria de cidade (IBGE, 2010).

O acesso ao município, a partir de Belém, pode ser realizado por via rodoviária, marítima e aérea, sendo mais comum pela PA-151, via Alça Viária, com viagens que duram em torno de quatro hora. Anterior a inauguração da Alça Viária em 2002, os barcos/lanchas eram o principal meio de transporte.

Saindo de Belém por via marítima se atravessa a baía do Guajará até cruzar o rio Tocantins, nesse percurso há paradas obrigatórias em algumas cidades e vilas como Barcarena, Vila de Conde, Cametá e Vila do Carmo. Devido as longas horas viagens que duram em média quinze horas, hoje é utilizado principalmente para o transporte de mercadorias, sendo que os cametaenses ainda o utilizam. Já por via aérea, através de avião fretado, o tempo de vôo fica entre uma e meia hora.

Mocajuba faz parte de uma região que foi e está sendo ameaçada pelos grandes empreendimentos pensados unicamente para setores e grupos ligados ao capitalismo nacional e internacional. Foi assim com a instalação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí inaugurada, em 1984, e com o projeto em andamento da Hidrovia Tocantins-Araguaia. Esta afirmativa pode ser constatada na lentidão com que a energia elétrica gerada em Tucuruí, no rio Tocantins, chegou às cidades localizadas no entorno, sendo que a proximidade física não foi o suficiente para que as cidades fossem contempladas. Somente uma década depois, com o Linhão do Baixo Tocantins, as cidades de Mocajuba, Limoeiro do Ajuru, Cametá, Baião, Moju e Tailândia foram beneficiadas. Na comunidade de São Benedito o fornecimento chegou mais tardiamente, assim como nas demais comunidades quilombolas.

Se a energia chegou tardiamente nos municípios próximos a hidrelétrica de Tucuruí, os impactos e danos ambientais e sociais foram sentidos quase que de imediato pela população local. Nossos interlocutores lembram daquele momento como um período bastante difícil para o povoado visto ter alterado o modo de vida tradicional principalmente das famílias que dependiam mais diretamente da pesca. Houve o comprometimento da fauna aquática. Embora hoje os rios atingidos tenham sido recompostos naturalmente, o pescado diminuiu drasticamente comprometendo a sobrevivência das populações atingidas (Fonte: Entrevistado Manoel, entrevista realizada em 24/04/2015).

Quanto às Comunidades Remanescentes de Quilombo do 2º Distrito elas são sete (Porto Grande, Mangabeira, São Benedito do Vizeu, Santo Antônio do Vizeu, Vizânia, Uxizal e Itabatinga) e ocupam uma área de 17.220,3792 ha, com uma população constituída por 410 famílias (Fonte: Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo das Comunidades Remanescentes de Quilombo do 2º Distrito, ITERPA, 2008)

O acesso dessas comunidades à sede do município de Mocajuba é realizado somente por via fluvial. A comunidade mais próxima fica 5 km e a mais distante a 20 km do município.

A vegetação encontra-se reduzida em decorrência do desmatamento provocados pela atividade madeireira e agrícola. Há uma cobertura vegetal constituída por regeneração, são matas secundárias conhecidas na região por capoeira e capoeirão. O solo apresenta baixa fertilidade resultante em grande parte

da derrubada da cobertura vegetal. O clima apresenta uma temperatura média elevada em torno de 25,6° sendo a umidade relativa do ar bastante alta. Entre janeiro e junho há ocorrência de chuvas abundantes, período em que o volume das águas dos rios aumenta, sendo que de julho a dezembro elas são mais esparsas. A hidrografia da área quilombola é constituída por rios e igarapés. Além do rio Tocantins que é o principal rio da região, há o Vizeu e o Itabatinga, além de igarapés como o Bento (Fonte: Plano de Utilização das Comunidades Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito, ITERPA, 2010).

Imersos numa área cercada por rios e igarapés, os quilombolas da região têm suas vidas muitas vezes reguladas pelas marés. Navegar, pescar, criar, produzir, são algumas das atividades que dependem diretamente da influência das marés, seja diariamente ou sazonalmente. A pesca assim como a atividade extrativa e agrícola constituem os principais meios de vida da população. A atividade pesqueira é realizada durante todo ano, mas destina-se principalmente ao consumo das famílias. A coleta do açaí é a atividade extrativa mais praticada, seja para o consumo ou para a comercialização, assim como o cultivo da mandioca para a fabricação da farinha. Esta destaca-se entre o principal produto cultivado pelas famílias das comunidades, seja para a subsistência como para a comercialização. Também o arroz e o milho são produzidos por algumas famílias, mas de forma esporádica e em pequena quantidade. Há famílias que realizam a criação de animais como galinha, pato e porco sendo destinada exclusivamente para o consumo. A extração madeireira é permitida apenas para o “uso próprio ou através de planos de remanejamento florestal protocolados no IBAMA”, contudo essa decisão não vem sendo respeitada o que é possível perceber nas grandes áreas desmatadas (Plano de Utilização das Comunidades Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito, ITERPA, 2010, p. 7- 8).

Em relação à infraestrutura, as comunidades quilombolas do 2º Distrito possuem escolas que funcionam em prédios próprios, com exceção da escola da localidade de Uxizal que funciona no barracão de festa em condições precárias. Nessas escolas os alunos cursam até o 5º ano do ensino fundamental e depois são obrigados a deslocarem-se para Mangabeira ou para a sede do município afim de continuarem seus estudos.

Na localidade de Mangabeira há duas escolas, uma atendendo alunos do 6º ao 9º ano do ensino fundamental e outra do ensino médio. Esta funciona em regime modular de ensino e por ser uma escola Polo é frequentada por alunos não apenas das comunidades quilombolas, mas de outras localidades próximas (Fonte: Entrevistada Maria, entrevista realizada em 02/10/2015).

Quanto à saúde nos quilombos do 2º Distrito esta funciona de forma precária. Os agentes de saúde existentes em cada uma das comunidades atuam de forma preventiva realizando visitas regulares nas moradias das famílias assim como há dois postos de saúde em duas das comunidades, Mangabeira e Vizânia, mas não conseguem dar um atendimento digno àqueles que procuram devido à falta de material e pessoal capacitado. Casos graves são encaminhados à sede do município, Mocajuba, que também por falta de médicos especializados e equipamentos os pacientes precisam ir à Belém. Também nessas comunidades a saúde de seus habitantes é tratada por benzedores (as) e curandeiros (as) que tratam as doenças à base de ervas e chás (Fonte: Entrevistada Maria, entrevista realizada em 02/10/2015).

2.3- Sujeitos da pesquisa

De acordo com os objetivos do estudo, selecionamos alguns sujeitos da comunidade que participam do universo investigado. Dentre eles estão professores, moradores mais antigos do povoado, coordenadores de comunidade, além de algumas personalidades da comunidade de São Benedito do Vizeu que guardam ou acumulam algum tipo de conhecimento, ou tradição do povoado: são especialmente idosos que com suas experiências e vivências foram especialmente importante neste estudo principalmente no que tange à história do povoado.

A escolha dos sujeitos mencionados está relacionada ao que nos propomos, por isso, a seleção deles está diretamente ligada ao contexto escolar (professores), além de algumas pessoas que, a nosso ver, detêm algum tipo de conhecimento sobre a comunidade. Assim, fazem parte do estudo dois professores da escola, dois coordenadores de comunidade sendo uma mãe de aluno, duas lideranças comunitárias, uma ex-catequista, um ex-morador e três integrantes do Samba de cacete. A seguir, no quadro 4, apresento de forma mais detalhada os sujeitos da pesquisa.

Quadro 4- Sujeitos participantes da pesquisa

Nº	NOME	IDADE	IDENTIFICAÇÃO	ESCOLARIDADE
01	Evandro Furtado Costa	73	Aposentado	3ª Série
02	Edmundo Ribeiro	-	-	-
03	Jeane Maria Vieira	43	Merendeira	Ens. Fundamental
04	José Maria Medeiros	73	Aposentado	-
05	Manoel Rodrigues Conceição	43	Encarregado	2º Grau
06	Maria Rodrigues Conceição	69	Aposentada	3ª Série
07	Marlene Rodrigues Conceição	40	Lavadora	2º Grau
08	Oseas Sousa Machado	34	Professor	Graduando
09	Sandra Mª Oliveira Silva	58	Professora	Magistério
10	Vitalina Rodrigues Costa	72	Aposentada	Analfabeta
11	Zenóbio Rodrigues Machado	78	Aposentado	4º Livro

Fonte: Elaborado pelo pesquisador/ 2016

O nome e identificação dos informantes e sujeitos da pesquisa constam não apenas nesse quadro geral, mas ao longo do trabalho. Optamos pela utilização dos nomes verdadeiros dos envolvidos na pesquisa, uma vez serem esses os sujeitos que tecem cotidianamente as tramas sociais, educacionais e culturais do espaço onde vivem. Nominando com seus próprios nomes os homens e mulheres que ajudaram a construir esse trabalho que Arroyo (2014) chama de “Outros sujeitos”, vemos ser uma forma de tais sujeitos se verem enquanto agentes sociais e construtores de sua própria história. Assim não vemos necessidade em usar nomes fictícios para as “Marias” e “Josés” deste trabalho, mesmos que corramos riscos em citá-los diretamente. Acreditamos que é na reação ou na acomodação desses sujeitos que a história de sua comunidade é construída, assim não há como não mencioná-los diretamente, afinal a história vem nos mostrando que ela não é feita apenas pelos “grandes homens” como conhecemos pelos livros didáticos, mas também pelo trabalhador rural, professor, aposentado, quilombola e outros que vivem no interior da Amazônia, especialmente os de São Benedito do Vizeu.

2.4- Procedimentos de coleta dos dados

2.4.1- Entrevistas

Parte dos elementos deste trabalho estiveram pautadas em entrevistas. Essa é uma técnica de coleta de dados realizada a partir dos próprios informantes, seja ela sobre algum acontecimento importante de sua vida ou de um contexto social em particular. Seu uso faz-se relevante porque “permite a captação imediata e corrente da informação desejada”, “permite o aprofundamento de pontos

levantados por outras técnicas de coleta de alcance mais superficial, como o questionário”, “permite correções, esclarecimentos e adaptações” (LÜDKE; ANDRÉ, 2014, p.39-40).

Lüdke e André (2014) ressaltam que devemos ter cuidado com esse tipo de técnica. Não se deve aceitar tudo o que é dito pelos entrevistados como “a verdade”, e sim entender as falas como um discurso e uma representação da verdade e que, portanto, devem ser analisadas, interpretadas e confrontadas com outras informações.

Privilegiamos a entrevista semi-estruturada por se constituir numa técnica que valoriza a presença dos investigados, além de possibilitar ao informante uma maior liberdade e espontaneidade. Nesse tipo de entrevista não há uma imposição rígida de questões com um roteiro de perguntas fechadas e bem definidas (TRIVINOS, 1987, p. 146). Assim, fizemos para cada grupo de entrevistados um roteiro, previamente estruturado, com perguntas abertas que podem ser consultados no apêndice. Foram dois grupos de entrevistados: os mais ligados diretamente à escola como os professores e aqueles mais próximos da história, cultura e saber local. As entrevistas foram realizadas no próprio *lócus* da pesquisa, a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu, com exceção de duas: uma *online* e a outra na própria sede do município, Mocajuba.

A primeira fase do trabalho de campo ocorreu nos meses de julho, outubro e novembro de 2015 no qual foram realizadas grande parte das entrevistas. Em junho, outubro e novembro de 2016 as coletas dos dados foram concluídas, sendo que alguns pontos foram esclarecidos nos últimos meses, durante a fase final da escrita do trabalho.

Em julho de 2015 fizemos a primeira viagem ao povoado de São Benedito do Vizeu com a intenção de conhecer a localidade e contatar com os sujeitos participantes da pesquisa. Nessa viagem exploratória estive na residência de apenas um dos entrevistados, mas através de conversas informais pude saber um pouco mais sobre o povoado além de agendar uma entrevista que seria realizada em outubro de 2015 durante a segunda viagem à comunidade. Sobre essa ida à comunidade transcrevo um trecho que escrevi em meu diário de campo em 2 de outubro de 2015:

O dia ainda não havia amanhecido, mas o movimento no mercado e no trapiche de Mocajuba já era grande, tanto de pessoas que viajavam quanto daqueles que trabalhavam no local como feirantes, moto taxistas, vendedores de café, açai...

Sáimos às seis da manhã e ao longo da viagem nosso rio Tocantins se manteve regular, nem calmo nem muito agitado, bom para navegar.

Até certo ponto não encontramos com nenhum barco/ motor indo ou vindo, mas o sol que aos poucos foi aparecendo nos acompanhou durante todo o percurso. Ele aparecia grande e radiante, mas pelo fato de ainda está cedo sua quentura não nos incomodava.

Água, sol, vento e árvores foi nossa companhia durante toda a viagem.

Depois de um certo tempo viajando em linha reta, dobramos um pouco a direção e passamos a avistar casas. Roupas, canoas, matapís e plantas era o que se via em frente as casas localizadas à beira do rio.

Percorrendo mais um pouco adentramos num rio de águas calmas: era o rio Vizeu. De ambos os lados das margens haviam casas, embora que distantes uma das outras, umas mais outras menos... Tínhamos chegado à Comunidade de São Benedito do Vizeu.

As viagens eram na maioria das vezes calmas e tranquilas o que nos permitia admirar e apreciar a paisagem, contudo outras nos causava medo em decorrência das fortes maresias sentidas principalmente durante a vazante da maré, ocasião em que há uma maior agitação nos rios, e nas viagens em rabetas-barco de pequeno porte com motor traseiro. Já em embarcações maiores as viagens eram mais tranquilas e seguras.

Continuando o processo de produção de dados voltamos ao povoado em novembro de 2015. Foram quinze dias convivendo com aquele grupo, especialmente com a comunidade escolar e nesse período realizamos além das entrevistas, a observação em sala de aula. Também foi possível acompanhar e observar a festa em homenagem a São Benedito que se realiza normalmente entre os dias 4 à 15 de novembro. Foi um período de inserção com o grupo, pois além da relação pesquisador-pesquisado a convivência diária nos possibilitou uma maior aproximação com os mesmos.

Em 2016 retornamos à Comunidade onde ficamos por duas semanas no mês de junho. Nesse período continuamos o trabalho de observação em sala de aula assim como concluímos as entrevistas. Durante esse ano também estivemos no povoado nos dias 2 e 5 de novembro. No dia 2 a intenção foi observar como o povoado manifesta sua crença no Dia de Finados, visto existir um cemitério local, um dos únicos no município. Já no dia 5 retornamos afim de observar um dos momentos festivos quando a Comunidade realiza o Círio fluvial por ocasião das comemorações ao padroeiro São Benedito. Embora tenha estado na comunidade

no ano anterior vivenciando esse momento de religiosidade daquele povo, esse ano diferiu do anterior por ser um Círio fluvial sendo mais comum o terrestre.

Em 2017 retornamos novamente à Comunidade. Desta vez passamos dois dias, 24 e 25 de fevereiro, no qual o objetivo principal foi esclarecer alguns pontos específicos da pesquisa relativos às irmandades e ao samba de cacete, os quais num primeiro momento não nos pareceram importantes, mas que ao longo da pesquisa mostram-se relevantes. A intenção também foi fazer algumas fotografias relativas ao trabalho na lavoura de mandioca e daqueles envolvidos com o samba.

De um modo geral não tivemos grandes dificuldades durante a realização da pesquisa que chegasse a comprometer nosso trabalho. Contudo, os deslocamentos até a comunidade, a nossa entrada em campo e o tempo passado na comunidade constituíram elementos desafiadores e por vezes preocupantes para um pesquisador iniciante. Inicialmente, a dificuldade maior foi chegar à comunidade já que o acesso, partindo da sede do município, é feito somente pelo rio e as viagens acontecem apenas uma vez ao dia. Há também embarcações que realizam viagens particulares, mas o custo é bastante alto o que tornava inviável esse tipo de deslocamento.

Também o “onde ficar” e a inserção com o grupo não foram tarefas das mais fáceis assim como não é para grande parte dos pesquisadores sociais. O fato de não conhecer nenhum dos sujeitos da comunidade foi o principal entrave no início dos trabalhos. Contudo tive a felicidade de ser acolhida por uma família com quem convivi durante os momentos que passei na comunidade e a quem sou profundamente grata. Através deles pude me aproximar da escola, pois a senhora era uma das professoras onde a pesquisa iria ser realizada, e dos outros membros da comunidade. Inicialmente a aproximação com o grupo foi tímida, mas com o tempo tornou-se cada vez maior. Aos poucos fomos chegando aos nossos interlocutores que ao serem convidados a participarem da pesquisa como entrevistados mostravam-se sempre solícitos.

Realizar pesquisa de campo por um tempo prolongado foi uma experiência importante e enriquecedora, contudo estar longe de casa, de seu grupo, de sua cultura foi no início um processo bastante sofrido. Saudade, tristeza e solidão foram alguns dos sentimentos que nos tomaram durante o trabalho. Lembrando DaMatta (1974), somos no trabalho de campo um eterno desgarrado de nossa cultura na

busca do encontro com culturas outras, contudo o “está lá” era naquele momento o mais importante do que “está aqui”.

As entrevistas foram coletadas através de gravações diretas e anotações. As gravações ocorrem por meio de gravador e também por filmadora, dessa forma temos entrevistas no qual captou-se apenas a voz, ou seja, a fala do entrevistado, já outras, além do discurso oral, temos as expressões corporais que também ajudam na interpretação dos dados.

Sobre esse método de coleta de dados Lüdke e André (2014) avaliam:

A gravação tem a vantagem de registrar todas as expressões orais, imediatamente, deixando o entrevistador livre para prestar toda a atenção ao entrevistado. Por outro lado, ela só registra as expressões orais, deixando de lado as expressões faciais, os gestos, as mudanças de postura e pode representar para alguns entrevistados um fator constrangedor. Nem todos se mantêm inteiramente à vontade e naturais ao ter sua fala gravada. Outra dificuldade grande em relação à entrevista gravada é a sua transcrição para o papel. Essa operação é bem mais trabalhosa do que geralmente se imagina, consumindo muitas horas e produzindo um resultado ainda bastante cru, isto é, onde as informações aparecem num todo mais ou menos indiferenciado, sendo difícil distinguir as menos importantes daquelas realmente centrais (LÜDKE; ANDRÉ, 2014, p 43).

Mesmo que o gravador seja útil nas entrevistas ao registrar na íntegra a fala do entrevistado permitindo apreender as entonações de voz e os significados dos silêncios, o que não seria possível através das anotações, ela possui a desvantagem de não conseguir captar a linguagem não-verbal (facial/corporal) do entrevistado, além de se constituir numa técnica bastante trabalhosa ao demandar um tempo maior para serem transcritas e, posteriormente, analisadas. Apesar de apresentar essas desvantagens, este recurso é bastante utilizado nas pesquisas qualitativas e em nosso estudo está, junto com a videogravação (filmagem) e a observação, presente de forma significativa no trabalho.

Além das entrevistas tradicionais realizadas pessoalmente e com o auxílio de gravador e filmadora, uma delas ocorreu via internet. É uma forma de entrevista que vem se configurando como uma técnica em expansão e amplamente utilizada no contexto de trabalhos de pesquisas quantitativas.

A entrevista *online* pode ser organizada em uma forma síncrona, que significa que o pesquisador entra em contato com seu participante em uma sala de bate-papo (*chat*), na qual pode trocar diretamente perguntas e respostas enquanto ambos estão *online* ao mesmo tempo. Isto significa muito próximo da troca verbal em entrevista cara a cara. Mas as

entrevistas *online* podem, também, ser organizadas em uma forma assíncrona, que significa que o pesquisador envia suas perguntas aos participantes e eles enviam suas respostas após algum tempo, não sendo necessário que ambos estejam *online* simultaneamente. A última versão, em grande parte, é realizada na forma de trocas de *e-mail* (FLICK, 2009, p.241).

Flick (2009) menciona duas formas de realizar a entrevista online: síncrona e assíncrona. Em nosso estudo a entrevista ocorreu de “forma síncrona”, através do aplicativo *messenger* no qual perguntas e respostas eram trocadas.

Esta entrevista foi realizada com um ex-morador da Comunidade Remanescente Quilombola de São Benedito do Vizeu, o senhor Manoel Rodrigues. Nascido no lugar e onde passou parte de sua vida, foi o primeiro morador do povoado com quem conversamos. O contato com o entrevistado ocorreu logo no início deste estudo, em março de 2015, quando realizava uma busca na internet sobre dados educacionais da escola que pudesse auxiliar nosso estudo. No site do MEC (Ministério da Educação) encontramos alguns dados como matrículas, infraestrutura, taxa de rendimento, distorção idade-série, merenda... assim como um comentário que dizia: “*Aí onde tudo começou, meu lugar*”. A frase despertou minha atenção e como havia o endereço eletrônico do autor do comentário, entrei em contato, falei das intenções da pesquisa e o mesmo se propôs a colaborar.

Diferente das entrevistas tradicionais onde entrevistador e entrevistado ficam frente à frente uma ou no máximo duas vezes, experienciamos um tipo no qual pudemos conversar/entrevistar em várias ocasiões. Perguntas e respostas eram feitas em tempo real sendo que notebooks, celulares e computadores conectados à internet foram os meios utilizados durante essas entrevistas. Através desse recurso foi possível realizar novas perguntas e questionamentos, assim como esclarecer pontos já tratados, contudo isso só foi possível dada a disponibilidade e interesse do entrevistado em colaborar.

Assim como tínhamos nossos objetivos, nosso interlocutor também se revelou interessado em ajudar visto seu desejo em conhecer a comunidade onde nasceu e morou. Posso dizer que foi através dessa entrevista que conheci o povoado de São Benedito sem antes ter estado ali, da mesma forma que por meio dela pude chegar aos meus primeiros informantes, já que durante a entrevista foram mencionados alguns sujeitos que poderiam contribuir com nosso trabalho.

A entrevista *online*, como todas as outras técnicas de coleta de dados também apresenta suas limitações. Confiar nas informações e na autenticidade do informante são uma delas, contudo possui suas vantagens:

Pode ser muito vantajosa se a ideia for integrar ao estudo participantes que não sejam facilmente acessíveis, por viverem longe ou por não desejarem falar com um estranho (sobre um tópico possivelmente sensível). A pesquisa online pode também permitir a seus participantes o anonimato, o que pode ser uma vantagem. Entrevista online produz dados já disponíveis na forma de textos, o que permite a omissão da demorada etapa da transcrição das entrevistas (FLICK, 2009, p. 243).

Como aponta Flick (2009), o aspecto positivo desse tipo de recurso é permitir entrevistar pessoas que se encontram distantes ou que não são muito acessíveis ou mesmo que desejam manter o anonimato, além do que permite ao pesquisador economizar tempo com as transcrições, já que as perguntas e respostas do entrevistador e entrevistado são produzidas em tempo real, ou seja, os dados produzidos nesse tipo de entrevista estão prontos para serem analisados. Também poderíamos acrescentar que ela é vantajosa devido a “comodidade”. Pesquisador e sujeito entrevistado não precisam sair de seus espaços e encontrar um melhor ambiente onde possa ocorrer a entrevista, pois podem conversar de suas próprias residências ou de qualquer outro local. Além disso, há uma flexibilidade maior em relação ao horário da entrevista visto que pode ser realizada “à qualquer hora ou dia” dependendo da disponibilidade de ambos. Se a entrevista for assíncrona essa flexibilização aumenta ainda mais. Inicialmente não havíamos pensado nesse tipo de entrevista, assim como não imaginava que poderia ser tão útil ao trabalho, mas acreditamos que em meio a evolução dos recursos tecnológicos “o desenvolvimento da pesquisa qualitativa na internet apenas começou, e continuará no futuro” (FLICK, 2009, p. 252).

2.4.2- Fotografia e filmagem

A fotografia e a filmagem como métodos visuais utilizados à serviço da pesquisa social constituíram também parte dos dados dessa pesquisa. Nos diversos momentos passados na comunidade de São Benedito do Vizeu fizemos entrevistas, registramos cenas relativas ao contexto escolar, aspectos da vida cotidiana, a festa em homenagem à São Benedito do Vizeu e diversos outros

elementos. Filmadora, gravador de áudio e celular foram os instrumentos utilizados na coleta desses dados.

Quanto à fotografia, esta tem sido usada em longa data nos estudos antropológicos e etnográficos (FLICK, 2009, p. 219). Mead (1963) sintetizou o uso das câmeras como instrumento de coleta de dados na pesquisa social:

Elas permitem gravações detalhadas de fatos, além de proporcionar uma apresentação mais abrangente e holística de estilos e de condições de vida. Permitem o transporte de artefatos e apresentação destes como retratos, e também a transgressão dos limites de tempo e espaço. Podem captar fatos e processos que estejam muito rápidos ou muito complexos ao olho humano. As câmeras também permitem gravações não reativas das observações e, por último, são menos seletivas do que as observações. As fotografias permanecem disponíveis a outras pessoas, podendo ser reanalisadas (FLICK, 2009, p. 219-220)

A partir dessa análise podemos perceber as inúmeras vantagens que o uso das câmeras proporciona ao pesquisador social. Possuem a vantagem de retratar artefatos e posterior apresentação destes; podem captar situações que a olho nu seria impossível; são menos seletivas que a observação além de poderem ser usadas e reanalisadas por outros.

Para Flick (2009, p. 266), houve nos últimos vinte anos um aumento considerável de equipamentos de gravação na pesquisa qualitativa, assim como na vida cotidiana. Ressalta-se que como qualquer outra técnica de coleta de dados esta também possui suas limitações e problemas, sendo que uma delas é influenciar em algum sentido a situação observada fazendo, por exemplo, com que a conversa/ entrevista não ocorra com naturalidade.

Segundo Ludke e André (2014, p. 42-43), nas entrevistas gravadas e filmadas “há toda uma gama de gestos, expressões, entonações, sinais não verbais, hesitações, alteração de ritmo” que podem ser apreendidos e serem tão útil ao trabalho quanto o que foi falado.

Em nosso estudo a técnica da filmagem possibilitou uma riqueza através das imagens visuais de onde puderam ser feitas fotos que ilustraram a pesquisa, mas houve momentos que ela interferiu no comportamento dos participantes. Percebeu-se que alguns entrevistados não se sentiram à vontade durante as entrevistas, o que pôde ser perceptível na inquietação dos participantes frente a câmera. Esta situação, em alguns momentos, nos fez interromper as filmagens e

continuar a entrevista utilizando apenas a gravação de áudio sem com isso interferir na coleta dos dados.

A seguir constam duas imagens/ fotografias registradas na comunidade que estão relacionadas aos festejos em homenagem à São Benedito.

Figura 2: Antigo salão de São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

A imagem retrata o “Salão São Benedito”, onde ocorrem alguns eventos da comunidade, especialmente aqueles ligados à religiosidade local. Com estrutura física em alvenaria e coberto com telhas de barro, todas as laterais são em meia-parede. Localizado ao lado da igreja e da escola o mesmo encontra-se em fase de conclusão visto a reforma realizada em 2015 que tinha por objetivo a troca do telhado, o aumento de sua área interna e a elevação de sua altura. Destaca-se que na lateral direita do salão de festa, também chamado de barracão, há duas casas pertencentes à família da senhora conhecida como “tia Binga”, são as únicas daquele espaço. Essa senhora, uma das moradoras mais antigas do lugar e com muitas histórias para contar, junto com dona Mariana Leite teriam iniciado os festejos à São Benedito.

Figura 3: Pós missa em homenagem a São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

Nessa imagem vemos o salão já reformado, mais ainda incompleto, com um dos momentos mais importantes da festa- o dia do padroeiro comemorado naquela comunidade no dia 15 de novembro. As pessoas reunidas naquele espaço são moradores do povoado e também de comunidades do entorno. Muitas vêm de localidades distantes assim como da própria sede do município. Ali participam de um momento pós-litúrgico que começa pela manhã após a missa em honra a São Benedito estendendo-se ao final da tarde quando então encerra o novenário. É um momento de alegria e animação no qual comidas e bebidas são vendidos, prêmios são colocados à bingo e uma variedade de objetos doados são leiloados. Jovens, adultos e idosos dançam e se divertem ao som de bandas musicais e aparelhagem.

Em relação ao registro com vídeo Bauer e Gaskel (2015) apontam:

O vídeo tem uma função óbvia de registro de dados sempre que algum conjunto de ações humanas é complexo e difícil de ser descrito compreensivamente, por um único observador, enquanto ele se desenrola. Qualquer ritual religioso, ou um cerimonial ao vivo (como um casamento), pode ser candidato, ou uma dança, uma hora de ensino em sala de aula, ou uma atividade artística, desde fazer um sapato ou polir um diamante. Não existem limites óbvios para a amplitude de ações e narrações humanas que possam ser registradas, empregando conjuntamente imagem e som em um filme de vídeo (BAUER; GASKEL, 2015, p. 149)

Como apontam Bauer e Gaskel (2015) a filmagem como técnica de coleta de dados é utilizada quando há dificuldade de um único observador compreender algum conjunto de ações humanas dada a sua complexidade. Nesse estudo os vídeos foram realizados em um dia de aula, durante a recreação, assim como em alguns dos momentos de religiosidade, quando o povoado celebra a Festividade de São Benedito.

Do contexto escolar, os vídeos com imagem e som foram realizados no interior da escola e no ambiente externo por ocasião da recreação dos alunos. Como a atividade recreativa acontece ao mesmo tempo para todas as três turmas e como se formam vários grupos com brincadeiras diversas, vimos a filmagem como a melhor forma de fazer o registro. Futebol, cantigas de roda, queimada, estátua, bandeirinha, pega-pega, jogo de dama e trilha eram os mais brincados. No que concerne aos vídeos ligados aos ritos religiosos em homenagem a São Benedito, registramos basicamente três momentos: o Círio, a missa e pós missa. Privilegiamos esses momentos por serem os mais importantes para os católicos do povoado e os mais difíceis de serem registrados em caderno de campo.

2.4.3- Observação

Como método de pesquisa a observação tem sido uma das formais mais usuais utilizada nas abordagens qualitativas e nos estudos educacionais. Quando aliamos esse método à entrevista isso nos possibilita uma maior e melhor compreensão da realidade e prática que se busca apreender, uma vez que “permite ao pesquisador descobrir como algo efetivamente funciona ou ocorre” (FLICK 2009, p. 204).

A técnica da observação abrange algumas dimensões e classificações que neste estudo apresenta as seguintes especificidades: é uma observação pública uma vez que é revelado aos sujeitos que estão sendo observados; é participante por haver determinadas situações uma interação entre pesquisador e sujeitos observados; é uma observação não sistemática visto não seguir um esquema padronizado; ocorre em uma situação natural, o contexto escolar, no qual o foco da observação é a sala de aula.

Sobre a observação participante, Gold (1958) afirma existir diferentes tipos de papéis que os observadores participantes podem exercer. Assim, de acordo como desenvolvemos nossa pesquisa nos colocamos como “observador completo” pois durante todo o curso da observação atuamos como observador participante.

A observação participante deve ser entendida sob dois aspectos como um processo. Em primeiro lugar, o pesquisador deve, cada vez mais, tornar-se um participante e obter acesso ao campo e às pessoas. Em segundo lugar, a observação deve passar também por um processo para tornar-se cada vez mais concreta e centrada nos aspectos essenciais às questões da pesquisa (FLICK, 2009, p. 208).

Atuando como observador participante, me inseri no campo e a cada estada na comunidade as relações entre pesquisador e pesquisados tornaram-se cada vez mais próximas. A passagem pela comunidade ocorreu ao longo dos anos de 2015, 2016 e 2017. As duas primeiras visitas em 2015 foram com a finalidade de conhecer a comunidade, falar das intenções da pesquisa, assim como estabelecer os primeiros contatos com os moradores do povoado, alunos e professores. As outras ocorreram em novembro (2015 e 2016) durante o novenário de São Benedito – padroeiro local e em maio e outubro de 2016. Em 2017 ela ocorreu em março e teve como objetivo aprofundar alguns pontos da pesquisa e esclarecer outros que se foram aparecendo ao longo da escrita do trabalho. Durante esse período realizamos entrevistas, observamos o dia a dia da comunidade e escola. Voltamos nosso olhar para a turma multisseriada do 4º e 5º ano do ensino fundamental assim como para os festejos em homenagem à São Benedito que acontece todos os anos entre os dias 5 e 15 de novembro. As observações foram registradas em um diário de campo assim como através, fotografias e videogravação para posterior sistematização e análise dos dados.

Na observação procuramos focar o espaço físico, as características dos alunos, os conteúdos das disciplinas, as aulas dos professores, entrada e saída dos alunos, recreação, além de outros aspectos na tentativa de compreender aquela realidade. Na comunidade observamos os aspectos físicos, os elementos culturais, as experiências e vivências cotidianas, maneirismos, modo de vestir, falar e de agir dos moradores. Sobre a festividade de São Benedito os registros foram realizados principalmente através de videogravações.

Diferente do registro escrito, a técnica de videogravações é mais fidedigna por captar sons e imagens que o outro não é capaz de fazer (PINHEIRO, KAKEHASHI, ANGELO, 2005). É um método que possui uma série de vantagens como: outros pesquisadores também podem utilizar o material coletado; o material pode ser visto repetidas vezes quando o pesquisador desejar; do material coletado pode-se realizar novas descobertas que a observação ao vivo não é capaz de perceber; das cenas mais importantes podem ser feitos recortes (fotos) que servirão para ilustrar a pesquisa (REYNA, 1997; KENSKI, 2003).

Flick (2009) chama atenção para os problemas desse método.

Um dos problemas consiste na forma como delimitar ou selecionar situações observacionais nas quais o problema em estudo torna-se realmente “visível”. De acordo com Spradley, as situações sociais, em geral, podem ser descritas para fins observacionais, ao longo de nove dimensões:

- 1- espaço: o local, ou locais físicos;
- 2- ator: as pessoas envolvidas;
- 3- atividade: um conjunto de atos relacionados realizados pelas pessoas;
- 4- objeto: as coisas físicas que estão presentes;
- 5- ato: ações individuais realizadas pelas pessoas;
- 6- evento: um conjunto de atividades relacionadas executadas pelas pessoas;
- 7- tempo: o sequenciamento que acontece ao longo do tempo;
- 8- objetivo: as coisas que as pessoas tentam alcançar;
- 9- sentimento: as emoções sentidas e manifestadas. (1980, p. 78) (Flick 2009, p. 208-209)

Pautada nesse referencial delimitamos e selecionamos o que seria observado e ao longo do trabalho descrevemos e analisamos os eventos e situações observadas ao longo da pesquisa.

2.4.4- Levantamento bibliográfico e documental

Além da pesquisa de campo utilizamos material bibliográfico e documental na construção deste trabalho. Dissertações, artigos científicos e obras que tratavam da questão em estudo foram fundamentais na escrita deste estudo. Assim, nas discussões relativas a quilombos e comunidades quilombolas dialoguei com Fiabani (2005), Gomes (2006), Salles (1971, 2004) e Pinto (2010), esta para tratar da questão em nível regional. Brandão (1981) com o intuito de trabalhar educação. Quando analisamos os saberes e os sujeitos desta pesquisa nos embasamos em Oliveira (2008), Santos (2010), Albuquerque (2012) e Arroyo (2014). Com Freire (2005, 2014) discutimos a valorização dos saberes dos educandos e a necessidade de um diálogo intercultural. Candau (2008, 2011) nos ajudou a pensar a relação entre cultura, educação e interculturalidade. Já Ciampa (1987) e Hall (2011) foram utilizados com o propósito de analisar aspectos relativos a identidade.

Quanto aos documentos, utilizamos o Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo e o Termo de Retificação do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo da Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito; o Plano de Utilização das Comunidades Remanescentes de Quilombo do 2º Distrito; Decreto nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003 que é responsável pela identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação da propriedade definitiva das

terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira; os Planos Curriculares Nacionais de 1ª a 4ª série ; Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 que altera a 9.394, de 20 de dezembro de 1996 para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências; Lei Nº 11.645, de março de 2008 que torna obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena no ensino fundamental e médio das escolas públicas e privadas.

2.5- Sistematização e análise de dados

Sendo a última etapa do processo da investigação, as análises e interpretações geradas a partir dos dados coletados durante a pesquisa de campo em articulação com a base teórica serão trabalhados a partir da Análise de Conteúdo proposta Bardin. Contudo cabe destacar a diferença que Minayo (2007) estabelece entre *análise* e *interpretação*.

Outra observação importante é acerca das diferenças conceituais entre *análise* e *interpretação*. Wolcott (1994) não só diferencia essas duas expressões como distingue do termo *descrição*. Segundo esse autor, na *descrição* as opiniões dos informantes são apresentadas de maneira mais fiel possível, como se os dados falassem por si próprios; na análise o propósito é ir além do descrito, fazendo uma decomposição- que pode ser feita após a análise ou após a descrição- buscam-se sentidos das falas e das ações para se chegar a uma compreensão ou explicação que vão além do descrito e analisado (MINAYO, 2007, p. 80).

Minayo (2007) tomando emprestado as formulações de Wolcott (1994) sobre as expressões análise e interpretação destaca que durante a análise o pesquisador vai além da descrição de dados, ele o decompõe e relaciona-os de acordo com as questões de sua pesquisa. Contudo, ela ressalta que esse trato com os dados gerados na pesquisa nem sempre seguem o esquema rígido de descrição-análise-interpretação.

Isso significa, por exemplo, que, quando descrevemos dados de uma pesquisa, podemos fazê-lo a partir de um esquema de análise, que por

sua vez já reflete uma certa interpretação. Apesar de, em nossa experiência de pesquisa, em determinados momentos, interpretamos os dados sem passarmos pela descrição e análise, considerando que a descrição e análise podem ser caminhos úteis para uma interpretação (MINAYO, 2007, p. 80).

Segundo Minayo (2007), ao descrevermos determinada informação observada em campo a fazemos a partir de uma análise que já reflete uma interpretação, assim como por vezes ocorre a interpretação sem passar pela descrição e análise. Na pesquisa qualitativa em educação esse método inicia-se desde a elaboração do projeto e se estende de forma contínua ao longo do trabalho (MARCONDES; OLIVEIRA, 2011, p. 162).

Como mencionamos, utilizamos a análise de conteúdo surgida no início do século XX e sistematizada por Bardin (1979) que a formulou como:

Conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitem a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/ recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 1979; MINAYO, 2007, p. 83)

Esta técnica consiste numa interpretação profunda e detalhada de todo o material coletado ao longo da pesquisa visando descobrir o que “está por trás dos conteúdos manifestos, indo além das aparências do que está sendo comunicado” (MINAYO, 2007, p. 84). Assim, realizada a análise dos conteúdos, e com base nos estudos de Marcondes e Oliveira classificamos em duas categorias:

- Categorias analíticas: “são conceitos retirados dos referenciais teóricos utilizados na pesquisa, que possibilitam a análise e interpretação dos dados”.
- Categorias temáticas: “são fatores, aspectos, elementos do fato ou situação em estudo são classificados e reunidos em eixos ou unidades temáticas a partir e com os dados coletados” (MARCONDES; OLIVEIRA, 2011, p. 164).

Nesse sentido a análise do material através de categorias objetiva:

Uma ação de organização lógica dos dados coletados, viabilizando uma estrutura organicamente integrada. A partir das categorias de análise construídas é possível ao pesquisador refletir criticamente sobre a análise das informações obtidas na investigação (MARCONDES; OLIVEIRA, 2011, p. 163).

A partir da leitura dos referenciais teóricos e dos dados coletados nas entrevistas e observações realizadas em campo, pudemos destacar algumas

categorias de análise que direcionaram este estudo como: quilombo, comunidade remanescente de quilombo, cultura, educação escolar quilombola, interculturalidade, identidade e saberes.

Quilombo. Durante o período colonial o quilombo era “qualquer comunidade isolada, formada a partir da fuga de negros escravos que pertencessem a algum estabelecimento de produção” (FIABANI, 2005, p. 406). Para Fiabani, devido ao trabalho forçado e a dependência em relação ao senhor, os negros escravos fugidos buscavam em última instância “a libertação da capacidade de trabalhar”.

Comunidades remanescentes de quilombo. Tomando como referência o trabalho de Fiabani (2005), são agrupamentos que restaram, descendem e guardam algum vínculo com os africanos escravizados no Brasil durante o período colonial e imperial. Segundo Linhares (apud FIABANI, 2005, p.406), ao longo do tempo, essas comunidades receberam várias denominações: “quilombos, comunidades negras rurais, terras de preto e remanescente de comunidades quilombolas”.

Cultura. Concebemos cultura segundo Brandão (2002) como: “tudo aquilo que criamos a partir do que nos é dado, quando tomamos as coisas da natureza e as recriamos como os objetos e os utensílios da vida social representa uma das múltiplas dimensões daquilo que, em outra, chamamos de: cultura”. Neste sentido cultura seria todas formas de criação dos seres humanos, tanto de bens materiais quanto da vida social, no qual ao transformar aquilo que lhes é dado ele também é transformado.

Educação escolar quilombola. Neste texto trabalharemos o conceito expresso no artigo 9º da Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola que compreende escolas quilombolas como aquelas localizadas em território quilombola e que atendem estudantes oriundos dessas áreas.

Interculturalidade. A perspectiva intercultural da qual partilhamos é a proposta por Candau (2008). Segundo esta, a educação que defende é aquela que procura reconhecer o “outro” e que seja capaz de promover o diálogo entre si, visto a existência de diferenças sociais e culturais entre os grupos. Uma educação intercultural “capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pela qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas”.

Identidade. Partilhamos da concepção de identidade de Hall (2011) ao afirmar não existir uma identidade fixa e unificada e que esta é transformada continuamente.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.

Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2011, p. 13).

Saberes. Utilizamos a concepção de Sérgio Martinic (1994) que o analisa como um conjunto de conhecimentos e práticas assentadas na experiência de vida e que circulam no cotidiano popular (ALBUQUERQUE, 2012, p.23, apud MARTINIC, 1994, p. 73)

Realizado o percurso metodológico que norteará este trabalho assim como apontadas as principais categorias utilizadas ao longo do texto, continuamos nosso estudo acerca dos quilombos e comunidades quilombolas.

3-QUILOMBOS E COMUNIDADES QUOLOMBOLAS

3.1- Quilombos: conceituação

Como nossa pesquisa está diretamente relacionada aos quilombos e quilombolas, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre esses termos.

Mocambos e depois quilombos são expressões africanas utilizadas no Brasil para designar “locais de esconderijo de escravos que resistiam ao sistema escravista de exploração através da fuga, mas pouco se sabe como o termo se difundiu no Brasil” (GOMES, 2015, p. 11).

Desde o período colonial o termo quilombo passou por diversas conceituações e ainda se encontra em processo de construção. O Conselho Ultramarino, órgão português encarregado de ampliar o controle sobre os domínios coloniais, o definiu como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pelões nele” (CONSELHO ULTRAMARINO, 1740).

Nesse sentido, o quilombo estava associado a ideia de fuga para locais isolados e caracterizado por uma determinada quantidade de pessoas. Além disso não necessariamente apresentassem ranchos e pelões que simbolizavam elementos de fixação. Nesse sentido a fuga era uma forma de enfrentamento e resistência por parte daqueles que estavam submetidos ao regime escravista caracterizado pela exploração da força de trabalho, violência física e cultural, os quais viviam em situação desumana.

Ao analisar questões ligadas a formação dos quilombos e comunidades quilombolas, com base nos estudos de Linhares e Fiabani (2005), dá uma definição do que era um quilombo no período colonial: “qualquer comunidade isolada, formada a partir da fuga de negros escravos que pertencessem a algum estabelecimento de produção” (p. 406), ou seja, os quilombos eram caracterizados pelo isolamento e formada por uma escravaria fugida de um empreendimento produtivo.

Segundo Fiabani (2005), em “Mato, palhoça e pilão”, não se pode precisar uma data exata para o início e fim dos quilombos, mas foi um fenômeno que esteve presente desde o início da escravidão e terminou apenas com o seu fim. Os escravos nos quilombos se refugiavam em áreas de difícil acesso, os quais

existiram em todo o país e variaram de tamanho: podiam ser de pequeno, médio e grande porte. Com características específicas, os aquilombados em último sentido buscavam a liberdade que lhe fora tirada. Com o fim do sistema escravista brasileiro em 1888, o que se tem atualmente são comunidades negras.

Para Gomes (2015) os quilombos estiveram presente de norte a sul do país e os mesmos despertavam a atenção das autoridades que o chamavam de “contagioso mal”, porque causavam prejuízos aos donos de escravos, além da falta de mão de obra nos trabalhos agrícolas. Entretanto:

Mesmo após a abolição em 1888, os quilombos e mocambos continuaram a existir, embora não fossem mais encontrados nos documentos policiais e jornais. Tais aglomerados estão na origem de muitas comunidades negras rurais do século XX (GOMES, 2015, p. 120-123).

A existência desses locais para onde os escravos que fugiam continuou existindo mesmo após a extinção da escravidão, contudo não são mais noticiados pelos jornais da época e nos documentos oficiais da polícia. Além disso, as muitas comunidades negras de hoje são uma espécie de extensão desses antigos quilombos, apesar de outras comunidades terem outras origens.

Apesar de ser mais comuns falarmos de quilombos rurais os quais as fugas eram direcionadas para os lugares de difícil acesso como os “planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planície, cavernas, morros, serras, florestas, rios, etc” elas também aconteciam para as cidades, principalmente para os subúrbios dos grandes centros urbanos de cidades escravistas como Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Paulo. Em Belém, no Pará, há registros de escravos presentes nos bairros da Campina, Umarizal, Utinga e Pedreira, sendo os mais famosos os de Salvador (GOMES, 2015, p. 17).

Embora no início da colonização os escravos negros se achassem em número reduzidos no Pará, aos poucos foram sendo introduzidos e junto com os indígenas tornaram-se a principal mão de obra no sistema de produção colonial. Já no século XVIII havia notícias da formação de quilombos assim como de medidas para destruí-los. Se no Pará a introdução de escravos demorou, o mesmo não aconteceu com o Maranhão que absorvia a maioria dos negros introduzidos no norte do país. (SALLES, 1971, p. 204).

No Pará, segundo Vicente Salles (1971), as fugas para os matos constituíram-se numa empreitada bastante difícil e arriscada. Quando era feita de

forma individual os cativos fugidos muitas vezes se achavam sozinhos e em alguns casos faziam alianças com os indígenas. As fugas tornaram-se mais frequentes com a propaganda da Independência e com a Cabanagem. Ambos os movimentos eram percebidos pelo escravo como oportunidades de conquista da liberdade (p. 209)

Fiabani (2005) afirma haver uma preocupação da sociedade escravista com os quilombos, pois podiam destruir a organização das propriedades e ainda servir de exemplos para novas fugas. Durante o império, o historiador alemão Heinrich Handelmann (1827-1891) escreve sobre os quilombos:

Ora vagavam isolados, cada um com sua família; ora se reuniam diversos num grande grupo e fundavam no âmago da mata uma aldeia em comum, em geral umas pobres choças de palha e taipa, ao lado de uma roçada pequena para fazer plantação, o conjunto defendido, às vezes, por muralha tosca, para o caso de um imprevisto assalto; chamava-se a uma tal colônia de escravos fugidos um quilombo, ou, em outros sítios, um mocambo, ambos nomes provavelmente de origem africana (FIABANI, 2005, p. 47).

Presentes no Brasil e em outras regiões da América, houveram aqueles que por sua grandiosidade e organização ameaçaram as forças senhoriais e do Estado como o quilombo de Palmares liderado por Zumbi, em Alagoas, na serra da Barriga, que na metade do século XVII tinham alcançado poder e florescimento.

Liderado por Zumbi, que se tornou o maior símbolo de luta e resistência negra no Brasil, Palmares que foi chamado de “Estado Negro”, organizou uma sociedade baseada em relações, seja com os indígenas e o mundo oficial, no qual criavam e plantavam, sendo seus habitantes qualificados pela sociedade escravista como ladrões, salteadores e vagabundos. Também foram acusados de converter seus irmãos de raça na escravidão (FIABANI, 2005, p. 39-47).

Foram comuns as investidas das forças repressoras escravistas contra os palmarinos sendo que com uma força tarefa foram conquistados e destruídos em 1697. O visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo Varnhagem escreveu sobre o episódio: “a conquista e sujeição de Palmares foi obra de largos anos, e de não poucos trabalhos e fadigas” (FIABANI, 2005, p. 52), ou seja, as investidas contra Palmares nem sempre foram exitosas e levou mais de um século para que o quilombo fosse completamente liquidado.

Informações sobre os primeiros quilombos e mocambos no Pará são pouco conhecidos, sendo as documentações mais evidentes a partir do governo de Mendonça Furtado. Há notícias deles nos arredores de Belém e próximos dela, mas estes não chegaram a oferecer grandes ameaças às forças governistas, diferentes de outros mocambos situados nos rios Moju, Capim e Acará e região próxima ao baixo Tocantins.

Salles (1971) aponta para a existência de um quilombo na margem de Tabatinga em Cametá e acrescenta:

Tinha ordenado a organização de uma fôrça composta de 200 guardas nacionais de Cametá e de 100 de Oeiras, que deveriam partir ao mesmo tempo para encontrarem-se sobre o Tabatinga. Estando já parte dos preparativos prontos, o receio da estação chuvosa obrigou a adiar a empresa, para tempo mais oportuno (p. 217)

Segundo os estudos de Salles, em 1858 uma força conjunta de 300 homens teria sido organizada afim de atacarem o quilombo de Tabatinga do baixo Tocantins, contudo a estação chuvosa da região impediu que a operação policial acontecesse, sendo adiada para um outro período. Chamamos atenção para esse quilombo por ser está região hoje uma das sete comunidades que compõem as comunidades quilombolas do 2ª Distrito onde estamos realizando o estudo.

Um outro quilombo apontado por Salles (1971) localizado no Baixo Tocantins é o de Itapucu, hoje uma comunidade quilombola de Cametá. Itapucu era um quilombo conhecido desde o século XVIII, dirigido por uma mulher Maria Felipa Aranha, dele fazendo parte mais de 300 pessoas.

Pinto (2010) destaca a escassez de fontes documentais escritas sobre a escravidão na região do Baixo Tocantins, especialmente sobre a mulher, por isso vale-se da história oral e das entrevistas para conhecer as práticas e saberes de mulheres parteiras, curandeiras e benzedeadas da região. Apesar da escassa documentação, pontua a importância da atuação das mulheres escravas presentes nas “insurreições, revoltas, fugas e formação e chefias de quilombos na região” (p. 38).

A historiadora aponta a existência de mini-mocambos espalhados em toda a região do Baixo Tocantins, especialmente aquelas da região de Cametá, esses estariam na origem de muitas comunidades quilombolas da região. “Na *Região do Tocantins*, vários povoados negros rurais têm suas origens marcadas pela

existência desses redutos de fugitivos” (p. 57), pois as lembranças de seus antepassados estão vivas nas memórias principalmente dos mais velhos da comunidade.

Diante do risco dos de serem encontrados e aniquilados, eles adentram cada vez mais para as “matas, rios e igarapés e, no interior da floresta, organizaram novos mocambos, como ocorreu nos municípios de Cametá, Mocajuba e Baião” (PINTO, 2010, p. 30-31). Vestígios desse período estão ainda hoje na memória e lembranças dos povoados remanescentes desses antigos quilombos como por exemplo, Tambaí-Açu em Mocajuba, Mola em Cametá, Calados em Baião, etc.

3.2- Comunidades remanescentes de quilombos: conceituação

Remanescente de quilombo foi um termo oficializado a partir da Constituição de 1988 que estabelecia em seu Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: *“Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos* (Fonte: [http://: www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br)). Pelo dispositivo cabia ao Estado reconhecer os direitos sobre a terra daqueles que já ocupavam, devendo emitir os respectivos títulos de posse da terra para aqueles que estivessem ocupando a área. Contudo, sabe-se que existe uma série de tramites legais para que ocorra o reconhecimento da terra quilombola, por isso centenas estão na fila para serem tituladas.

Quanto aos remanescentes das comunidades dos quilombos, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 que regulamente o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos do que trata o art. 68 da ADCT estabelece:

Art. 2º – Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo os critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Como se observa, o Decreto estabelece que os próprios interessados se autodefinam como remanescentes de quilombos, e que possuam uma história de

luta e resistência vinculada aos seus ancestrais negros africanos escravizados no Brasil.

Para Fiabani (2005), as Comunidades Remanescentes de Quilombo são populações que restaram, descendem e guardam algum vínculo com os africanos escravizados no Brasil durante o período colonial e imperial. Segundo Linhares (apud FIABANI, 2005, p.406), ao longo do tempo, essas comunidades receberam várias denominações: “quilombos, comunidades negras rurais, terras de preto e remanescente de comunidades quilombolas”.

Gomes (2006) ao pesquisar a gestação de quilombos e mocambos no Rio de Janeiro no século XIX, afirma que muitas comunidades remanescentes de quilombos estão estabelecidas em terras oriundas de heranças, doações, pagamento em troca de serviços prestados ou compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua abolição. Assim, mesmo que as comunidades remanescentes de quilombo tituladas hoje tenham uma relação direta com os negros africanos escravizados, elas têm origem bastante diversa.

3.3- Comunidades remanescentes de quilombos no Brasil e no Pará

Segundo dados apresentados pela Fundação Cultural Palmares, atualizados em maio de 2016, existem 2.848 comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas em todo o território nacional, além de outras que lutam e estão à espera pela titulação.

Quadro 5- Número de comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas por estado

Nº	UF	Quant. de comunidades
1	Acre	0
2	Alagoas	68
3	Amazônas	8
4	Amapá	40
5	Bahia	718
6	Ceará	46
7	Distrito Federal	0
8	Espirito Santo	38
9	Goiás	33
10	Maranhão	653
11	Minas Gerais	275
12	Mato Grosso do Sul	22
13	Mato Grosso	71
14	Pará	245
15	Paraíba	38
16	Pernambuco	138

17	Piauí	86
18	Paraná	37
19	Rio de Janeiro	35
20	Rio Grande do Norte	22
21	Rondônia	8
22	Roraima	0
23	Rio Grande do Sul	122
24	Santa Catarina	13
25	Sergipe	35
26	São Paulo	54
27	Tocantins	44
Total		2.848

Fonte: www.palmares.gov.br ¹

No quadro, verifica-se que em três estados (Acre, Distrito Federal e Roraima) não há registros de comunidades quilombolas, o que significa dizer que não haja, pois algumas estão na luta pelo reconhecimento. Dos 27 estados, o Pará está entre os quatro maiores estados brasileiros com o maior número de comunidades quilombolas, sendo a Bahia com (718 comunidades), Maranhão com (653 comunidades), Minas Gerais com (275 comunidades) e o Pará com (245 comunidades).

As comunidades quilombolas, a maioria delas, estão situadas em áreas rurais, embora haja aquelas situadas em áreas urbanas e de metrópoles. Sobrevivem do extrativismo vegetal, caça, pesca, agricultura de subsistência e criação de pequenos animais como aves e suínos. O conjunto dos moradores possui baixa escolaridade e a educação no que tange à educação básica abrange a quase totalidade. São poucos os que não frequentam a escola, diferente do que acontece com a creche onde o índice de crianças frequentando é muito baixo. No que diz respeito à raça e cor, é alto o índice daqueles que se declaram pretos ou pardos, embora o número de brancos chegue a 5%. A renda familiar é baixa sendo complementada com programas sociais federais como destaque para o Bolsa Família. Quanto à infraestrutura esta é precária sendo poucos os domicílios que possuem rede de abastecimento de água e esgoto sanitário. Com relação à energia elétrica, a grande maioria foi atendida pelo programa federal Luz para Todos (BRANDÃO, 2010, p 71-73).

¹ Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/QUADRO-RESUMO>
Acesso em 22 de mar. 2017.

Como podemos observar no quadro abaixo, partir de dados emitidos pela Comissão Pró-Índio, com última atualização em maio de 2016, na região do Baixo Tocantins existem 40 comunidades quilombolas, sendo a maioria titulada em 2002. Segundo esses dados oficiais, dos sete municípios que formam a região, não foi constatado existência de comunidades quilombolas em Limoeiro de Ajuru e Igarapé-Miri, sendo que em Abaetetuba constatamos a maior incidência, 12 comunidades.

Quadro 6- Terras de quilombo tituladas na região do Baixo Tocantins

Terra Quilombola	Comunidades	Famílias	Dimensão (ha)	Município	Orgão Expeditor	Data da Titulação
Bailique	Bailique Beira, Bailique Centro, Poção, São Bernardo	112	7.297,6910	Oeiras do Pará/ Baião	ITERPA	2002
Bom Remédio	Bom Remédio	116	588,1670	Abaetetuba	ITERPA	2002
Igarapé Preto	Araquenbaua, Baixinha, Campelo, Carará, Costeiro, Cupu, França, Igarapé Preto, Igarapezinho, Panpelônia, Teófilo, Varzinha	565	17.357,0206	Baião/ Oeiras do Pará/ Mocajuba	ITERPA	2002
Ilhas de Abaetetuba	Acaraqui, Alto Itacuruça, Arapapu, Arapapuzinho, Baixo Itacuruça, Jenipaúba, Médio Rio Itacuruça, Tauaré-açu	701	9.076,1909	Abaetetuba	ITERPA	2002
Matias	Matias	45	1.424,6701	Cametá	ITERPA	2008
Moju-Miri	Moju-Miri	28	878,6388	Moju/ Abaetetuba	ITERPA	2008
Porto Alegre	Porto Alegre	54	2.858,7114	Cametá	ITERPA	2007
Ramal do Piratuba	Ramal do Piratuba	176	959,8167	Abaetetuba	ITERPA	2010
Samaúma	Samaúma	12	213,0550	Abaetetuba	ITERPA	2008
Santa Fé/ Santo Antônio	Santa Fé/ Santo Antônio (concordia do Pará)	28	830,8776	Baião	ITERPA	2002
São José do Icatú	Icatú	80	1.636,6122	Mocajuba/ Baião	ITERPA	2002
Terra da Liberdade	Bonfim, Frade, Itabatinga (Cametá - PA), Itapocu (PA), Mola, Taxizal, Tomázia	189	11.953,4934	Cametá	ITERPA	2013

Fonte: Comissão Pró-Índio, 2017².

² Disponível em: http://www.cpisp.org.br/terras/asp/terras_tabela.aspx. Acesso em: 22 de mar 2017.

Com relação às comunidades quilombolas de Mocajuba, onde a pesquisa está sendo realizada, embora não haja estudos específicos a fim de compreender esse processo de formação das comunidades, há indícios que tenham se originado de antigos quilombos

Quadro 7: Terras de quilombo tituladas em Mocajuba

Terra Quilombola	Comunidades	Famílias	Dimensão (ha)	Município	Orgão Expeditor	Data da Titulação
São José de Icatu	Icatu	80	1.636,6122	Baião Mocajuba	Iterpa	2002
2º Distrito de Porto Grande	Itabatinga (Baião/Mocajuba), Mangabeira, Porto Grande, Santo Antônio de Viseu, São Benedito de Viseu, Uxizal, Vizânia	400	17.220,3792	Mocajuba	Iterpa	2008
Tambaí-Açu	Tambaí-Açu	66	1.824,7852	Mocajuba	Iterpa	2009

Fonte: Comissão Pró-Índio, 2017³.

Como podemos observar são nove comunidades quilombolas existentes em Mocajuba, sendo que a área territorial da comunidade de São José de Icatú assim como de Itabatinga pertencem tanto à Mocajuba quanto Baião. Dentre todas as comunidades ainda há uma carência de estudos sobre estas, com exceção para a de Icatu e Tambaí-Açu no qual já existem produções acadêmicas na área de educação e história.

Sobre a Comunidade Quilombola de Tambaí-Açu, de acordo com nossos próprios estudos realizados nessa comunidade em 2013, concluímos que o povoado se formou a partir da chegada na região de um casal, Benvinda e Luís Eusébio, os quais teriam tomado posse do local e dado origem à comunidade atual, ou seja, esta teria se originado a partir da posse.

Na comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu, a hipótese mais provável é que ela se formou a partir da migração de escravos ou ex-escravos vindos das regiões de Boa Esperança, França, Itabatinga, Uxizal...localizados em Cameté-Pa. O depoimento do senhor José Maria Medeiros da Costa, mais conhecido como Zé Maria Lourada, é bastante revelador sobre essa questão.

Tem um bocado de história de que essa comunidade não era aí em São Benedito, era um povo que vieram lá de traz, da França, Itabatinga, Uxizal,

³ Disponível em: http://www.cpisp.org.br/terras/asp/terras_tabela.aspx. Acesso em: 22 de mar 2017.

Boa Esperança, porque na época os negros fugiam para os lugares onde era difícil o acesso. Depois eles vêm vindo, com a chamada libertação dos escravos, eles começam a vir pra margens (JOSÉ MARIA, entrevista realizada em 31 de ago. 2016).

Para o senhor José Maria, morador da comunidade quilombola de Itabatinga, (uma das comunidades que também recebeu a titulação), os antigos habitantes de São Benedito do Vizeu teriam chegado à região vindo por trás, isto é, através das regiões centrais no qual a mata era mais fechada até chegarem à margem do rio Vizeu. Esse deslocamento centro-margem teria sido provocado pelo “pega-pega”, movimento de captura de escravos fugidos que acontecia nas proximidades de Cametá. Segundo ele, na fuga alguns grupos teriam se estabelecido nas proximidades dos igarapés centrais da região, pois no início não poderiam se fixarem nas margens do rio Vizeu já que poderiam ser encontrados. Embora seja essa apenas uma hipótese para o povoamento inicial da região, o igarapé do Bento, localizado em São Benedito do Vizeu, talvez possa ter sido um desses redutos de escravos, visto ainda hoje se encontrar restos materiais nas proximidades do igarapé que comprovaria a existência de atividade humana na região, além das lendas e histórias sobre o local que povoam o imaginário popular daquele povo.

Sobre a formação de quilombos e mocambos nas regiões próximas à São Benedito assim como de comunidades remanescentes de quilombo o senhor José Maria diz:

Uxizal, Boa Esperança, Frade, Laguinho...são todas quilombolas, são todas comunidades negras. Pra lá, nesse rumo, meu pai que tinha avô escravo, contava que é muito campo pra lá, aí eles estavam numa ilha que chamam de Laguinho, de manhã subia um negro lá em cima do pau, porque de lá ele avistava quem saía na boca da estrada, aí descia, avisava o pessoal e fugiam. Era por causa dos caras que iam atrás deles, então nunca pegaram eles porque tinha esse negócio de olhar lá por cima da ilha e tem outras histórias. Lá atrás de casa (Itabatinga), lá onde nós morávamos, ainda existe o que chamam de “Campo do urubu”. Urubu porque matavam os escravos e deixavam lá e o urubu comia. O negro passou por muitas dificuldades nessa região. Então todas essas comunidades (Itapucú, Boa Esperança, Uxizal, Itabatinga..) foi assim, gente que fugia (JOSÉ MARIA, entrevista realizada em 31 de ago. 2016).

Segundo o depoimento do senhor José Maria, que teve bisavô escravo, conta que na região onde hoje está a comunidades quilombolas de Laguinho, onde era uma ilha, eles tinham a prática de subir em árvores de grande porte para avistar a movimentação das pessoas nas proximidades, por isso nunca foram pegos. Também faz referência à um campo, o “Campo do Urubú” que fica próximo à sua

casa na comunidade quilombola de Itabatinha. Segundo ele, recebeu esse nome porque no passado foi um campo onde se matava os escravos e por lá deixavam, servindo de alimento aos urubus. No final de seu depoimento afirma que as “*todas essas comunidades (Itapucú, Boa esperança, Uxizal, Itabatinga...) foi assim, gente que fogia*”.

Os “fujões” dessa região muito deles não foram encontrados, a natureza fora uma aliada, contudo muitos não tiveram a mesma sorte, sendo recapturados ou mortos como os do “Campo do Urubú”. Contra os cativos fugidos, como eram chamados, se formou “uma entidade antifugas, os capitães -do-mato e capitães-do-campo (FIABANI, 2005, p. 47).

Como podemos constatar, locais como São Benedito do Vizeu, Uxizal, Itabatinga, Frade, França e outras são comunidades quilombolas pertencentes à Mocajuba, Cametá e Baião têm suas origens ligadas aos quilombos e mocambos que existiram nessas regiões.

3.4- Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu

São Benedito do Vizeu é uma das comunidades que hoje compõe as inúmeras comunidades remanescentes de quilombos espalhadas por todo o Brasil. A regularização fundiária do território ocorreu em 2 de dezembro de 2008 através do *Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo* emitido pelo Governo do Estado do Pará através do Instituto de Terras do Pará (ITERPA) em nome da Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito (ARQDMO) representada pela Coordenadora Geral, senhora Marlene Rodrigues Conceição. Através desse título a comunidade obteve sua regularização fundiária e passou a ser reconhecida enquanto comunidade quilombola. Durante o período que antecede a titulação, o povoado era conhecido apenas como Comunidade Cristã de São Benedito do Vizeu.

Embora a titulação e o reconhecimento da Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu tenha ocorrido em 2008, a luta pela legalização iniciou muito antes, na década de noventa. Foi um processo lento e demorado assim como de outras centenas de comunidades quilombolas que ainda hoje esperam pela titulação de suas terras.

Alguns moradores da localidade e de outros povoados vizinhos foram personagens importantes nesse processo como: Zenobio Rodrigues Machado, José Maria Medeiros (Zé Maria Lourada), Edmundo Ribeiro, Moacir, entre outros.

Em entrevista com o senhor Zenobio Rodrigues o mesmo relata:

A gente começou em comunidade. A gente tem muita amizade também. Eu soube por auto que ia ter uma reunião em Arequembaua sobre Associação Quilombola e que o Saci ia pra lá. Eu queria que nosso distrito, Santa Maria, fosse legalizada como quilombola, que era necessário isso, porque defenderia contra os grileiros. Caso tirasse o título dessa terra ela seria nossa. Não pelo pessoal daqui, mas pelo pessoal de fora (ZENOBIO, entrevista realizada em 13/11/2015).

Pelo relato do senhor Zenóbio, a regularização da sua comunidade (Santa Maria localizada em Mangabeira, uma das sete comunidades tituladas) seria uma forma de barrar o avanço de grileiros que já se faziam presentes em outras localidades próximas. Esta necessidade o fez participar de vários encontros e reuniões ocorridas nas próprias comunidades assim como em outros lugares fora do município de Mocajuba, como a ocorrida na vila de Arequembaua, município de Baião, onde se discutia a questão da regularização de suas terras. Dentre as lideranças da reunião estava o senhor Saci (nome pelo qual é conhecido Nilton Lopes de Farias, hoje prefeito de Baião), Narcísio e outras do governo estadual.

Ainda sobre a questão, nota-se a preocupação do senhor Zenóbio em ter suas terras invadidas como relata em um outro trecho da entrevista.

Eu falei que queria entrar nesse padrão porque sempre tem conflito e aí se a gente pudesse viver mais tranquilo era melhor. Teve um conflito em Anilzinho...E aí nós queria se livrar dessas coisas, se prevenir. Aí eles falaram que abririam e perguntaram quantas comunidades. Aí eu falei: da Vizânia pra cá era dez comunidades. Só que não entra as comunidades da ilha, sabes! Mas naquela hora eu meti todas, não queria que nenhuma ficasse de fora (ZENOBIO, entrevista realizada em 13/11/2015).

Percebemos que a busca pela regularização do território acelerou especialmente após os conflitos de terra ocorridos em Baião, município próximo à Mocajuba, numa região chamada Anilzinho. O conflito de Anilzinho despertou a preocupação das lideranças comunitárias locais e adjacentes visto que as terras onde viviam não possuíam qualquer tipo de documentação que comprovasse serem suas, ainda que há algumas gerações fossem ocupadas por seus pais, avós e parentes mais antigos. Assim, foi a partir dessa reunião realizada no interior de Baião que iniciou o processo de busca pelo reconhecimento das comunidades que

hoje compõe o 2º Distrito, contudo como podemos perceber na fala do senhor Zenóbio, embora ele tenha mencionado as dez comunidades, as da região das ilhas não conseguiram o título, ficando apenas sete.

Muito antes dessa reunião já se debatia nas comunidades a ideia que a legalização de suas terras poderia vir através do reconhecimento dos povoados como comunidades quilombolas, pois além das características étnica-racial, os moradores mais antigos guardavam em suas memórias lembranças dos tempos da escravidão contadas por seus pais e avós, além de elementos culturais originários dos escravos africanos como o samba de cacete.

Uma ruína existente no povoado de São Benedito do Vizeu numa área chamada “Rasgão” também é atribuída aos tempos da escravidão, além de vestígios materiais encontrados em vários pontos especialmente dessa comunidade. Infelizmente não foi possível definir o início da ocupação e povoamento da comunidade de São Benedito do Vizeu, mas nas falas dos entrevistados mais idosos foi possível identificar aproximadamente quatro a cinco gerações de famílias vivendo na região.

Sobre o conflito na área de Anilzinho o senhor José Maria relata:

Tinha uns fazendeiros lá perto que queriam tomar essa área. Então os trabalhadores resistiram, resistiram muito. A prelazia de Cametá, os padres de Baião ajudou muito pra fazer com que os trabalhadores permanecessem na terra. Ocorreu o risco de vida lá muito porque os fazendeiros tinham pistóleiros né. Foi um dos maiores conflitos dessa região que eu acho. Aí deu origem a um encontro muito grande chamado Anilzinho que a prelazia começou a organizar, depois tive outros. Aí foi criado uma lei- Lei Anilzinho (JOSÉ MARIA, entrevista realizada em 31/08/2016).

Anilzinho, a qual os senhores Zenóbio e José Maria referem-se, era uma área disputada por antigos moradores (posseiros e trabalhadores rurais) e grileiros e latifundiários vindos do sul do país. Houve choque armado entre eles e tropas armadas de Tucuruí foram acionadas. Este foi “um dos maiores conflitos dessa região”, e o episódio constitui-se um marco na memória dos nossos entrevistados uma vez que temiam que suas terras fossem também ocupadas. Após o conflito ocorreram vários encontros, o primeiro em 1980, com a participação ativa da igreja,

Prelazia de Cametá. No primeiro encontro de Anilzinho foi aprovado a Lei Anilzinho, também chamada de Lei dos posseiros⁴.

Diferente da maioria das comunidades quilombolas, a titulação da comunidade de São Benedito do Vizeu foi coletiva, ou seja, aconteceu junto à outras seis comunidades quilombolas vizinhas sendo elas: Porto Grande, Mangabeira, Santo Antônio do Vizeu, Uxizal, Vizânia e Itabatinga. As sete comunidades formam assim a “*Gleba do 2º Distrito*”, localizadas nos municípios de Mocajuba e Cametá. Além das comunidades quilombolas acima citadas, existem no município onde a pesquisa está sendo realizada outras duas comunidades quilombolas, Tambaí-Açú e Icatu. Icatú foi a primeira comunidade quilombola de Mocajuba a conseguir o reconhecimento em 2002, as sete comunidades em 2008 e Tambaí-Açú em 2009. As titulações dessas áreas quilombolas foram expedidas pelo ITERPA (Instituto de Terras do Pará).

Através do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo o território quilombola de São Benedito do Vizeu, assim como as seis outras comunidades tituladas estão localizadas na margem esquerda do rio Tocantins, município de Mocajuba, tendo como limites as seguintes confrontações: ao norte limitando com a margem direita do igarapé Cupijó; ao sul confrontando com a comunidade França; a oeste confinando com a margem direita do rio Anauerá e a leste com a margem esquerda do rio Tocantins (Vizeu).

Segundo o senhor Edmundo Ribeiro, coordenador atual da Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito, foi expedido um único título para as sete comunidades porque no momento de reivindicarem o reconhecimento do território seus representantes se uniram e entraram com um único processo. Este tipo de reconhecimento coletivo de territórios quilombolas não é muito comum, contudo foi a forma encontrada pelos representantes das comunidades afim de obterem um reconhecimento mais rápido- unidos teriam mais força. Se naquele momento a união entre as comunidades ajudou na consecução do título, hoje é visto como um entrave pelos coordenadores das comunidades devido à dificuldade

⁴Sobre o conflito de Anilzinho e a atuação da igreja na organização dos vários encontros que se seguiram, consultar o artigo de Adriane dos Prazeres Silva apresentado no I Encontro Estadual da ANPUH /AP (2014), intitulado “Trabalhadores rurais do baixo Tocantins, organização e parceria com a igreja progressista da prelazia de Cametá (1979-1991)”.

para reunirem-se e deliberarem sobre questões locais. O senhor Edmundo Ribeiro foi categórico quanto a questão: “foi feito para unificar mas acabou dividindo”.

Para o senhor Edmundo Ribeiro a união das sete comunidades em prol de um título único para todas as comunidades foi estratégico para conseguirem a titulação de suas terras, pois houve peso para que saísse o título, diferente se dessem entrada individualmente. Se no passado a união entre as comunidades foi decisiva, hoje ele e outras lideranças das comunidades analisam a união como um fator de divisão, visto que é quase impossível reunir os representantes de cada comunidade quando precisam tomar alguma decisão. As distâncias entre elas, pois são 17.220,3792 ha, dificulta a integração entre as comunidades. Ações e projetos para as comunidades deixam de acontecer porque dificilmente conseguem reunir todos os seus representantes para a tomada de decisões. Mesmo unidas em um único título, nota-se uma grande distância entre elas, dificultando por exemplo a implantação de programas sociais destinadas às comunidades quilombolas.

Inicialmente as comunidades remanescentes quilombolas do Segundo Distrito possuíam uma área de 17.220,3792 ha, sendo posteriormente reduzida para 15.073,2371 há, por meio do *Termo de Retificação do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo da Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito* (2012). A redução da área deve-se à algumas famílias que não aceitaram que suas terras fossem incluídas como área quilombola e assim durante o processo de reconhecimento ficou estabelecido que essas famílias deixariam as terras e que seriam indenizadas. Como a indenização não veio as áreas continuaram com as famílias, mas ficando fora do domínio quilombola.

São Benedito do Vizeu é uma comunidade rural ribeirinha situada à 48k de Mocajuba. O acesso faz-se através do rio Vizeu, um rio que margeia toda a parte frontal da comunidade e um dos afluentes do rio Tocantins. Partindo da sede do município e dependendo do tipo de embarcação utilizada para se chegar a localidade, as viagens duram em torno de quarenta e cinco minutos à uma hora. Nessas viagens são comuns o uso de barcos e “rabetas”. O primeiro transporta uma quantidade maior de pessoas e mercadorias, podendo ser com ou sem cobertura, já o segundo, embora pequeno e sem cobertura, se popularizou entre os ribeirinhos por sua rapidez, economia e fácil manutenção, não sendo raro encontrar

nos portos das casas um tipo desses. Também indo por Cametá, pode-se chegar a comunidade tanto pelo rio Tocantins quanto pela rodovia Transcametá.

Os moradores vêm à cidade regularmente afim de resolverem os mais variados assuntos como consultas médicas, recebimento de proventos, compra de produtos alimentícios entre outros. Quando retornam levam o necessário do que precisam para se manterem durante a semana. Se no passado retiravam do rio e da mata o sustento familiar, hoje levam da cidade o necessário à subsistência. A farinha ainda é um dos poucos produtos produzidos na comunidade.

Segundo nossos entrevistados, a construção da Hidroelétrica de Tucuruí impactou diretamente a comunidade, trazendo danos ambientais e sociais. O peixe praticamente desapareceu e a água ficou imprópria para o consumo. A fome atingiu naquele momento as famílias do povoado que dependiam da pesca, caça e da lavoura.

Depois de algum tempo do fechamento da barragem de Tucuruí tivemos de enfrentar alguns problemas. Falta de água potável, diminuição dos pescados, além do surgimento de doenças de pele. Tudo porque a água que antes era retirada do rio Tocantins para o uso em geral (beber, lavar roupas e louças, tomar banhos etc) por alguns meses isso não foi possível, principalmente bebê-la, pois começou um processo de poluição. A água começou a ficar fedida tanto por falta de oxigenação como também por haver muitos peixes mortos. Também criou-se camadas de limo, um tipo de fungos que se formava embaixo do rio que com o passar do tempo se desprendia do fundo do rio vindo a flutuar dar o que também dava mal cheiro. Muitos pescadores também deixaram de pescar temendo o envenenamento através dos peixes, isso porque se falou muito que havia uma grande quantidade de urucum, timbó plantas de nativas com alto poder de destruição através de seu veneno. Por conta disso tínhamos que ir buscar água pra beber no Bento. A água desse igarapé não sofria com a poluição dos rios, por ter sua origem no lago bem distante das margens dos rios Vizeu e Tocantins. Nessa época era comum muitas pessoas irem ao igarapé de canoas, o que facilitava carregar o máximo de água. A gente carregava em potes, panelas, baldes, latas etc. Para fugir do sol forte, tinha na parte da manhã e no final da tarde os horários mais movimentados (MANOEL RODRIGUES, entrevista realizada em 15 de mar. 2017).

O morador Manoel Rodrigues lembra que logo após a inundação do lago de Tucuruí no qual a água foi represada, houve a mortandade de uma grande quantidade de peixes que apareciam “boiando” ao longo do rio. Além do que a água ficou imprópria para o consumo. Consumir a água do rio Vizeu não era mais possível. Além do lodo, cheiro forte e morte dos peixes, era também comum aparecerem coceiras no corpo quando se banhava no rio. O medo do consumo da água do rio levou a comunidade a buscar no igarapé do Bento, que passa dentro

da comunidade, água potável e comida já que na comunidade não havia qualquer tipo de poço. Atualmente ele ainda existe, mas com um volume de água bastante reduzido e o pescado praticamente desapareceu. Sobre o Bento, “Bento Bonito” como é também conhecido, chama atenção hoje por suas lendas e estórias. Não raro ouvimos adultos e crianças fazerem contação sobre o Bento, um lugar encantado. Relatos sobre ele podem ser buscados na seção 4 deste trabalho quando falaremos sobre a cultura local.

Segundo nosso entrevistado Manoel Rodrigues, por vários meses virou rotina os moradores irem de canoa ao Bento com seus baldes, latas e potes em busca de água própria para o consumo. Havia dias que formavam fileiras de canoas próxima ao Bento. Durante o transporte era comum esses recipientes se quebrarem, principalmente o pote de barro onde depositavam a água para consumo diário. Durante a estada pela comunidade, encontramos apenas uma família que ainda utiliza esse tipo de recipiente.

Sobre o auxílio dispensado aos moradores pelos órgãos responsável pela construção da hidroelétrica Manoel Rodrigues continua:

Não lembro de ninguém que tenha sido indenizado por conta desses prejuízos, o máximo que fizeram a Eletronorte foi distribuir hipoclorito de sódio para que nós colocássemos na água, quase sem uso pelo gosto ruim e descrença das pessoas. Após isso houve uma diminuição muito na quantidade de peixes, como também na sua captura, já que antes o rio ficava bem alto e os moradores aproveitavam para pescar com mais facilidade. Hoje em dia não se difere muito entre inverno e verão, pois o rio fica no mesmo nível de água, além da falta de peixes nesse período (MANOEL RODRIGUES, entrevista realizada em 15 de mar. 2017).

Na época foi distribuído à população hipoclorito para ser acrescido à água, mas praticamente não foi consumido pela população devido o gosto ruim que diziam ficar na água. Também algumas vezes passava médicos na comunidade afim de verificarem casos de doença relacionadas ao alagamento para a construção da usina. Decorridos várias décadas os moradores ribeirinhos impactados pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí não receberam qualquer tipo de ajuda e ainda hoje é comum ouvir de pescadores locais que desde a construção da barragem o pescado na região diminuiu.

Sobre os movimentos que se formaram contra a construção da barragem de Tucuruí que trouxe danos não apenas ao povo de São Benedito, mas às outras localidades, principalmente as ribeirinhas situadas a jusante da barragem, o senhor

Zenóbio relata a luta contra a construção da hidrelétrica e para a conquista da energia elétrica para a localidade:

A luz chegou faz uns dez anos já. Mas sempre foi uma luta muito grande. Eu dormi duas vezes em cima da barragem. Uma noite eu fiquei em pé de umas três horas da manhã, até sete horas da manhã pegando sol e chuva o dia inteiro. Não foi fácil...Helicóptero tava em cima de nós com uma quantidade de polícia. Nós sofremos muito. Nós éramos contra o fechamento da barragem. Quando foi pra vim o Linhão de novo pra cá (Cametá, Mocajuba...), olha, três dias de briga de novo. Nós enfrentamos essa luta não só no nosso Estado, mas fora. Não é fácil isso (ZENÓBIO, entrevista realizada em 13/11/2015).

A luta de resistência do senhor Zenóbio e de tantos outros atores sociais contra a instalação da usina e o fechamento da barragem de Tucuruí não impediu que ela fosse instalada. Houve novos enfrentamentos para que a energia chegasse às cidades próximas. Durante bastante tempo a maioria das cidades do Baixo Tocantins consumiam energia geradas por motores à diesel já envelhecidos que funcionavam por algumas horas durante a noite mesmo tendo uma energia que “passava sobre nossas cabeças”. Na comunidade de São Benedito ela chegou à uns de anos.

Os moradores da comunidade utilizam os rios Tocantins e Vizeu não apenas como o único meio de acesso à comunidade, por onde saem e chegam pessoas, produtos e serviços, mas como uma fonte de sobrevivência de algumas famílias. Pelos rios diariamente alunos são conduzidos até à escola; produtos são levados e trazidos para a comunidade; madeira, telha e bois são comercializados; ambulantes dos rios passam de porto em porto vendendo suas mercadorias- os regatões não desapareceram. Enfim, nosso rio, nossa rua.

Vale ressaltar que embora os rios Vizeu e Tocantins exerçam uma função importante naquela comunidade, nem todas as famílias têm uma ligação tão próxima como os mesmos e essa afirmativa deve-se ao próprio relevo da comunidade. Constituída por uma parte mais elevada e uma outra mais baixa, há determinados lugares na comunidade de São Benedito que a distância entre a parte baixa e a alta varia entre 15 a 20 metros de altura. Parte dos moradores vivem na área mais baixa da região, bem próximo ao rio. Esses são mais influenciados pelas águas do rio, sentem mais de perto as marés com seus períodos de cheias e vazantes. Influenciados pelo rio, sabem bem o horário mais adequado para pescar,

ir à cidade ou mesmo tomar banho. Já outros habitam a parte alta, constituída por terra firme.

Figura 4- Parte alta e baixa da comunidade.



Fonte: Pesquisa de campo, 2015.

Nesta imagem temos uma visão de cima pra baixo. Nela podemos perceber que a ligação-acesso entre a parte alta e baixa da comunidade é feita por meio de escadarias, umas bastante simples enquanto outras mais elaboradas. Contudo há lugares onde não existem essas escadas o que exige habilidade para descer ou subir alguns trechos. Os idosos, crianças e aqueles que não são do lugar apresentam dificuldade ao subir e descer visto o terreno ser íngreme.

São Benedito é uma comunidade onde os laços de parentesco são bem fortes sendo comum os arranjos familiares ocorrerem na mesma família. Ouvimos de vários moradores a expressão “aqui nós somos só quatro famílias”, ou seja, dessas famílias houveram várias ramificações até chegar a conformação de hoje.

Além do parentesco aproximar os moradores, a vizinhança também estreita as relações entre eles. Os “apelidos” também constituem um elemento característico da comunidade e geralmente acompanha o nome de nascimento. Em alguns casos, há pessoas que são mais conhecidas pelo apelido do que pelo seu próprio nome. Embora não termos dados numéricos quanto a cor ou raça dos moradores, pelas andanças no povoado entendemos que a maioria é constituído por negros.

Em relação aos aspectos naturais da região, a vegetação é constituída por espécies nativas como açazeiros, cacaueiros, mangueiras e castanheiras, assim como por uma mata secundária constituída por capoeira. Mesmo sendo um território quilombola, grandes áreas já foram devastadas, tanto pela agricultura de subsistência com o plantio da mandioca como principalmente pela atividade madeireira.

Nas estradas que ligam essa comunidade às outras são visíveis a ação da atividade humana através dos grandes campos. Quanto ao clima é quente e úmido, típico da Amazônia, mas a arborização existente em torno das casas ameniza o calor. O vento vindo do rio Vizeu também torna a vida mais agradável daqueles quilombolas que vivem na parte baixa do povoado.

Economicamente a comunidade pratica uma agricultura de subsistência com destaque para o cultivo mandioca. O extrativismo do açaí também é praticado mas não chega a se constituir em fonte de renda para as famílias. Embora o rio Vizeu banhe a comunidade em toda sua extensão, raras famílias conseguem sobreviver da atividade pesqueira. Programas sociais do governo federal como bolsa família, Seguro Defeso, pago aos pescadores durante os quatro meses em que a pesca fica proibida, e a aposentadoria dos idosos se constituem em fonte de renda e sobrevivência de grande parte das famílias.

Na última década foi observado avanço na conquista de energia elétrica que chegou na localidade com o Programa Luz Para Todos, lançado em 2003 pelo Governo Federal, cujo objetivo era levar energia elétrica às famílias residentes em áreas rurais. Desde, então, a comunidade começou a ter acesso aos meios de comunicações e utilização de eletrodomésticos. Apesar das mudanças ocorridas na comunidade com a chegada da energia elétrica, continua lento o ritmo de vida no povoado, como é próprio desses povoados, mesmo que para maioria dos

moradores o dia comece bem cedo, pois é preciso ir até a escola na cidade, passar no roçado, conseguir um alimento no rio para o almoço...

Nessa seção, no tocante ao quilombos e mocambos, vimos que eles existiram de Norte à Sul do Brasil tanto durante a vigência do sistema escravista quanto no pós-abolição. Variando de tamanho, alguns chegaram a ameaçar o sistema escravista de produção como o quilombo de Palmares. As fugas individuais ou coletivas para os quilombos constituíram um incômodo à sociedade escravista que reclamavam a constante falta de braços para os serviços. Fugindo para as zonas rurais ou para as periferias das grandes cidades buscavam em última instância a liberdade.

Dos antigos quilombos hoje restam as comunidades negras rurais ou terras de preto. Originárias dos antigos quilombos ou de doações, compra ou posse essas comunidades estão presentes em todo o país. Segundo dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo, existem atualmente 2.848 comunidades quilombolas certificadas além de outras lutando pelo reconhecimento. No Pará são 245, no Baixo Tocantins 40 e em Mocajuba 9.

Passados quase dez anos da titulação das comunidades do 2º Distrito, percebemos que embora o território tenha sido legalizado garantindo a posse da terra aos afrodescendentes, não verificamos mudanças de impacto na comunidade como projetos específicos voltados para o povoado que viesse trazer melhorias para aquela gente, dependente hoje economicamente da agricultura voltada basicamente para a produção da farinha de mandioca, das aposentadorias dos idosos e de programas do governo federal como o Bolsa Família e o Seguro Defeso.

4- SABERES E PRÁTICA CULTURAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO BENEDITO DO VIZEU

Arroyo (2014) traz importantes contribuições ao nosso estudo ao destacar a importância em se estudar e valorizar alguns grupos sociais que ele denomina de “Outros sujeitos”, que são: quilombolas, indígenas, negros, mulheres, camponeses, trabalhadores, ribeirinhos e outros coletivos populares excluídos e marginalizados. Constituem sujeitos sociais, étnicos, raciais que se fazem presente como atores na vida escolar, social, cultural e na produção de saberes.

Nesta seção analisamos alguns traços e saberes culturais que permeiam o cotidiano desses “outros sujeitos”, tendo como foco para as experiências socioculturais dos quilombolas de São Benedito do Vizeu. Iniciamos apresentando o que compreendemos por cultura.

A palavra cultura ao longo do tempo foi ganhando vários significados. É um termo complexo e de múltiplas acepções (EAGLETON, 2011). Neste estudo trabalhamos cultura fundamentado na concepção de Brandão (2002, p.22).

Tudo aquilo que criamos a partir do que nos é dado, quando tomamos as coisas da natureza e as recriamos como os objetos e os utensílios da vida social representa uma das múltiplas dimensões daquilo que, em uma outra, chamamos de: cultura. O que fazemos quando inventamos os mundos em que vivemos: a família, o parentesco, o poder do estado, a religião, a arte, a educação e a ciência pode ser pensado e vivido como uma outra dimensão.

O autor aponta algumas das dimensões do que está concebendo como cultura, entre elas está a ação humana sobre a natureza criando objetos e utensílios a partir do ambiente natural que se encontra. A cultura existe a partir da relação ser humano-natureza, isto é, quando homens e mulheres passam a agir sobre o “mundo da natureza” criando, recriando, transformando e ao mesmo tempo sendo transformado, nesse instante ele está produzindo cultura.

Neste sentido, é nossa capacidade de criação e invenção que nos diferencia de outras espécies animais. Enquanto estes adaptam-se ao ambiente natural em que vivem e produzem um modo de vida único em decorrência do que lhes vêm impresso na constituição genética e biológica de cada espécie, os seres humanos, devido sua capacidade reflexiva e criadora produzem modos de vida múltiplos.

Durante nossa pesquisa de campo na comunidade de São Benedito do Vizeu presenciamos alguns momentos da atividade criadora de homens e mulheres

daquele povoado. Talas de miriti, em mãos já calejadas de um senhor, iam aos poucos ganhando a forma de um panheiro; a mandioca, desde seu cultivo até chegar ao produto final, seja a farinha, a crueira, o beiju, a tapioca e o tucupí; a crueira depois de triturada transformou-se em farinha para bolo; o caldo do cacau virando doce; a semente de urucu⁵, que depois de vários processos se tornaria num pó usado para dar cor aos alimentos cozidos.

Brandão (2012) vê cultura não apenas como os produtos materiais fruto da criação humana necessários a vida, mas em uma outra dimensão, os modos de ser e viver dos grupos: “a família, o parentesco, o poder do estado, a religião, a arte, a educação e a ciência”. Concebe, então, cultura como um sistema de relações criadas no cotidiano com vistas a ordenar a vida social.

...os cantos, danças, os ritos e crenças de um povo, quanto os seus mapas simbólicos de roteiros de preceitos e princípios que configuram os diferentes códigos e as gramáticas dos rituais e jogos de trocas de bens, de pessoas e de mensagens com o que recriamos a cada dia a experiência da reciprocidade (BRANDÃO, 2002, p. 24).

Brandão (2002) aponta para a existência de inúmeras culturas.

De um ponto de vista biológico somos seres com mínimas desprezíveis diferenças. Mas as nossas culturas não. Elas foram e continuam sendo inúmeras entre os tempos da história e os espaços da geografia humana. Pois somos a única espécie que munida de um mesmo aparato biopsicológico, ao invés de produzir um modo único de vida, ou mesmo maneiras de ser muito semelhantes, geramos quase incontáveis formas de ser e de viver no interior de inúmeras variedades de tipos de culturas humanas (BRANDÃO, 2002, p. 23).

Ao relacionar as semelhanças e diferenças entre as outras espécies e os seres humanos, sobre o aspecto biológico as diferenças são poucas, o mesmo não ocorre se levarmos em consideração o aspecto cultural. Somos a única espécie a produzir um número infundável de tipos culturais em diferentes em tempos e espaços. Devido essas incontáveis maneiras de ser e viver acabamos por gerar uma multiplicidade cultural que recebem as mais diferentes designações: cultura popular, cultura erudita, cultura indígena, cultura escolar... (BRANDÃO, 2002, p. 23).

⁵ Consultar os termos talas de miriti, panheiro, crueira, beiju, tapioca, tucupi e urucu no glossário no final deste trabalho.

Assim, tendo por base as mais diferentes formas culturais, destacamos que nesta dissertação estamos tratando de uma cultura em particular: a cultura quilombola da comunidade de São Benedito do Vizeu.

No trabalho de campo na Comunidade Quilombola de São Benedito observamos os traços culturais desse grupo e que nos chamou atenção foram a prática do roçado, o Samba de cacete, a devoção a São Benedito e o Dia de Finados além de suas lendas e histórias, que envolve três elementos da cultura local: o trabalho, a música, e a religiosidade.

4.1- O trabalho na lavoura

Em relação ao trabalho na lavoura em São Benedito do Vizeu destacamos a prática do roçado, mais conhecido na região como “convidado”. Para trabalhar a questão buscamos um texto de publicação eletrônica, postado por Reginaldo Ramos, filho de um agricultor local. O escrito descreve com uma riqueza de detalhes como ocorria essa prática agrícola. Com autorização do autor segue o escrito intitulado “Dia de Convidado⁶”.

*Janeiro todo é assim, uma correria só. Hoje é a roça do João, amanhã, a do Zé, sexta da Tia Ana.
De véspera, rapaziada mede as braças do roçado e começa a carregar os feixes de maniva. É melhor sobrar que faltar.
Busca-se lenha logo para fazer o fogo para pelar os capados. Outros vão pilar arroz até ficar branquinho.
Rapaziada e moças querem na verdade apenas uma desculpa para antecipar a festa.
Antes, uma parada na boquinha da noite para rezar. Pedir para o padroeiro da vila para dar tudo certo "o convidado".
E logo então começa o bangüê, o samba de cacete, regado a cachaça. Só não pode beber demais. A ressaca não pode comprometer a festa principal do dia seguinte.
E o grande dia vem. Sol brilhando, tal como pedido na reza. Crianças e adolescentes adultos e velhos começam a chegar. Uns a casco, outros de cavalo e a maioria a pé.
A mesa para o café está cheia: beiju chica, farinha tapioca com castanha. No alquidar, chocolate ralado com tapioca e gemada doce. Em dia de convidado, afinal, se gasta muita energia.
Semeadeiras, plantadeiras, cavadores e picadores de maniva se embaraçam, cantarolando cantigas e lançando desafios.
E já passa do meio dia, sol tindhindo, roça quase pronta. Finalmente o último eito termina. Bora comer pessoal!
Sarrabulho, picadinhos, arroz papa bem vermelho de urucu, feijoada e um cozidão para bater na fraqueza.*

⁶ Elaborado por Reginaldo Ramos, no dia 13 de dezembro de 2016. Fonte: <https://m.facebook.com/reginaldo.ramos.1612>. Acesso em 15 dez. 2016.

Não sobra nada. Cada convidado leva um pouco. Quem não pôde participar não vai ficar sem provar o gosto do figado do capadão. Hoje a festa não é mais tão linda como há época de meu pai. Mas a "festa de convidado", ainda resiste em algumas comunidades. (RAMOS, 2016).

Como informa o texto, os convidados aconteciam em determinadas épocas do ano, especialmente durante os meses de janeiro e fevereiro, no período chuvoso. Para a comercialização ou para o consumo próprio grande parte das famílias que viviam nas áreas rurais plantavam. A mão de obra familiar não era suficiente para o plantio dos grandes roçados e do trabalho que demandava, por isso, a necessidade de “convidar” mais pessoas. Mesmo com a área pronta para o plantio, a atividade exige várias etapas. Cortar em pequenos pedaços os feixes de maniva preparados na véspera; fazer as covas; colocar a maniva nas covas e cobri-las com terra. Todas essas fases exigem técnica para se obter uma boa colheita e desde pequena as crianças são iniciadas nessa prática. Estas etapas demonstram um processo educativo na aquisição de saberes no plantio da maniva: preparar os feixes, cortar em pequenos pedaços, que devem ter tamanho padronizado, fazer as covas, que também precisa ser feita com determinadas características, colocar a maniva e cobrir com a terra.

O dia de convidado é também um dia de comida em abundância, uma prática comum no interior do Brasil. Havia assim nos mutirões de trabalho da lavoura refeição farta para os convidados, oferecida pela família beneficiada. Bakhtin (1987) em referência a boa mesa na época de Rabelais, afirma que o comer e beber nesses dias não se trata do comer e beber cotidianos, “trata-se do *banquete* que se desenrola na festa popular (p.243). Os trabalhos em regime de mutirão sempre são seguidos de comida farta.

Em São Benedito a plantação do roçado era também uma festa, animada pelo samba de cacete local (batucada, com canto e dança, em forma de improviso). Já na Comunidade Quilombola de Tambaí-Açú a alegria da festa é por meio do Banguê, prática cultural de afro bastante comum em povoados negros da região do Baixo Tocantins. Dança e canto se misturam num ritmo de batuque com músicas criadas a partir do cotidiano. Pinto (2007) o define como:

O banguê se constituía de um grupo de negros que cantavam, improvisando os versos musicais, sempre a partir do cotidiano deles. Seus cantos eram entoados em duas vozes. Os participantes da dança (os casais), ao entrarem na roda ou sala para dançar, ficavam apenas com os

rostos próximos, “bem coladinhos”, um do outro, enquanto peitos e quadris mantinham-se afastados. É uma dança rápida, saltitante, de muito rebolado, com pessoas característicos e, como disse um cantador de banguê, “todos marcados nas pontas dos pés” (PINTO, 2007, p 37)

Os convidados, vizinhos, parentes e amigos, chegam à noite, muitos vêm com toda a família, dançam e bebem até o outro dia após a plantação. Retornam para suas casas no outro dia após o almoço. É uma festa ao som das batidas do samba de cacete. Durante o trabalho a agitação continua com canções desafiadoras e inversadas, cantadas em duas vozes, sendo comum os homens cantarem e as mulheres responderem como numa espécie de desafio.

O momento é acompanhado de muita bebida, geralmente a cachaça pura ou misturada ao suco do gengibre, murici, limão ou jenipapo, formando uma bebida chamada “batida”. Pouco se dormia durante a noite. *“Não traziam rede não e aquela que ia caindo ia ficando pelo chão”* (VITALINA entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Além do samba e bebida presente nesses convidados, a comida farta constitui-se também em outro elemento importante. Animais como porcos, patos e galinhas criados pelos donos do convidado são abatidos nessas ocasiões. Come-se bastante nesses “convidados”, tanto no café da manhã, como na merenda ou almoço. Café, beiju chica, farinha tapioca, chocolate com tapioca, sarrabulho, arroz, feijoada, cozidão são alguns dos alimentos oferecidos nessas ocasiões e como de costume os capados no almoço. Assim é um dia de roçado, uma atividade produtiva associada ao lazer, à festa, com uma dimensão coletiva, envolvendo cantorias e farta alimentação.

As falas finais de Reginaldo Ramos resumem o dia de convidado: “hoje a festa não é mais tão linda como há época de meu pai. Mas a “festa de convidado”, ainda resiste em algumas comunidades”.

Por variadas razões os convidados, principalmente para o plantio da mandioca, não mais existem com todos os ingredientes citados acima e uma das razões é que hoje, algumas famílias cuidam de seus próprios roçados, através da chamada agricultura familiar e outros contratam mão de obra na prática, mas é uma prática que ainda resiste na comunidade de São Benedito, o que pode ser percebido nas casas de fornos próximas às moradias do povoado ou através dos roçados ao longo das estradas.

4.2- O samba de cacete

O samba de cacete é uma prática cultural comum ainda hoje em alguns povoados negros rurais do Baixo Tocantins, especialmente em Igarapé Preto (Baião) e Tomásia (Cametá) e suas raízes remontam os antigos quilombos. Segundo Pinto (2009) o Samba de Cacete ou Siriá consiste em:

Uma espécie de batucada muito dançada e cantada nos povoados rurais da região do Tocantins, desde a formação dos antigos redutos de negros fugidos (quilombos ou mocambos) que ali se formaram. O Samba de Cacete acontece de forma improvisada, assim como suas músicas surgem livremente de improviso ou então se canta as já tradicionais passadas de uma geração para outra. Recebe o nome de Samba de Cacete porque os únicos instrumentos musicais são dois troncos de pau com aproximadamente um metro e meio de comprimento escavados no interior- os tambores- tendo em uma das extremidades um pedaço de couro e quatro cacetinhos de madeira. No momento do Samba os batedores ou caceteiros em número de 04, sentam-se em cima dos tambores, um de costas para o outro; o que fica do lado que tem couro batuca com as mãos e o que fica da outra extremidade bate com os cacetinhos. Os batedores ou caceteiros cantam as estrofes enquanto os dançarinos e as dançarinas, em tons unissonantes, fazem, o coro. A melodia, assim como a dança, começa em ritmo lento e vai evoluindo até tornar-se alucinante... (PINTO, 2009, p. 55).

O samba de Cacete é um tipo de canto-dança, no qual são cantadas cantigas tradicionais passadas de geração a geração através da oralidade ou também improvisadas. Dele participam homens e mulheres, sendo que geralmente os homens tocam (caceteiros e batedores) e as mulheres dançam, mas havia mulheres que também batiam os tambores o que era mais raro. Em ritmo de batuque mulheres e homens, geralmente em pares, dançam soltos e sempre respondendo às cantigas puxadas pelo batedor.

Figura 5: Samba de cacete de Igarapé Preto (Baião/Pará)



Fonte: blogmanamani.wordpress.com⁷

As músicas tratam de temas relacionados ao cotidiano como a lavoura, a natureza, o amor, o trabalho e outros. Segue abaixo alguns trechos de músicas do samba de cacete que registramos durante a entrevista:

1- Ora vamos começar o samba
Ora vamos dançar um bucadinho

...

Ao romper do tom de aurora
No cantar do passarinho

2- Peguei um porre na touça da bananeira
Perdi minha carteira com todo o meu dinheiro

...

Eu achei, eu achei
Eu achei mas não tinha mais dinheiro

3- Ei mulatinha que veio da ribeira
Quebrando maxixe com as mãos nas cadeiras

...

Ei mulatinha do samba
Vem meu amor

4- Xô, xô, xô araúna
Não come arroz da sinhá araúna
(GEANE, entrevista realizada em 24 de fev. 2107)

Podemos observar acima alguns dos trechos de quatro músicas cantadas durante as apresentações do samba de cacete da comunidade de São Benedito e lembradas por Geane, uma das participantes do samba. Embora o

⁷ Disponível em: <https://br.search.yahoo.com/search?fr=mcafee&type=>. Acesso em 22 de mar. 2017.

esquecimento tenha impedido que cantasse as músicas integrais, pudemos coletar várias as quais trazemos algumas. A primeira geralmente é cantada quando iniciam o samba de cacete, sendo um convite para a dança até o romper da aurora. A segunda música traz como tema o “porre”, que durante uma embriaguez perde sua carteira próximo a touceira de uma bananeira. A carteira é encontrada, porém sem nenhum dinheiro, acontecimento comum na vida cotidiana. Já a terceira centraliza na mulher negra, destacando sua beleza e sensualidade, tal qual uma outra música cantada por Geane: *Eu quero já/ eu quero já/ eu quero já/ morena bela eu quero já/ já, já, já, já/ morena bela eu quero já* (GEANE, 24/02/2017). Já a última cantiga que trata da graúna, pela referência à “sinhá”, acreditamos tratar de uma música tradicional e que foi passada de uma geração à outra. Talvez seja a voz de um escravo impedindo que a ave comesse a produção de arroz de sua “dona”.

Cantada também em duas vozes, os batedores fazem a primeira voz e os demais, os que dançam, fazem a segunda voz. A mudança das vozes ocorre quando os batedores do samba de cacete dão o repelico, isto é, quando o tom da batida muda numa espécie de “virada”. Nesse momento, “quando dá a repelicada a mulherada entra levantando a música rsrsrs” (GEANE, 24/02/2017).

No samba de cacete são poucos os instrumentos utilizados para fazer o batuque. Apenas os tambores, geralmente dois, sendo que alguns grupos utilizam até três, e um ou dois cacetes.

Figura 6- Cacete e tambor usados no Samba de cacete



Fonte: Amazônica: revista antropológica⁸

⁸ Disponível em: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewArticle/948/1402>. Acesso em : 22 de mar. 2017.

Tantos os tambores como os cacetes são confeccionados artesanalmente com materiais extraídos da mata. O tambor é feito de madeira, de árvores que apresentam um orifício ao meio como o cumaru e o rosto é de couro, especialmente de veado. Tanto os batedores (aqueles que batem na frente) quanto os caceteiros (aqueles que batem atrás) tocam sentados sobre os tambores.

Sempre antes de começarem a tocar, os tambores são esquentados com fogo, que é passado no rosto/frente do tambor, na parte de couro. Isto é feito para que o som fique mais solto. Segundo o Evandro Furtado, o seu Sanito como é mais conhecido, o esquentar dos tambores se faz necessário porque:

Se a gente esquentar, ele solta mais o som, a voz sobe e fica mais bonito. Depois que a gente começa a bater, por ele mesmo vai esquentando. Conforme o batimento no início incha a mão. Só aguentam porque estão bem turbinados” (SANITO, entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Para bater samba de cacete precisa ter experiência, já os iniciantes sofrem com as dores e edemas nas mãos devido as fortes batidas, contudo a bebida ajuda na hora de bater pois sentem menos o impacto.

O samba de cacete na comunidade de São Benedito do Vizeu ocorre principalmente durante as épocas de plantio, quando eram feitos os convidados. A senhora Vitalina Rodrigues, esposa de seu Sanito, considerado “dono” do Samba de cacete de São Benedito, lembra dessas ocasiões:

Era no serviço da agricultura, nos trabalhos de roça. Faziam aqueles serviços grandes e aí pegavam aqueles tambores grandes para fazer o samba. Era a noite inteirinha. Aí quando era de manhã a gente ia embora para o roçado plantar. Quando chegava de lá as vezes ainda não estava pronto o almoço e o samba tornava de novo (VITALINA, entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Assim, o Samba de cacete estava ligado mais diretamente à atividade agrícola, quando aconteciam os “convidados”, embora ocorresse também em dias comuns durante a noite. Dona Vitalina conta:

Aí quando dava umas sete horas da noite a gente falava: bora fazer um samba? Eles falavam, bora. Era nas casas e no barracão que tinha lá na frente da casa da Maria. Aí a gente se reunia e ia para lá com o tambor. Aí eles começavam a bater o samba e não demorava muito estava cheio o salão. As pessoas escutavam e vinham só vindo. Aí o samba ia até umas duas horas da manhã (VITALINA, entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Como podemos perceber nas falas da senhora Vitalina, umas das participantes ativa do Samba, este fazia parte do cotidiano dos moradores de São Benedito não tendo dia nem hora marcada para acontecer, seja na residência de algum morador ou no barracão de festa da comunidade. Escutar o toque do tambor era o anúncio de mais um samba e um convite a participar. Aos poucos os moradores iam chegando até que o salão ficar cheio e as batidas que iniciavam no início da noite adentravam pela madrugada.

Segundo dona Vitalina, o samba de cacete vinha da família de seu esposo, seu Evandro (Sanito) e era um dos poucos da região.

Era o pai dele, do Sanito, que gostava do samba. Quando nós casamos nós saía e ia fazer o samba por aí. Tinha dois grupos: ele aqui e outro no Uxizal. No início não tinha nome, era Samba de Cacete do São Benedito, depois que colocamos o nome “Os perturbantes do som”, porque perturbava muita gente rrsrrsrs. Eu era de cantar e dançar. Era eu que respondia o samba. Eu ia ensinando para os outros que não sabiam, eu e dona Maria Rodrigues. Depois que os outros foram pegando como a Valdirene e a Geane e as outras minhas filhas. Agora a Geane canta (VITALINA, entrevista realizadas em 05 de nov. 2015).

Pelas lembranças de dona Vitalina observamos que o samba de cacete na Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu vem da família de seu esposo, o senhor Evandro, mais conhecido como Sanito, que teria aprendido com o pai o Samba, e que depois de casado com a senhora Vitalina, ambos saíam para tocar nos lugares onde eram chamados.

Inicialmente o Samba da comunidade não tinha nome, era mais conhecido pelo o nome da própria comunidade “Samba de Cacete de São Benedito do Vizeu”, apenas posteriormente que foi chamado “Os Perturbantes do Som”, isso porque o rufar dos tambores perturbava algumas pessoas. Dona Vitalina também conta que aprendeu a cantar e dançar e foi ensinando junto com dona Maria Rodrigues para os demais, como sua filha Valdirene e sua nora Geane. Seu Sanito reforça que aprendeu com o pai as batidas dos tambores.

Sempre falo isso: foi um tipo de herança que meu pai me deixou. Desde moleque aprendi. Até foi, foi. Quando ele ficou com uma idade como a minha, que pouco ando, aí tomei de frente (SANITO, entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Esse aprendizado de pai para filho, da geração antiga para a nova, é efetivado pelas práticas de canto e dança e pelo que Oliveira e Mota Neto (2008) designam de *cultura de conversa*, um “*saber experiencial apreendido no cotidiano social, através da oralidade*” (p. 73). Para os autores, a “cultura da conversa” é característica do meio amazônico rural-ribeirinho marcada por uma oralidade transmitidos cotidianamente nas relações sociais e interpessoais.

Nas comunidades rurais-ribeirinhas a cultura amazônica, além do espaço escolar, é expressa na «cultura da conversa», oralidade dos mais antigos, que se utilizam dos espaços comunitários e religiosos para a transmissão dos saberes, dos valores e da tradição social das populações locais, configurando uma prática na qual a cultura é fundamental no processo de formação social dessas comunidades.

Sobre essa questão vale destacar os estudos de Brandão (1981) ao referir-se aos conhecimentos e aprendizados realizados não apenas nos meios escolares como a sala de aula, mas nos diferentes lugares através das trocas de experiência entre as pessoas e pela transferência de experiências dos mais velhos aos mais novos. Nas práticas sociais cotidianas, através da oralidade e da observação é que o aprendizado acontece.

O senhor Sanito, hoje com 73 anos de idade, vê o Samba de cacete como uma herança deixada por seu pai, com o qual aprendeu desde pequeno. O mesmo assumiu a função do pai quando ficou idoso e impossibilitado de andar. Hoje também já idoso, seu Sanito tenta passar para os filhos e netos o que aprendeu.

Ao longo da entrevista observamos na fala e no olhar do senhor Sanito uma certa tristeza ao referir-se ao samba:

É isso que eu fico sentido até hoje. De não ter hoje uma pessoa que enfrente como eu enfrentei e outros. E nós não estamos dando conta de fazer essas coisas. Já podia ter uma pessoa assim para fazer. Nem todos gostam (SANITO, entrevista realizada em 05 de nov. 2015).

Entendemos que seu Sanito se recente ao perceber a falta de empenho de outros em continuar o samba de cacete, ainda que alguns membros de sua família toquem e dancem.

Em dezembro de 2015, durante a festividade de Nossa Senhora da Conceição em Mocajuba, tivemos a oportunidade de observar algumas “fornadas” de Samba de cacete de São Benedito, no qual estavam presentes o senhor Sanito, um filho e um neto os quais tocavam, além de outros dançando e cantando. Durante a apresentação os participantes estavam caracterizados com trajes típicos do Samba de cacete: as mulheres com saias longas e rodadas e os homens calças curtas.

Sobre esse evento registramos em forma de fotografias e filmagem, contudo acabaram sendo perdidas. A partir desse evento foi que aumentou nosso interesse em estudar a comunidade de São Benedito, visto que até aquele momento desconhecíamos a existência dessa prática naquela localidade. Posteriormente constatamos ser este um dos elementos culturais diferenciadores das demais comunidades do 2º Distrito.

Ao longo dos trabalhos na comunidade de São Benedito do Vizeu percebemos que o samba de cacete já esteve bem mais presente no cotidiano do povoado em épocas passadas quando realizavam os “convidados” regado a música, dança, comida e bebidas para o plantio especialmente da mandioca. Da memória dos mais antigos ainda é possível extrair um trecho ou outro das letras das músicas que davam vida aos ajuntamentos que iniciava à noite, passava pela madrugada e mesmo quando terminavam de plantar a última muda de mandioca, ainda assim a “festa” não terminava. Seu Sanito, um dos batedores do samba de cacete, lembra com saudade do período e tenta passar aos filhos e netos os saberes dessa prática, que vez ou outra se apresentam em eventos na própria comunidade e em outros lugares quando são convidados.

4.3- Culto a São Benedito

Um outro elemento cultural marcante em São Benedito do Vizeu é o culto à São Benedito. Conhecido como o “santo preto”, é venerado em muitos povoados negros rurais brasileiro e amazônico.

Embora não poderemos datar o início da devoção à São Benedito, a mesma é antiga na comunidade. É provável que seu culto remonte ao período de formação do povoado além de possuir uma estreita relação com a irmandade. Apesar de não termos encontrado nenhuma documentação ou registro tais como atas, estatuto,

livro de caixa e outros que mostre a presença da irmandade de São Benedito, nas falas da senhora Maria Rodrigues há referência a incorporação da Irmandade de São Benedito às celebrações que ocorrem hoje em honra à São Benedito ao dizer: *“antes aqui não era comunidade, mas irmandade”*. Essa referência é dada não apenas por dona Maria Rodrigues, mas pelos mais idosos da comunidade.

João José Reis (1996), ao analisar as irmandades do Recôncavo Baiano afirma:

Entre as instituições em torno das quais os negros se agregavam de forma mais ou menos autônoma, destacam-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua (REIS, 1996, p. 7- 33).

Reis(1996) e outros estudiosos que se dedicam à temática analisam as irmandades religiosas como organizações criadas com o intuito de promover a solidariedade entre os africanos e seus descendentes os quais tinham devoção a um santo escolhido como padroeiro. Em São Benedito do Vizeu há tempo têm São Benedito como padroeiro, mas cultuavam também Santa Maria, o que pode ser percebido nas falas do senhor José Maria.

É muito antigo essa devoção a São Benedito, foi uma das primeiras, mas começou com a devoção à Santa Maria, mas depois passaram a festejar São Benedito. Na época não tinha esse nome Comunidade, era irmandade. Na época da irmandade eles viviam como irmãos, então eles tinham uma organização que não é como hoje. Se ajudavam a fazer a roça,... (JOSÉ MARIA, entrevista realizada em 31 de ago. 2016).

Homenagear dois, três ou mais santos era comum em muitas comunidades. Essa prática ocorria porque geralmente cada família possuía um santo em particular a quem realizavam homenagens, com o tempo passavam a aproximar-se mais de determinado santo que transformavam em padroeiro da localidade, sem com isso abandonarem os cultos aos seus santos particulares. É provável que a história de escravidão de São Benedito assim como sua negritude, tenham levado aquele povoado de negros escravos fugidos a uma identificação maior com o santo São Benedito.

Além deste elemento de identificação, havia, também, a irmandade na localidade de São Benedito como bem coloca o senhor José Maria: “Na época não tinha esse nome Comunidade, era irmandade”.

Assim, a partir desse discurso que na Comunidade Quilombola de São Benedito funcionou no passado uma irmandade, os quais devotavam São Benedito, somos levados a concluir que com o fim da irmandade, São Benedito passa a ser não apenas o santo devoto, mas o santo padroeiro do povoado.

São Benedito é uma comunidade que funciona como “sociedades de ajuda mútua”, em função de sua herança de irmandade. José Maria explica: “na época da irmandade eles viviam como irmãos, então eles tinham uma organização que não é como hoje. Se ajudavam a fazer a roça...”. O viver como irmãos, possuir uma outra organização e o trabalho agrícola em conjunto configuram relações sociais marcadas por laços de solidariedade e de entreatada entre os pares oriundos da tradição da irmandade.

Para Alves (2006) as irmandades tinham objetivos religiosos e sociais: a primeira “consistia em celebrar as festas, cumprir as devoções, realizar o enterro cristão dos associados” e social que “consistia em resolver certos problemas no campo econômico e assistencial em caso de doenças graves e de pobreza extrema” (apud RASKE, 2012, p. 128).

Vemos que as irmandades possuíam variadas funções religiosas, além de auxiliar os irmãos associados em assuntos de ordem financeira como a compra da carta de alforria de irmãos cativos a partir de fundos arrecadados. Em São Benedito do Vizeu não conseguimos fontes escritas ou orais que fizesse referência à atuação da Irmandade de São Benedito em levar assistência social aos irmanados, mas encontramos falas relativas aos trabalhos religiosos realizados por um de seus membros. Sobre essa questão uma de nossas entrevistadas menciona a atuação do esmoleiro Mateus Ferreira.

O esmoleiro, também chamado de irmão andador, constituía-se em um dos cargos existentes no interior das irmandades, cuja função consistia na arrecadação de recursos e para as celebrações da festividade do santo. Mateus Ferreira era o esmoleiro de São Benedito e considerado também o fundador dessa irmandade, juntamente com Mariana Leite.

O velho Mateus foi o fundador da irmandade. Ele saía alguns meses antes da festa de casa em casa num casco para esmolar. Quando ele voltava o casco vinha cheio de coisas que davam para ele que depois ele faziam curral e cercava pra colocar esses animais. Era porco, pato, galinha.... Ele ia cuidando até chegar o dia da festa quando era preparado para dar para o povo (MARIA, entrevista realizada em 02 de out. 2015).

Pelo que podemos observar no relato de dona Maria, o “velho Mateus” fundou a Irmandade de São Benedito. Ele mesmo fazia a arrecadação das ofertas e doações percorrendo o através de suas andanças pelas residências do povoado. No retorno da atividade esmoleira trazia os mais variados donativos que ajudariam durante a celebração da festa em honra a São Benedito. Algumas ofertas precisavam de cuidados especiais, pois era bastante comum as doações de animais como porcos, galinhas e patos os quais ficavam sob os cuidados do senhor Mateus até a chegada da festa, quando eram preparados e distribuídos às pessoas as quais participavam da festa.

Os estudos de Raske (2012) sobre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em Desterro (Santa Catarina) do século XIX, apontam que elas possuíam um estatuto que definia as objetivos, deveres, regras, cargos e obrigações dos irmãos associados (p.131). Na irmandade de São Benedito apesar de não existir ou não termos encontrado registros escritos sobre a esta, percebemos várias referências a respeito do cargo de esmolador. Além do personagem Mateus Ferreira, percebemos que a atuação da senhor Mariana Leite foi bastante forte na comunidade e ainda hoje tem seu nome lembrado nas falas dos mais velhos da comunidade.

Mariana era uma das donas do Santo, do terreno, da propriedade. O dono do santo que armava a igreja perto da casa dele. Um tempo houve um conflito sobre isso. Ela não quis doar para a igreja. Lá perto hoje onde a dona Maria mora eles formaram uma outra comunidade dissidente. Tinha o São Benedito capela (lá em baixo) e o São Benedito barracão (lá em cima). Justamente por causa da doação, porque era dela e ela não dava para ninguém. Agora não tem mais o barracão. Depois começaram a se dar de novo (JOSÉ MARIA, entrevista realizada em 31 de ago. 2016)

Mateus Ferreira e Mariana Leite são tidos como os “donos” do santo São Benedito visto terem iniciado a irmandade com este santo padroeiro. Com o passar dos anos São Benedito, que era o padroeiro da irmandade, torna-se o santo padroeiro da comunidade, ficando a festa sob o domínio da igreja católica, ligada à prelazia de Cametá. Essa situação provocou uma divisão no interior da comunidade, resultando na criação de dois festejos em homenagem à São Benedito: um que os moradores designam de São Benedito capela e outro chamado de São Benedito barracão. O São Benedito capela pelo fato dos festejos

ocorrem na antiga capela construída para o santo, também chamado de São Benedito de baixo por ficar geograficamente numa área mais abaixo da comunidade. Já o São Benedito barracão era assim chamado por ficar abrigado em um barracão, sendo este também conhecido como São Benedito de cima, por ficar num local mais acima do povoado. O primeiro sob os cuidados de dona Mariana Leite e o segundo ligado à prelazia de Cametá.

Durante um longo período a comunidade de São Benedito do Vizeu esteve assim dividida: uns participando dos festejos e cultos à São Benedito de cima, enquanto outros ligados à São Benedito de baixo. Com o tempo os festejos realizados no barracão foram extintos e os santos acabaram sendo unificados com a doação do terreno de baixo pelo senhor Mateus à prelazia data de 1969. Hoje as celebrações ocorrem na antiga capela, já reformada. O “conflito religioso” que no passado resultou na criação das duas “igrejas” ligadas à São Benedito, pode estar na origem da fragilidade do catolicismo no povoado. Um de nossos depoentes fala da presença de padres na comunidade afim de promover uma aproximação maior entre os fiéis. Seja por estas divergências internas ou não, muitos católicos acabaram migrando para outras igrejas que se fazem presente no povoado. Luz da Libertação, Assembleia de Deus, Deus é Amor da Missão são algumas das igrejas que já possuem sede na comunidade, além de outras como a Batista que realiza um trabalho constante de evangelização na localidade.

A proliferação dessas e outras igrejas evangélicas no interior das comunidades rurais e ribeirinhas de nosso município é um fenômeno que vem acontecendo ao longo dos últimos anos, não sendo um caso específico da comunidade em estudo. Embora não possuímos dados numéricos sobre essas congregações religiosas e seu número de fiéis, em algumas dessas comunidades seu número ultrapassa a de católicos. Já no que diz respeito à existência de religiões de matriz africana na comunidade, os entrevistados disseram não existir, o que nos ocasionou estranheza por se tratar de um povoado quilombola e que guarda relação com um passado negro-africano-escravista.

Se o culto à São Benedito está diretamente relacionado à devoção de seus antigos moradores à irmandade de São Benedito, esta devoção pode estar ligada à identificação dos antigos moradores com a história de vida do Santo padroeiro.

Os mais variados registros sobre a história de São Benedito o descrevem como negro e descendente de pais escravos. Teve uma vida marcada pela caridade e dedicada aos pobres, sendo a ele atribuído inúmeros milagres. Por sua cor, também é conhecido como “santo preto”⁹. A negritude do Santo, assim como sua origem escrava são características que tenham concorridos para que os primeiros povoadores de São Benedito do Vizeu o tenham escolhido como Santo de devoção.

Na Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu, os festejos em honra à São Benedito ocorrem entre os dias cinco a quinze de novembro de cada ano, o que pode ser percebido no folheto de programação da festividade.

Figura 7: Programa da Festividade de São Benedito/Ano 2015



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

O documento acima é o Programa da Festividade de São Benedito do ano de 2015, que é distribuído aos moradores da comunidade, comunidades vizinhas e aos patrocinadores da Festa. Todos os anos programas como esse são confeccionados, sendo escolhidos pessoas da comunidade ou fora dela para patrocinarem. Além de dados como o local da Festa, o período de realização, o tema e o lema, o folheto traz em seu centro a imagem do Santo padroeiro e a oração a São Benedito.

⁹ <http://www.paroquiadesaobenedito.org.br/saobenedito.htm>

Sobre a representação de São Benedito com uma criança nos braços uma de nossas entrevistadas pontuou: “o nosso São Benedito é aquele com o menino no braço” (Maria, 02 de outubro de 2015). Ao demarcar essa característica do Santo de devoção, ela chamava atenção para a existência de outras representações de São Benedito uma vez que há imagens do Santo com flores, cruz e também com pães sobre os braços.

Quanto a oração a São Benedito contida no folheto, pudemos observar que a mesma ocupa um lugar de destaque, uma vez que esteve presente nos programas dos anos anteriores, assim como é recitada em todas as noites de rezas durante a Festa.

Oração a São Benedito

São Benedito, filho de escravos, que encontrastes a verdadeira liberdade servindo a Deus e aos irmãos, independente da raça e de cor, livrai-me de toda escravidão, venha ela dos homens ou dos vícios, e ajudai-me a desalojar do meu coração toda segregação racial e reconhecer todos os homens por meus irmãos. São Benedito, amigo de Deus e dos homens, concedei-me a graça que vos peço de coração. Por Jesus Cristo Nosso Senhor. Amém! (Programa da Festividade do Gloriosos São Benedito/ Mocajua-Pará/ Ano 2015)

Quando no ano de 2015 estivemos na comunidade durante o período da Festa, notamos que a oração a São Benedito era feita diariamente, no decorrer das dez noites de celebrações. A oração lembra São Benedito como filho de escravos e como aquele que serviu a todos, sem distinção de raça e cor. Ela ainda clama pelo fim de toda forma de escravidão, discriminação e segregação racial, assim como evoca para que os homens se reconheçam como iguais. No final da oração o fiel faz um pedido que aguarda ser atendido.

No Programa, consta os vários momentos da Festa como: transladação, Círio, missa, noites litúrgicas, leilões, bingos, fogos, assim como uma relação nominal com as atribuições e funções de cada pessoa ou instituição responsável pela festividade. Percebemos, ainda, nessa programação não apenas a participação dos moradores da comunidade, mas de outras comunidades, seja ela quilombola ou não. Tais comunidades participam dos vários momentos da Festa, em especial das celebrações religiosas que ocorrem durante a noite.

A festividade de São Benedito começa oficialmente no dia cinco de novembro, mas os preparativos iniciam bem antes, intensificando-se os trabalhos à medida que a Festa se aproxima. Uma comissão responsável pela organização

da Festa, quase sempre escolhida anualmente, começa uma mobilização durante os meses que antecedem o evento. Doações e patrocínios são necessários para financiar os mais diferentes tipos de materiais e serviços como: reforma da igreja e do barracão; limpeza do terreno onde ocorre a festa; premiações para os bingos e leilões; enfeites para igreja, salão, área externa e andar; programa da festa; fogos; alimentos para vendas; aparelhagem, etc. Há moradores que colaboram doando sua própria força de trabalho nos serviços de pedreiro, carpinteiro, eletricitista além de outros. Alguns dias antes da festividade de 2015 foi possível observar a movimentação de pessoas em torno dos preparativos na área onde a Festa ocorre.

Figura 8 e 9: Preparativos para a festa de São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

Na figura 8 vemos dois homens em cima pintando a faixa da igreja de São Benedito, além de duas mulheres carregando uma escada que seria utilizada nos enfeites da parte interna da igreja. Já ao centro, um outro homem, este responsável pelos enfeites da frente da igreja. São três grupos de trabalhos escolhidos entre as comunidades cristãs de outras localidades. Na figura 9 aparece o salão de São de Benedito com algumas crianças em seu interior, assim como um amontoado de varas, retiradas da área ao lado, que servirão de apoio ao enfeite do arraial. Nessa imagem também é possível observar um outro homem ajudando na demarcação da área que será enfeitada.

Figura 10 e 11: Preparativos finais para a festa de São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

Na figura 10 observa-se algumas crianças no salão também ajudando nos preparativos da festa. Elas realizam o trabalho de limpeza de mesas e cadeiras que serão utilizadas durante às noites quando ocorrem o jogo de bingo no salão. Na figura 11 vemos aos fundos a igreja e a escola, além do arraial já com os enfeites de TNT nas cores azul e branco. A igreja e salão pintados e enfeitados, o arraial limpo, enfeitado e iluminado, enfim, depois de dias de trabalho o ambiente está pronto para o início da Festa e as crianças e adolescente felizes aproveitam para “fazer a festa”.

A Festa começa com o Círio que pode ser terrestre ou fluvial. A procissão do Círio, seja por terra ou pelo rio, tem como ponto de saída sempre a igreja de uma comunidade próxima e termina com a chegada na igreja de São Benedito. É um dos momentos mais importantes e reúne um grande número de fiéis.

Durante nossa passagem pela comunidade tivemos a oportunidade de presenciar o Círio de 2015 e de 2016. Em 2015 o Círio foi terrestre, saindo da igreja de Santa Maria, na Comunidade Quilombola de Mangabeira, já em 2016 o percurso foi pelas águas, com saída da igreja de Santa Maria na localidade de Santa Maria.

Entre os dois Círios percebemos uma grande diferença em relação ao número de participantes. O terrestre contou com uma participação maior dos fiéis, o mesmo não se verificou quando o Círio se deu pelas águas. Essa diferença numérica pode ser explicada pela dificuldade de locomoção das pessoas pelo rio, pois poucos possuem barcos para a realização do traslado e os que possuem não disponibilizam devido aos custos.

Figura 12: Círio terrestre de São Benedito (2015)



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

A figura 12, captada através de uma vídeo-gravação, retratou o Círio terrestre de São Benedito ocorrido em 2015. Como em todos os Círios, este iniciou em uma comunidade quilombola vizinha com a celebração de uma missa e continuou com uma procissão pelas estradas que ligam essa comunidade a Comunidade Quilombola de São Benedito. Ao longo da estrada o que se vê é uma vegetação de mata nativa e secundária, além de áreas com plantio de mandioca e algumas habitações. O sombreamento natural das árvores tornou-se um aliado contra o sol e o calor, mas ainda assim há a necessidade de ingestão de água que é levada em garrafas de dois e cinco litros por alguns moradores que compartilham com os demais. A caminhada também requer atenção dos que participam visto a existência de alguns obstáculos pelos caminhos como paus, buracos, galhos de árvores, formigas etc.

Durante a procissão o Santo homenageado é transportado por um andor de madeira enfeitado que é colocado nos ombros de dois homens e à medida que a caminhada vai avançando há um revezamento voluntário entre eles. As trocas das duplas são feitas entre homens adultos e também jovens, contudo não se verificou a presença de mulheres. Como se abrisse caminho aos devotos, São Benedito vem sempre à frente e homens, mulheres, idosos, jovens e crianças (dessa algumas carregadas no colo) o seguem em mais um Círio agradecendo ou pedindo bênçãos ao Santo padroeiro. Em todo o percurso os fiéis rezam e cantam e a oração e o hino a São Benedito estão entre os principais. Foguetes e pistolas são jogados

durante o trajeto. Terminado o Círio, o andor com a imagem de São Benedito é colocado na igreja onde fica durante todo o ano.

O Círio fluvial, apesar de possuir pontos em comuns quando comparado com o terrestre, este possui suas particularidades.

Figura13: Círio fluvial de São Benedito (2016)



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2016

O Círio de São Benedito de 2016 foram pelas águas dos rios Jacarecaia e Vizeu e iniciou com uma celebração na igreja da comunidade de Santa Maria. Nesta igreja a imagem do Santo no andor é carregada e colocada numa embarcação. Como o Círio ocorre pelo rio, barcos e rabetas fizeram o traslado dos fiéis e da imagem do Santo que foi colocado sobre o toldo de um dos barcos. Nesses círios as embarcações são enfeitadas de uma extremidade à outra com bandeirolas e balões colocadas nas embarcações

Nesse Círio que acompanhamos percebemos um número muito reduzido tanto de barcos que acompanhavam o traslado quanto de participantes, sendo estes constituídos em sua maioria pelos moradores da própria comunidade de onde saiu o Círio. Contudo, segundo depoimentos houve anos em que esse momento religioso contou com um maior número de fiéis.

Rezas e cantos embalam o Círio pelas águas calmas dos rios da região. Contudo, por não haver nenhum tipo de equipamento acústico e dado ao barulho e dispersão das embarcações nem todos conseguiam acompanhar esse momento. Os fogos lançados ao longo da viagem anunciavam a passagem do Santo e os ribeirinhos das pontes de suas casas acenam. Já na Comunidade de São Benedito o padroeiro é aguardado e sua chegada é anunciada pelo badalar do sino da igreja e queima de fogos. Antes de entrar na igreja foi feito um pequeno cortejo pelo arraial

onde permanece por alguns instantes enquanto um mastro é erguido. Além do Círio, que marca o início da festividade, há outros momentos significativos da Festa : trasladação, rezas, leilões, bingos e missa. Desses eventos, destaca-se o dia 15 de novembro, quando é comemorado o dia da Festa de São Benedito.

Para o povoado de São Benedito esta é a data mais importante da Festividade, o que pode ser percebido no número significativo de pessoas durante a missa e durante todo o dia. Há a presença de pessoas vindas das comunidades vizinhas e da Cidade, sendo em sua grande maioria constituída pelas famílias da própria comunidade. Também filhos de moradores da comunidade, que residem em outros municípios, vêm para a Festa e a Igreja e o barracão de São Benedito tornam-se pequenos para comportar todos. Nas estradas de chão e rios o trafego é intenso e aos poucos as pessoas vão chegando de motos, bicicletas, rabetas e barcos. A rotina da Comunidade muda durante esse dia. Acordar bem cedo, vestir a melhor roupa, reunir amigos, vizinhos e parentes para o almoço do Círio faz parte da tradição, assim como almoçar no próprio barracão de festa.

Figura14: Dia da Festa em São Benedito do Vizeu



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

A figura 14 retrata o dia da Missa em honra à São Benedito. A celebração religiosa é feita na igreja do Padroeiro sendo este o momento mais importante da festividade. Celebrada pelo pároco ou ministro eclesiástico e pelas pastorais da Sede do Município, a missa teve início às 8:30 h. Crianças, jovens, adultos e idosos participavam, com destaque para esses últimos, já que não se vimos sua participação em outros momentos da festa. Diversas etapas da celebração foram encenadas e coreografadas e os fiéis participam ativamente acenando os balões.

No final da Missa os devotos dirigiram-se para o salão de São Benedito situado ao lado da Igreja, onde os festejos continuam.

Figura 15: Pós-missa de São Benedito do Vizeu



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015

Concentrados na parte interna e externa do Salão de São Benedito, as pessoas permanecem no local durante toda a tarde como é de costume. Música, dança, venda de comidas, bingo e leilão de oferendas caracterizam esse final da Festividade que reúne uma multidão. Muitos daqueles que participaram da Missa permanecem no local, enquanto outros vêm exclusivamente para esse momento da Festa. Dançar, comer, jogar, rever parentes e amigos, se divertir ou simplesmente observar é o que fazem aqueles que participam do evento. As bandas de música locais animam a Festa e muitos aproveitam para dançar.

Senhoras idosas também dançam, assim como os casados e namorados. Comidas, bolos, doces e bebidas são vendidos pela comunidade no interior do Salão assim como no seu entorno. Muitas famílias almoçam ali mesmo, enquanto outras preferem a comida de suas casas preparadas especialmente para esse dia acompanhados de amigos e parentes convidados para o almoço da Festa.

Percebemos que as rodadas de bingo assim como os leilões de oferendas são os elementos da Festa que mais atrai os participantes. Embora as realizações de bingos em algumas paróquias sejam proibidas, eles ainda acontecem nas comunidades da Paróquia Imaculada Conceição de Mocajuba. Em São Benedito, eles são feitos todas as noites durante a Festividade logo após as rezas. Também no Dia da Festa há várias rodadas com sorteios de diversos e valiosos prêmios, constituindo um dos atrativos

Além dos bingos, os leilões também representam uma das marcas do evento no qual são leiloados os mais diferentes objetos (farinha, patos, galinhas, redes,

toalhas, eletroeletrônicos, etc.) doados pelos moradores do povoado ou por comerciantes e políticos da Cidade. Uma equipe é encarregada de fazer a arrecadação dessas doações que ocorre também por meio do pedido de donativos de casa em casa, como o senhor Mateus fazia em épocas passadas. Todas as doações são leiloadas no Dia da Festa e um deles é o mais buscado por todos: o bolo ou coração do Santo. Há uma espécie de disputa para ver quem “arremata” o bolo de São Benedito. Igualmente disputado também são os bolos dos dois clubes rivais paraense: Remo e Paysandu. Há famílias que trabalham alguns meses e poupam para gastar nesse dia.

Quando o bingo e os leilões terminam e a noite chega, dá-se o encerramento da Festividade. Enquanto alguns voltam para suas casas, outros procuram locais para continuar a diversão em locais que oferecem além da música, bebidas alcóolicas, o que não é recomendado nas Festas da Igreja Católica.

Assim, na festa religiosa de São Benedito o sagrado e o profano se misturam e o arraial enfeitado torna-se espaço de lazer e religiosidade. “O arraial é, assim, antes do mais, um espaço profano onde se canta, se dança, se toca música, se fazem trocas e comércio; e onde também se luta, se namora, se processam encontros com significação erótica...” (Conf. Pierre Sanches; in: CORDEIRO, 2015, p. 23). Como podemos observar, em meio ao sagrado com rezas, missas e procissões que marcam o lado religioso da festa em honra a São Benedito, este convive com momentos de lazer e festividade por meio do comer, do beber, da música, dança, bingos e leilões.

4.4- O dia de finados

Um outro elemento de destaque e que concebemos como parte importante da cultura local em São Benedito do Vizeu é o Dia de Finados. Inicialmente, o que nos chamou atenção nessa Comunidade foi a existência de um cemitério ainda em atividade, o que não é comum no município de Mocajuba, com exceção da Comunidade Quilombola do Icatú, os demais interiores e comunidades sepultam seus mortos na sede do Município. Além desse diferencial, há na Comunidade o costume de no dia dois de novembro - Dia de Finados- realizarem diversas vendas, principalmente de bebidas preparadas artesanalmente.

Figura 16: Dia de Finados na Comunidade de São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2016

Vemos na figura 16, feita na entrada de acesso ao cemitério chamado Nazaré, situado um pouco distante das moradias e, em uma área de cercada por arvoredos, pessoas próximas de algumas mesas e barracas construídas especialmente para vendas. O material utilizado como paus e palhas é retirado das matas próximas, mas há também aquelas cobertas com encerados. As copas das árvores de ambos os lados produzem sobras que é um alívio contra o sol, formando uma espécie de túnel que leva até ao cemitério. A movimentação de pessoas começa cedo logo pela manhã e se estende pela noite, mas os preparativos começam dias antes, pois é necessário a limpeza da área interna e externa do cemitério.

As pessoas que vemos na imagem são tanto da Comunidade quanto de outras comunidades próximas. Há também aquelas que ao mudarem para a Cidade voltam à Comunidade para homenagear seus mortos. Motos, bicicletas, rabetas e barcos são utilizados para chegar ao cemitério da Comunidade. Nas barracas são vendidos doces secos, salgados, bolos, água, chopp, sucos e uma bebida fabricada artesanalmente. Foi o consumo dessa bebida chamada de “batida”, que nos chamou atenção.

Na Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu é costume, no Dia de Finados, assim como em época dos Santos Padroeiros e dias de roçado, o uso de uma bebida tradicional preparada a partir da mistura da cachaça com o suco de frutas como o limão, murici e maracujá e de raízes como o gengibre. O costume de

beber a batida nos finados é uma forma de homenagear os mortos, sendo considerado o Dia de Finados como um dia de festa.

Segundo o depoimento de um morador, esse dia em São Benedito do Vizeu já foi bem mais movimentado e animado do que hoje. As pessoas vinham de muitos lugares diferentes para homenagear seus entes assim como para comprar ou vender produtos.

Em dias de finados as pessoas vinham de muitos lugares e também pra ganhar um dinheirinho. Vendiam alguidar, peneira, grinaldas, velas, palma de tapioca, doces, mingaus. Movimentava dinheiro e pessoas. Na verdade era um mercado ambulante e vendia-se de tudo, até camarão. E a gente aproveitava pra comer doces. Muitas mulheres lá do interior aproveitavam para ganhar dinheiro vendendo mingau de arroz, mandiocaba... Não lembro se minha mãe chegou a vender.

Se reunia muita gente de todos os lugares, tipo uma confraternização entre famílias, amigos e ex-vizinhos. Vinha gente de Belém, Tucuruí, Baião, Cametá, Mocajuba e de outros interiores como Jacarecaia, Vizânia, Santo Antônio, Uxizal, Tabatinga, Porto Grande, Mangabeira, Baixinha e até de Nova Esperança, na Trans-Cametá. Alguns fazia anos que não se viam. Era um ponto de encontro regado a gengibirra. Eles iam de manhã fazendo a limpeza e pintura das sepulturas. Carregavam areia da praia para jogar.

Até uns vinte anos a data era até mais importante que o Natal e Ano Novo. Para se ter uma ideia, enchia os dois lados da área que dá entrada para o cemitério e outros vendedores ainda ficavam na estrada. Era um movimento gigantesco.

Era muitos barcos, um ancorado no lado do outro: na ponte do barracão, no Narciso Pinto, no Jorge Lopes e depois no porto do cemitério. Tinha quem vinha a pé, a cavalo, de bicicleta... (MANOEL RODRIGUES, entrevista realizada em 06 de mar. 2017)

Como podemos observamos o Dia dos Finados em São Benedito era um dia também para a comercialização de produtos numa época que a movimentação de pessoas e mercadorias era difícil. Para esta data chegava em São Benedito do Vizeu pessoas de várias cidades vizinhas e mesmo de Belém, assim como dos interiores-comunidades mais próximas. Chegavam a pé, com viagem que duravam em torno de quatro horas, ou à cavalo, bicicleta, canoas e barcos. A movimentação podia ser percebida pela quantidade de barcos ancorados lado a lado nos principais portos e pontes da Comunidade. Muitos chegavam logo pela manhã no cemitério para realização da limpeza do ambiente e retornavam à tarde afim de acender as velas.

Assim como vinham pessoas para homenagear seus mortos, muitos chegavam para vender os mais diferentes produtos como velas e grinaldas típicos do dia, assim como outros gêneros de que precisavam no seu dia a dia como os

alguidares, peneira, tigelas, camarão, palmas de tapioca, doces, mingau, gengibirra, entre outros. Algumas senhoras da comunidade também ganhavam dinheiro nesse dia fazendo vendas, principalmente do mingau de arroz e a mandiocaba.

Nosso depoente, seu Manoel Rodrigues, menciona a grandiosidade do evento. O movimento de pessoas e mercadorias era grande que chega a comparar às festas de Natal e Ano Novo, sendo que a de Finados era maior. Era uma “Festa dos Mortos”, uma espécie de confraternização entre amigos e parentes que durante anos não se viam, “um ponto de encontro regado a gengibirra” (MANOEL, 06/03/2015). “Genginbirra” ou “batida” (bebidas com teor alcóolico) fazia-se indispensável, o que tornava a “festa” bem alegre. Esse costume é mantido até hoje.

Sobre as origens desse “festejo” em São Benedito não foi possível saber, mas quando estivemos no local percebemos túmulos já antigos e em ruínas. Nas lápides não foi detectar os anos dos falecimentos, mas uma das moradoras da comunidade conta que o mesmo existe há bastante tempo, não sabendo precisar a data. Esta guarda na memória as lembranças de quando era jovem e do que seus avós contavam.

Meus avós contavam que o primeiro a ser sepultado foi Antônio Vieira, ele teria morrido afogado. Ele fazia muitos milagres. Antigamente tinha uma capela grande antes de entrar no cemitério e eu cheguei ainda vê os cacos. Naquela época não tinha motor, era a remo. Agente encostava em São Benedito e vinha andando pelo caminho. Nós gostava de namorar nesse dia (MARIA RODRIGUES, entrevista realizada em 24 de mar. 2017).

Atribuir milagres a pessoas já falecidas como o senhor Antônio Vieira é uma prática não tão comum, mas é possível perceber essa demonstração de fé até mesmo nos grandes centros urbanos. Talvez pela dada de falecimento de Antônio Vieira poderíamos chegar ao período de surgimento do cemitério de Nazaré, mas o tempo não permitiu ir atrás dos familiares desse senhor. O que sabemos é que ainda há membros da família *Vieira* residindo nas proximidades da comunidade.

A senhora Maria Rodrigues faz referência à uma antiga capela existente nas proximidades do cemitério e que ainda chegou a ver suas ruínas, assim como era difícil chegar à Comunidade de São Benedito. Vinham de “casco” à remo e quando chegavam no porto principal da comunidade iam pelo caminho até chegar ao

cemitério. As rabetas muitos comuns hoje ainda não existiam, assim como as estradas de chão. Moças e rapazes aproveitavam o dia também para namorar.

Dia de Finados em São Benedito do Vizeu era um momento bastante aguardado, seja para rezar pelos mortos, reencontrar amigos e parentes, comercializar produtos, beber ou mesmo namorar. Embora não tão movimentado como no passado, o dia ainda é celebrado na comunidade.

4.5- Histórias e lendas

Bastante comum nos interiores da Amazônia e por essas bandas do Baixo Tocantins o imaginário popular dos ribeirinhos está povoado de estórias e lendas sobre botos, matintas-pereiras, cobras-grande e tantas outras. Na comunidade de São Benedito do Vizeu não foi diferente. Durante o trabalho de campo ouvimos várias, mas as mais citadas foram as aquelas que falava sobre um canal, conhecido como “Rasgão”, uma outra envolvendo um rio chamado “Bento”, além de outra sobre um lugar chamado “Canta Galo”.

O “Rasgão”, nome atribuído à uma espécie de canal que inicia na comunidade perfazendo uma grande distância até chegar em Porto Grande (uma outra comunidade quilombola), é hoje ainda um enigma na comunidade. História e lenda se misturam quando se fala sobre o “Rasgão”. Um dos moradores do lugar fala sobre ele:

Eu penso que esse canal foi construído por escravos, principalmente pelo fato de ser cavado à noite. Acho que por ali pretendiam fugir. Como o rio era muito amplo eles criaram uma rota que não chamasse atenção. O que me chama atenção é o fato de em algum lugar a altura desse canal chegar à uns dez metros. Não sei se ainda dá pra ver, mas existia uma ruína próximo ao igarapé. É um lugar místico. Uma coisa é certa: o lugar foi cavado. Dá pra ver a montanha de terra tirada do canal. Um canal natural não ficaria aquele amontoado de terras as margens. Tem parte que é bem largo. Diziam que nessa ruína existia ouro. Parece que na ruína existia uma corrente grossa. Essa ruína era subterrânea. Acho que ainda é possível vê-la. Segundo a lenda era comum ouvir conversas, risadas..., mas quando alguém ia ver não via nada. A ruína fica próximo do colégio. Eu tinha muito medo de ir à noite. O lugar é místico.(MANOEL RODRIGUES, entrevista realizada em 06 de mar. 2017)

Há quem acredite que no passado tenha sido uma rota de fuga de escravos por acreditarem ter sido feito à noite. Pelo rio a fuga estaria fadada ao fracasso devido sua extensão. Há trechos do canal que a altura chega à dez metros e ao lado do “canal” existe amontoados de terra. O entrevistado vê não como sendo obra

da natureza por ainda hoje existir ruínas em alguns trechos. Conta que existia uma ruína subterrânea e que ali existia ouro e uma corrente grossa de onde se podia ouvir conversas e risadas.

Também merece atenção a história de um igarapé que passa na comunidade. De nome “Bento”, dizem que o igarapé é encantado.

O Bento é um igarapé central. As lendas que tem, é que tem ouro lá dentro do Bento. Que que ali moravam padres, frades... É assim, eles não deixam caçar lá porque é encantado, um monte de coisas que fazem...E aí as pessoas encontram pedaços de panela de barro e várias outras coisas próximo dele. Nas proximidades desse lugar não podem caçar.
(MARLENE RODRIGUES, entrevista realizada em 02 de out. de 2015)

O “Bento” que já supriu de água e comida o povoado no período da construção da Usina de Tucuruí, hoje está bem raso, mas faz parte da vida da comunidade por suas histórias de que nele há ouro. Também um lugar encantado, em suas proximidades não se pode caçar. No lugar ainda hoje se encontra restos materiais demonstrando a existência de moradores antigos no local.

Há um outro local chamado “Canta galo”, o lugar é místico. Tem esse nome porque as pessoas diziam ouvir cantar galo embaixo da terra, mas quando se aproximam do local não percebem nada. O local causa medo aos moradores que evitam aproximar-se da área.

Ao longo desta seção procuramos refletir os saberes e práticas culturais presentes na Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu através da análise e descrição de alguns elementos característicos como a prática da lavoura, o Samba de Cacete, o culto ao santo padroeiro São Benedito, o dia de Finados e as histórias e lendas. Formam aspectos culturais da comunidade que nos chamaram atenção no trabalho de campo e que alguns nos remeteram à cultura afro-brasileira. Em nosso recorte pudemos perceber a herança africana nas danças e festas associadas ou não aos santos de devoção visto que segundo Vicente Salles a “*base da lúdica amazônica é essencialmente africana*”. (SALLES, 2004, p.31). Vivenciados com mais ou menos intensidade, consideramos tais práticas parte integrante da identidade daquele povoado.

5- EDUCAÇÃO E SABERES CULTURAIS QUILOMBOLAS

5.1- Educação e saberes culturais

Trataremos nesse estudo o conceito de educação elaborado por Brandão (1981) que a concebe como um amplo processo, estando presente no nosso dia a dia e nos mais diversos espaços sociais: igreja, trabalho, casa, escola entre outros.

A educação é, como outras, uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas produzam, entre todos os que ensinam e aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte e da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens, trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar – às vezes a ocultar –, a necessidade da existência de sua ordem (BRANDÃO, 1981, p. 10-11).

A educação é um dos modos de vida criados e recriados nas sociedades. Ensinam e aprendem através de trocas entre os homens e estes com a natureza sobre os mais diversos assuntos: “os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte e da religião, do artesanato ou da tecnologia” (BRANDÃO, 1981, p. 10-11)

Brandão (2002) concebe a educação como estando presente no cotidiano dos diversos grupos sociais diferindo das demais espécies animais, nos quais o saber restringe-se ao que lhe vem impresso em sua carga genética.

A educação é um dos nomes dados a este milagre. Ele lembra outros: *socialização, endoculturação, internalização da cultura* e outros. Todos têm no entanto, algo em comum: são progressivos e resultam em processos de interação de saberes em graus e modos sempre mais amplos e profundos: não necessariamente restritos a ciclos restritos da vida, podendo acompanhar a pessoa ao longo de toda a sua vida; são sempre o resultado de interações significativas da pessoa com ela mesma (“estou só, logo somos quatro”, dizia em algum lugar Gaston Bachelard), de pessoas entre elas, e de pessoas com sistemas e estruturas de símbolos e de significados (BRANDÃO, 2002, p. 26)

O “milagre” do que Brandão (2002) refere-se é a capacidade de desenvolvimento da criança. Por mais lento e tardio que seja seu desenvolvimento no primeiro ano de vida comparado aos animais, a “criança humana aprenderá

complexos de significações cada vez mais ricos, mais densos e mais complexos”. Nesse sentido o aprendizado que a criança recebeu nos primeiros meses de vida é a educação que ele chama de “milagre”.

Como a *socialização, endoculturação, internalização da cultura* e outros a “educação” não tem um ciclo para acontecer, pode acompanhar a pessoa ao longo da vida, sendo que esse aprendizado acontece sempre na interação da pessoa consigo mesma ou através da relação com o outro. Assim, “nós somos seres aprendentes” e essa aprendizagem ocorre ao longo de toda a vida.

Quando falamos em educação, geralmente nos lembra escola, mas Brandão vem afirmar que a escola não é o único lugar onde a educação acontece: “Não há uma forma única de nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática e o professor não é o seu único praticante” (BRANDÃO, 1981, p. 9). Ou seja, a educação acontece em diferentes espaços como casa, família, rua, igreja...e não apenas onde há escola.

Gohn (2010) traz contribuição à temática educação ao diferenciar três tipos de educação: formal, não formal e informal.

Em princípio podemos caracterizar a educação formal como aquela desenvolvida nas escola, com conteúdos previamente demarcados; a educação não formal é aquela que se aprende “no mundo da vida”, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivos cotidianos; e a educação informal como aquela na qual os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização gerada nas relações e relacionamentos intra e extrafamiliares (amigos, escola, religião, clube, etc.) (GOHN, 2010, p. 16)

A autora ao definir educação formal como a que acontece nos espaços escolares; a não formal como aquela que ocorre no cotidiano e nos espaços informais onde indivíduo circula e a educação informal que se dá nos ambientes demarcados pela religião, sexo, idade, etnias como na casa, na rua, no bairro, no clube...Ao tecer as diferenças entre elas Gohn (2010) demarca pra cada tipo de educação quem educa em cada campo, onde se educa, como se educa, qual a finalidade, os princípios e os resultados de cada tipo (GOHN, 2010, p. 16- 21)

A Lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996 estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, referindo-se à educação como:

Art. 1º. A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.

§1º Esta Lei disciplina a educação escolar, que se desenvolve, predominantemente, por meio do ensino, em instituições culturais.

§2º A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social.

(Lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996)

Desta forma, a Lei das Diretrizes e Bases da Educação envolve um amplo processo podendo ocorrer em vários espaços: família, trabalho, movimentos sociais, manifestações culturais, instituições de ensino, entre outros. Destaca a educação escolar, como aquela que se vivencia nas instituições culturais, devendo estar ligada ao mundo do trabalho e à prática social. Portanto a educação escolar de qual trata o documento não se limita à escola, mas as instituições culturais como bibliotecas, museus, etc.

Quanto a relação educação e cultura Candau (2008) afirma:

Parto da afirmação de que não há educação que não esteja imersa nos processos culturais do contexto em que se situa. Neste sentido, não é possível conceber uma experiência pedagógica “desculturalizada”, isto é, desvinculada totalmente das questões culturais da sociedade. Existe uma relação intrínseca entre educação e cultura (s) (CANDAU, 2008, p. 13).

Como vemos a autora é categórica ao afirmar a relação “intrínseca entre educação e cultura”. Para ela não é possível pensar a educação e a experiência pedagógica fora do contexto cultural no qual está inserida. Nesse sentido vê a escola imersa num espaço onde circulam culturas e que, portanto, as práticas pedagógicas não podem estar “desculturalizadas”.

Candau (2008) aponta que o desafio da escola está em saber “lidar” com a diversidade e pluralidade cultural na educação.

A escola sempre teve dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença. Tende a silenciá-las e neutralizá-las. Sente-se mais confortável com a homogeneização e a padronização. No entanto, abrir espaços para a diversidade, a diferença e para o cruzamento de culturas constitui o grande desafio que está chamada a enfrentar. (CANDAU, 2008, p. 16).

Baseada nos estudos de Gimeno Sacristán (2001, p. 123-124), Candau denuncia o caráter padronizador e homogeneizador da educação escolar fazendo-se necessário romper com a ordem padronizadora que se faz presente no dia a dia da escola para que haja uma prática educativa em que valorize a diversidade cultural que a circundam. Assim, os educadores devem abrir espaço para as

diferentes culturas com as quais crianças e jovens chegam a escola. Acreditamos que mesmo se tratando de grupos escolares específicos como a educação indígena e quilombola, por exemplo, como é o nosso caso, no qual os estudantes que chegam à escola vêm de áreas rurais-ribeirinhas, ainda assim são crianças e jovens plurais: possuem estruturas familiares diferentes, situação socioeconômica diversa, religiosidade distintas...Para Candau (2008), a perspectiva multicultural seria a estratégia pedagógica para superar o desafio de trabalhar a diversidade cultural na escola.

Quanto à perspectiva multicultural, problematiza os múltiplos sentidos que o termo carrega. Aponta as diversas concepções do multiculturalismo, mas destaca a abordagem descritiva e a propositiva.

O multiculturalismo descritivo é para ela uma das características das sociedades atuais, assumindo formas diferenciadas nos diversos contextos: histórico, político e sociocultural. Já na concepção propositiva o multiculturalismo é visto como uma forma de “intervir, de transformar a dinâmica social”, sendo que no interior desta concepção há três tipos de abordagens multiculturais: o multiculturalismo assimilacionista, o diferencialista e o interativo, também chamado de interculturalidade (CANDAUI, 2008, p. 19-20).

Neste estudo nos deteremos na perspectiva intercultural por ser esta a concepção de onde fala a autora e sobre a qual compartilho da convicção.

A perspectiva intercultural que defendo quer promover uma educação para o reconhecimento do “outro”, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas (CANDAUI, 2008, p. 23).

Esta concepção de educação intercultural proposta por Candau (2008) possui algumas características a considerar: as culturas são dinâmicas; estão em permanente construção; são híbridas (não puras); são marcadas por relações de poder, preconceito e discriminação; as relações culturais são complexas e questões sobre diferença e desigualdade estão interligadas (CANDAUI, 2008, p. 22-23).

A perspectiva intercultural compreendida por Candau (2008) é aquela na qual a educação seja capaz de reconhecer o “outro”, promotora do diálogo intercultural entre as diferentes culturas e grupos, aquela “capaz de favorecer a

construção de um projeto comum, pela qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas”.

Segundo Oliveira (2011), Paulo Freire contribuiu para a gênese da educação intercultural no Brasil destacando a importância em compreender não apenas a cultura do outro, mas do estabelecimento das relações entre as culturas.

No debate sobre a interculturalidade Freire (2004) chama atenção para a importância das relações entre as culturas, não se restringindo à questão de apenas compreender a cultura do outro. O importante é compreender a relação entre as culturas. Assim, “[...] o problema é de relação: a verdade não está nem na cultura de lá e nem na minha, a verdade do ponto de vista da minha compreensão dela, está na relação entre as duas.” (FREIRE, 2004, p. 75, in OLIVEIRA, 2011, p. 15).

Paulo Freire refere-se à invasão cultural através da imposição de uma cultura sobre a outra.

Desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos indivíduos, impondo a estes, sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão (FREIRE, 2005, p. 173)

O invasor adentra a cultura do outro e através de um processo de dominação cultural impõe sua visão de mundo ao ser invadido. Ao terem sua cultura invadida os invadidos perdem “sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la”. Tem-se nessa relação uma ação antidialógica no qual os invasores tornam-se sujeitos e os invadidos objetos. Nesse contexto, Freire (2005) refere-se à invasão realizada por uma sociedade matriz, metropolitana ou de uma classe sobre outra e que a mesma muitas vezes é realizada nem sempre de forma deliberada, mas por homens que também foram anteriormente dominados.

Paulo Freire (2005) destaca a atuação de um grande número de profissionais que exercem o papel de invasores na ação antidialógica. Estendemos a análise a alguns educadores que ao desconsiderarem a visão de mundo dos educandos tornam-se também um invasor ao silenciarem a diversidade cultural existente no espaço escolar.

Paulo Freire (2005) fala de renúncia a este processo:

Renunciar ao ato invasor significa, de certa maneira, superar a dualidade em que se encontram- dominados por um lado; dominadores, por outro. Significa renunciar todos os mitos de que se nutre a ação invasora e existenciar uma ação dialógica. Significa, por isto mesmo, deixar de estar

sobre ou “dentro”, como “estrangeiros”, para estar com, como companheiros (FREIRE, 2005, p. 178).

Portanto, frente à ação antidialógica e invasora está a ação dialógica. Nesta não cabe a relação dominador x dominado ou invasor x invadido, mas um diálogo cultural, uma ação cultural dialógica, uma “revolução cultural” através da qual teríamos uma sociedade reconstruída e os homens, de objetos e dominados, passariam a ser sujeitos da história. Em Freire (2005) “revolução cultural” “é o máximo de esforço de conscientização possível que deve desenvolver o poder revolucionário, com o qual atinja a todos, não importa qual seja a sua tarefa a cumprir” (FREIRE, 2005, p. 181).

Para Santos (2010), apesar de a modernidade capitalista ter criado uma lógica hegemônica e uma hierarquia epistemológica, “geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidação de outros conhecimentos” no qual não se reconhece em pé de igualdade os outros saberes, considera todos os conhecimentos válidos, pois como há uma diversidade sociocultural do mundo, reconhece também a diversidade epistemológica de saberes. Há, portanto, explicações não científicas da realidade, visto que todos os conhecimentos são parciais, não havendo conhecimento puro nem completo. O que há é uma Ecologia de Saberes, ou seja, uma diversidade epistemológica do mundo no qual além do conhecimento científico temos uma infinita e pluralidade formas de saberes que precisa ser valorizada. Desta forma, não está descredibilizando o saber científico, mas tece uma crítica ao uso hegemônico que se tem hoje dele.

Por meio dos estudos de Santos (2010) vimos que ele propõe uma valorização do saber não científico tradicional, no qual o conhecimento científico coexistiria com outras formas de conhecimentos, visto que todos são incompletos e guardam uma autonomia entre si. Ao reconhecer uma pluralidade de saberes enfatiza através do que ele chama “ecologia de saberes” que o desafio é a articulação e o diálogo entre eles. Dessa forma Santos ajuda a pensar nossa pesquisa ao discutir os saberes trazidos pelos sujeitos sociais que foram submetidos pela ciência moderna, conhecimentos e experiências socioculturais descredenciadas pelo pensamento abissal por estarem do “outro lado da linha”.

Ao considerar os múltiplos saberes trazidos pelos educandos Paulo Freire é bem categórico:

O que tenho dito sem cessar, e redito, é que não podemos deixar de lado, desprezado como algo imprestável, o que educandos, sejam crianças chegando à escola ou jovens e adultos a centros de educação popular, trazem consigo de compreensão do mundo, nas mais variadas dimensões de sua prática na prática social de que fazem parte. Sua fala, sua forma de contar, de calcular, seus saberes em torno do chamado outro mundo, sua religiosidade, seus saberes em torno da saúde, do corpo, da sexualidade, da vida, da morte, da força dos santos, dos conjuros (FREIRE, 2014, p. 118).

Vemos que Freire (2014) refere-se a necessidade da valorização por parte dos educadores das experiências e saberes trazidas pelos educandos, sejam eles crianças, jovens ou adultos dos diferentes espaços sociocultural no qual estão inseridos. Defende a importância em considerar as falas, as formas de calcular, a religião, os saberes ligados à saúde, ao corpo, à vida, à morte... a fim de que não se tornem “míopes os negadores do saber popular”, contudo adverte sobre a maneira de lidar com tais saberes. Freire aponta que os educadores devam não apenas conhecer acerca dos conhecimentos trazidos pelos educandos, mas relacioná-los com os demais. Assinala sobre o perigo que alguns correm de ficarem presos apenas a esses saberes sem levar os educandos a conhecerem as outras formas de conhecimentos. Assim, Paulo Freire (2014) observa a necessidade dos educadores em sua prática cotidiana de considerarem e valorizarem os conhecimentos e saberes com os quais os educandos chegam à escola, e a partir disso relacionar com os outros já referendados.

Desta forma, por meio do processo de dominação produzida pelo colonialismo, capitalismo e patriarcado, a ciência moderna, orientada pelo rigor e pela busca da verdade, tornou-se a partir século XVIII uma força de opressão e de dominação sobre as demais formas de conhecimentos alternativos que acabaram sendo marginalizadas, suprimidas e até ridicularizadas.

A ciência moderna tomava para si o monopólio do conhecimento válido e rigoroso, eliminando as outras formas de conhecimentos e saberes que não se encaixavam na forma legítima de conhecer. Com isto, o discurso científico concebido com base em saberes eurocêntricos torna-se hegemônico, descredenciando a rica e diversidade de formas de saberes não científicos dos povos que constituíam o nosso país como dos populares, leigos, plebeus, camponeses, indígenas situados no outro lado da linha.

Santos (2010) chama atenção para o fato do conhecimento científico não estar equitativamente distribuído na sociedade, servindo apenas para uns poucos grupos sociais, sendo que grande parte dos coletivos populares não têm acesso e usufruem desse conhecimento que se tornou hegemônico. Afirma que essa injustiça cognitiva está nas bases do conhecimento científico já que “o seu desígnio original foi a conversão deste lado da linha em sujeito do conhecimento e do outro lado da linha em objeto de conhecimento” (SANTOS, 2010, p.56). Para o autor houve um epistemicídio provocado pelo Norte global (centros que dominavam o capitalismo) sobre os povos que tinham outros conhecimentos, embora alguns ainda tenham resistido. Os povos submetidos, assim como suas experiências, correspondiam as regiões colonizadas onde havia “apenas práticas incomensuráveis, mágicas ou idólatras”.

A fim de superar a linha divisória abissal que separa o mundo em dois lados, Santos (2010) propõe um outro pensamento, o pós-abissal. Este envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação, levando em consideração um pensar a partir da perspectiva e da experiência social do outro lado da linha, do Sul global. “O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma “ecologia de saberes” (SANTOS, 2010, p.53). A epistemologia do Sul visa levar em consideração o conhecimento produzido a partir daqueles que foram oprimidos e que por possuírem uma maneira particular de ver o mundo devem ter seu lugar. Nesse sentido, ele não está colocando em cheque o conhecimento científico, mas o fato de ser o único considerado válido.

Arroyo (2014) está entre esse grupo de estudiosos que vem somar a essa discussão sobre a valorização dos conhecimentos, práticas e saberes de grupos sociais como quilombolas, ribeirinhos, mulheres, negros..., visto que tais sujeitos trazem para a escola e universidades outras experiências sociais, políticas, cultura, valores, saberes, identidades, modos de pensar e de se afirmar que precisam ser consideradas visto que as teorias pedagógicas hegemônicas ignoraram. Para os “Outros sujeitos” propõe uma “Outra pedagogia” (ARROYO, 2014, p. 28).

Em relação a esses “outros sujeitos” e sua presença no contexto escolar, Arroyo (2004) aponta que:

Ao longo da história grupos e movimentos sociais têm resistido à pedagogia clássica/moderna, mostrando que a diversidade de experiências sociais e de sujeitos exige uma Outra pedagogia que desconstrua a história de uma teoria pedagógica única, neutra, apolítica e mostram que a diversidade de experiências sociais e de sujeitos constroem concepções e práticas educativas diversas e contraditórias. (ARROYO, 2004, p.31).

A esse movimento, Arroyo (2004) afirma ser preciso ocupar o “latifúndio do saber”, ou seja, que os coletivos populares disputem espaços nas escolas e universidades, espaços esses cercados de conhecimentos onde os seus foram segregados nas relações de dominação e subordinação. Ao reagirem, os coletivos raciais, étnicos, de gênero firmam sua presença nas ações afirmativas. Mostram-se visíveis, incomodam, desestabilizam através de seus símbolos, cores e bandeiras e apontam “Outras Pedagogias”, “Pedagogias afirmativas de sua presença/existência” (ARROYO, 2014, p.53).

Arroyo (2014) dialoga com Paulo Freire ao afirmar que este constituiu uma reflexão e prática educativa voltada para esses novos sujeitos sociais em movimento.

Paulo não inventa metodologias para educar os adultos camponeses ou trabalhadores nem os oprimidos, mas reeduca a sensibilidade pedagógica para captar os oprimidos como sujeitos de sua educação, de construção de saberes, conhecimentos, valores e cultura. (ARROYO, 2014, p. 27).

Para Arroyo (2014), Paulo Freire concebeu e desenvolveu um processo de alfabetização de adultos muito mais rico e relevante, na medida em que lidava com as questões da vida real das pessoas e das comunidades as quais pertenciam. A pedagogia escolar deve, portanto, recuperar os agentes da ação educativa: crianças, trabalhadores, juventude. Ela deve aliar a prática escolar a realidade social desses novos sujeitos, as experiências que eles trazem.

5.2- Educação escolar quilombola

A Educação escolar quilombola é hoje uma das modalidades da Educação Básica assim como a Educação escolar indígena, Educação especial, Educação do campo, Educação de Jovens e adultos (EJA) e Educação profissional. A mesma está assentada em um amplo amparo legal: Constituição Federal (1988), Art. 68 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) (1988), Lei nº 9.394/ 96, Lei nº 10.639/03, Parecer CNE/ CP nº 03/2004, Resolução CNE/ CEB 01/2004,

Parecer CNE/CEB 07/2010, Resolução CNE/CEB 04/2010, Parecer CNE/CEB 16/2012 e Resolução CNE/CEB 08/2012.

A modalidade de educação escolar quilombola vai ser legalizada 2010. Sua instituição deve-se especialmente à mobilização do movimento negro e quilombola que têm sido figuras importantes na conquista de direito historicamente negados aos afrodescendentes (GOMES, 2012, p. 735-741).

A Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, ao definir as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação estabelece em seu Art. 9º:

A Educação Escolar Quilombola compreende:

I- escolas quilombolas;

II-escolas que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas.

Parágrafo Único: Entende-se por escola quilombola aquela localizada em território quilombola.

Observamos que institucionalmente a Educação Escolar Quilombola compreende não somente os estabelecimentos de ensino que funcionam no território quilombola, mas aqueles que recebem e atendem uma parcela significativa de alunos provenientes de áreas quilombolas. Assim a escola onde esta pesquisa está sendo realizada faz parte desse tipo específico de educação escolar por estar localizada em território quilombola e atender estudantes oriundos dessa área.

Através do § 1º das diretrizes, a Educação Escolar Quilombola deveria valer-se dos seguintes elementos: a) da memória coletiva; b) das línguas reminiscentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade.

Ao orientar as escolas quilombolas a buscarem na memória, na língua que se conserva, nas práticas culturais, nas formas de trabalho, nos costumes, nas tradições, nas festas e em outros elementos que fazem parte do modo específico de vida das populações quilombolas, essa legislação está apontando caminhos de como a educação escolar deveria acontecer para esse grupo específico. Contudo, quando cruzamos essas orientações legais com os dados levantados durante a pesquisa, percebe-se uma grande distância entre esse dispositivo e o que se vive no dia a dia da escola da Comunidade Remanescente de São Benedito do Vizeu.

Durante o período que passamos na escola (2015 e 2016) não percebemos uma educação que considerasse as vivências daquele grupo ou realizasse alguma adaptação mais profunda no currículo oficial que viesse contemplar esse tipo específico de educação como apontada nas diretrizes.

Nas observações, conversas informais e entrevistas com os educadores da escola pudemos constatar essa realidade.

As diretrizes ainda não li. Acho que estava incluído naquele material que iriam dá para gente. Precisamos de mais material, mais formação, porque três dias é pouco para gente. Hoje já estamos um pouco mais próximo dessas questões, já estamos inserindo mais, mas antes não ouvíamos falar, nem trabalhávamos (Educador OSEAS. 05/11/2015).

Observamos na fala de um dos educadores que eles sabem da existência das Diretrizes para a Educação Quilombola, porém não a estudaram. Os poucos dias de formação que há para os professores que atuam na Educação do Campo não são suficientes para trabalharem todo o material, assim como na maioria das vezes o material não chega em suas mãos. Sobre essa questão, destacamos que quando há formação, o mesmo é voltado para a Educação do Campo e não especificamente para os educadores da Educação Quilombola, mesmo que estes sejam parte daquele. Se hoje já inserem em sua prática diária alguns elementos destacados nas diretrizes, ainda é bastante incipiente.

Sobre a questão da falta de material e formação adequada para o trabalho na Educação Quilombola uma outra educadora assinala:

Eu não me sinto preparada nem capacitada porque são muito pouco os recursos que a gente tem, os materiais que tem pra trabalhar. Sobre os materiais a gente poderia ter um vídeo pra tá mostrando pra criança, até mesmo um gravador, até os livros didáticos né que poderiam vir livro didático pra gente tá trabalhando. Então eu não me sinto preparada e na verdade a gente não recebe assim uma formação, uma capacitação pra gente poder trabalhar com esses temas. A gente deveria se aprofundar mais pra poder trabalhar, ter mais conhecimento...Porque a senhora sabe que é difícil para nós o acesso (SANDRA, 24 de fev. 2017)

Pelo discurso da professora Sandra podemos levantar três questões: falta de recursos didáticos; pouca formação pedagógica e dificuldade de acesso. Segundo a professora, uma das questões que dificultam o trabalho pedagógico diz

respeito a falta de materiais didáticos como o livro, os quais não é comum a escola receber. Uma outra situação levantada é a ausência de uma política de formação para os professores da Educação do Campo, especialmente no que diz respeito aos professores que trabalham em áreas quilombolas. Quando esta ocorre é no início do ano letivo, durante o período de Planejamento. Contudo, durante esse período nem todos os professores participam, pois, a grande maioria dos professores são servidores temporários que são demitidos no final do ano e admitidos no início do ano letivo. Devido à esta situação, quando retornam já terminou o período de planejamento, além do que geralmente de quatro e quatro quando há mudança na gestão municipal também ocorre mudança no quadro dos educadores das escolas da zona rural o que vemos como um complicador maior para a viabilização de um currículo voltado para a educação quilombola.

Atualmente os educadores de São Benedito e de outras escolas têm participado, desde 2013, de encontros mensais do projeto “Pacto pela Educação” do governo federal, que tem por objetivo capacitar os professores para melhor desenvolver o trabalho com os alunos das séries iniciais afim de que este saia do terceiro ano lendo e escrevendo. Os professores afirmam que por duas vezes participaram de um curso voltado para educação quilombola e ministrado por uma equipe da “Malungo”, mas faz bastante tempo. Ultimamente apenas participam dos cursos voltados para o “pacto” que ajuda, mas que o objetivo é outro e não voltado para as práticas culturais quilombolas.

Um outro fator que tem sido um entrave à aplicação de um currículo voltado para a educação quilombola é a dificuldade de acesso dos educadores ao município de Mocajuba. O deslocamento para a cidade demanda de recursos financeiros, logísticos e tempo. Muitos daqueles que precisam de alguma forma vir à SEMED em dias de aula precisam “liberar” suas turmas deixando suas turmas sem aula.

As diretrizes para Educação Escolar Quilombola têm como um de seus objetivos o estabelecimento do respeito pelas mais variadas práticas das comunidades quilombolas ao dispor em seu Art. 6º, item III:

Art. 6º-Assegurar que as escolas quilombolas e as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem

como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico.

Por esse dispositivo, as escolas quilombolas e as que atendem alunos oriundos de áreas quilombolas deveriam considerar a diversidade de práticas (sócio, cultural, política e econômica) das comunidades quilombolas, assim como suas formas de produção e conhecimento no processo ensino-aprendizagem, entretanto a realidade escolar pesquisada é outra. Sobre o assunto uma de nossas educadoras diz:

Eu sabia que tinha que trabalhar, mas nunca me passaram o material. Quer dizer, nós ficamos sem orientação para trabalhar. Aí sozinho a gente não fez. Infelizmente essa Secretaria para nós tem sido muito fraca. Muita pouca assistência para nós aí na escola (SANDRA, 24 de fev. de 2017).

Os professores sabem que devem trabalhar conteúdos voltados para educação quilombola, contudo observa-se uma falta de apoio maior por parte da SEMED. Além disso, os professores realizam um trabalho solitário e sem a participação dos órgãos que deveriam prestar auxílio pedagógico e logístico. Esse quadro de “abandono” não é específico da escola, mas é realidade presente na maioria das escolas da zona rural e ribeirinha da Cidade.

Além do depoimento da professora Sandra, podemos perceber situações de desrespeito à comunidade escolar no que diz respeito à praticamente ausência da merenda escolar e sua má qualidade, assim como da falta constante de materiais de higiene e de limpeza para a escola. A primeira situação vem trazendo prejuízos irreparáveis ao processo ensino-aprendizagem visto que durante os dias que não há merenda os alunos são dispensados mais cedo. Esse é um problema sério visto que a mesma acontece duas, três vezes durante a semana ou mesmo durante toda a semana. Vale destacar que a merenda destinada à escola não é de boa qualidade, sendo em sua maioria suco industrializado e bolacha, e em quantidade insuficiente.

5.3- A Escola quilombola pesquisada

5.3.1- Contextualização da escola pesquisada: infraestrutura e acesso

Figura 17: Escola pesquisada



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

A Escola da comunidade funciona em um prédio escolar, diferente de muitas da zona rural do município e do Brasil. Como a maioria das escolas do interior da cidade de Mocajuba, esta localiza-se próximo ao barracão e à Igreja do Padroeiro da comunidade. A infraestrutura física é em alvenaria com detalhes em madeira e ferro semelhante às escolas da zona urbana. Possui os seguintes espaços: três salas de aula, uma sala de professor onde também funciona a secretaria, uma copa-cozinha, três banheiros e uma área interna. Essa estrutura a diferencia da maioria das escolas do meio rural do município, que ainda funcionam em casas alugadas ou em espaços improvisados.

Figura 18 e 19: Fachada e área interna da escola



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

Como podemos observar, a parte frontal da escola é protegida com uma grade de ferro e através dela é feito o acesso à parte interna da escola. Passando a grade, fica uma área interna utilizada para receber os alunos e a comunidade escolar, eventos da escola e também como espaço de recreação durante as aulas de educação física que ocorre durante as sextas-feiras. Na segunda imagem é possível observar um desses momentos de recreação onde as crianças da escola

brincam de roda com a presença da professora. Já na lateral de ambos os lados da área são vistas duas portas que dão acesso à dois banheiros, um destinado aos meninos e outro às meninas os quais na parte superior das portas estão identificados por “Ele” e “Ela”.

Figura 20 e 21: Sala de aula observada



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

Como observar pelas imagens o piso da escola é todo em cimento assim como as paredes. As salas de aula são amplas com abertura em suas laterais que se estende de uma extremidade à outra da sala. Essa parte assim como a frente da escola são protegida por grades de ferro. Essa estrutura proporciona ventilação e iluminação ao ambiente, contudo sons externos acabam dispersando a atenção dos alunos durante as aulas.

As salas possuem carteiras de madeira, por vezes insuficientes para os alunos, uma mesa, um quadro magnético e um verde em uma das salas, nas outras apenas quadro verde. Na sala onde funciona a turma do jardim e primeiro ano as cadeiras e mesas são inadequadas e insuficientes para todas as crianças.

Nas salas de aula as carteiras dos alunos ficam dispostas em fileiras e os alunos ficam distribuídos conforme a série que cursam. Na sala de aula onde realizamos nossa observação, e conforme imagem acima, de um lado ficavam os alunos do quarto ano e de outro do quinto ano. Da mesma forma ocorria a divisão do quadro, sendo que de um lado o professor colocava atividades para uma série e do outro lado para outra série. Contudo, houve momentos que uma mesma atividade era direcionada para ambas as séries. Essa divisão do espaço interno da

escola e também da lousa é uma das formas encontradas pelos professores para melhor trabalhar, visto a escola funcionar em classes multisseriadas¹⁰.

A escola possui uniforme com camisa nas cores verde e detalhes em preto e laranja, além de um escudo no canto superior esquerdo com o nome da escola. Como podemos observar nas imagens 20 e 21, menos da metade dos alunos utilizam o uniforme, a grande maioria traja roupas comuns utilizadas no dia a dia, como blusas e shorts, não sendo comum o uso de calça comprida, já as alunas de evangélica preferem as saias.

A seguir algumas imagens realizadas na área interna e externa da escola durante as aulas de recreação.

Figura 22, 23 24 e 25: Brincadeiras durante a recreação



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

A recreação é marcada pelas brincadeiras que acontecem dentro e fora da escola. Na área interna são comuns as brincadeiras de roda, pega-pega, ou com jogos educativos. Já na parte externa, no terreiro, as crianças se divertem com futebol, mata-mata e bandeirinha. Nesses momentos recreativos há uma preferência dos meninos pela bola, já as meninas pelos jogos educativos ou pelo brincar de roda.

¹⁰Segundo Barros (*apud* OLIVEIRA, 2011, p 15), “as classes multisseriadas, no que tange o meio rural-ribeirinho no Estado do Pará, são compostas por uma vasta heterogeneidade, comportando crianças, jovens e até adultos, os quais convivem e se relacionam entre os vários níveis de aprendizagens, desejos e ansiedades”.

Próximo à área interna, na parte de traz, existem dois banheiros, um destinado às meninas e outro aos meninos. Sem forro e coberta apenas com telhas de barro a escola convive há anos com a infestação de morcegos alojados no telhado. Há dias que permanecer em sala de aula torna-se praticamente impossível. Ofícios à SEMED e à Secretaria Municipal de Saúde foram encaminhados, mas nenhuma providência foi tomada. Na escola não há qualquer tipo de equipamento eletrônico como aparelho de DVD, impressora, televisão, data show, computador e internet.

O percurso residência-escola é feito através de estradas e caminhos (pequenas estradas) ou pelo rio. Os que moram mais próximo vêm de pés, já outros chegam de bicicleta, moto ou são transportados pelo transporte escolar que é responsável por conduzir os alunos residentes nas áreas mais longínquas e onde não há estradas.

Figura 26 e 27: Transporte escolar com alunos



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

Nessas imagens vemos alunos chegando à escola pelo rio através de um barco responsável pelo transporte escolar dos estudantes quilombolas. De porte pequeno e em madeira o mesmo possui cobertura que proteja as crianças do sol e chuva- essa frequente durante o inverno. Contudo não possui as “condições adequadas de segurança” como prevê o Art. 28 da DCN para Educação Escolar Quilombola no que respeita ao item “transporte escolar”. Possui abertura em forma de janela em ambos os lados que podem ser fechadas com lonas localizadas na parte superior da embarcação. Os alunos viajam sentados próximos uns dos outros nos bancos que se encontram na lateral. Por ser um transporte intracampo o deslocamento residência-escola é curto, com viagens que duram entre dez e trinta minutos.

Encerrando o ciclo de estudos das séries iniciais na escola, os alunos são obrigados a deslocar-se para escola de uma outra comunidade onde funciona turmas com as séries finais do ensino fundamental, sendo comum a localizada na Comunidade Quilombola de Mangabeira, que recebe alunos não apenas da escola em estudo, mas de todas as localidades próximas, visto que a maioria das escolas das comunidades que compõe o 2º Distrito atendem alunos da educação infantil às séries iniciais do ensino fundamental.

Assim, terminado o ciclo de estudos em suas comunidades os alunos deslocam-se para a escola de Mangabeira ou dirigem-se para as escolas da sede do Município. Como as distâncias são longas de uma comunidade à outra, um barco faz o transporte das crianças e jovens até a escola da outra comunidade. Há também aqueles que usam a bicicleta e a moto no deslocamento. Outros alunos que procuram as escolas da Cidade para continuarem os estudos, também utilizam o transporte escolar feito à barco. Os alunos que fazem esse trajeto acordam cedo para não perder o transporte que passa “arrecadando” os alunos a partir das 5:30 da manhã, assim quanto mais longe o estudante mora, mais tempo ele passa viajando.

Há na comunidade de Mangabeira, assim como em outras comunidades do Município de Mocajuba, Escolas Polos tanto para atender alunos do Ensino Fundamental e do Médio. Mesmo havendo tais escolas, há uma preferência dos alunos pelas escolas da cidade, principalmente do Ensino Médio, sendo que este não consegue atender a demanda.

Por existir apenas uma única escola no município destinada aos alunos secundaristas, a escola “Profª Isaura Baia” passa por sérios problemas de superlotação e infraestrutura. Nesse contexto, há um empenho das Secretarias de Educação em manter os alunos nas escolas próximas às suas residências, o que não impede a vinda de alunos do interior para a cidade todos os anos.

Há na comunidade de São Benedito do Vizeu uma escola que poderia atender os alunos da própria comunidade e de outras próximas, contudo, atualmente, ela encontra-se desativada. Estamos nos referindo à Casa Familiar Rural construída na comunidade em 2005 e criada com o objetivo de atender aos alunos, filhos de agricultores que moravam na área e também de outras regiões da cidade de Mocajuba, a escola funcionou por um curto período, formando uma única

turma do Ensino Fundamental. Além do cursar as séries normais, os alunos tinham uma formação técnica (MARLENE, 25 de fev. de 2017).

Figura 28: Casa Familiar Rural



Figura 29: Dormitório da Casa Familiar Rural



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

A casa tem o nome de Associação das Casas Familiares Rurais do Município de Mocajuba, sendo a única do município. No início vinha aluno de várias comunidades, além de municípios vizinhos como Oeiras e Baião. A construção e o funcionamento da Casa inicialmente estiveram sob a responsabilidade de uma ONG italiana e o Governo Estadual, posteriormente a Secretaria de Educação do Estado (SEDUC) passou a controlar (MARLENE, 25 de fev. de 2017).

Além de cursarem, tinham a profissão técnica. Saía da sala de aula e eles tinham que aplicar o que eles aprenderam na propriedade, como plantar, criar... Aí quando ele saía daí, já saía com uma profissão e como cuidar da própria propriedade deles, mas infelizmente isso não aconteceu. Foi só logo no início (MARLENE, 25 de fev. de 2017).

Vemos na fala de uma das moradoras e também participante das turmas que o objetivo era proporcionar aos alunos formação escolar voltada para a produção agrícola, mas que infelizmente funcionou apenas no início. Atualmente tanto a Casa quanto o dormitório encontram-se fechados e abandonados.

5.3.2- Vínculo institucional, corpo docente e técnico e funcionamento

A escola está vinculada à Secretaria Municipal de Educação (SEMED) e segue conteúdo proposto pela própria Secretaria. Como a escola é de pequeno porte, não possui gestor escolar ou coordenador pedagógico específico. O que há é um coordenador geral responsável por todas as escolas do campo que não consegue atender as demandas das 41 escolas existentes no município. Os problemas e outras situações que surgem no dia a dia da escola são resolvidos na

própria escola ou encaminhado pelos professores à coordenação responsável pelo campo ou para a SEMED.

Quanto aos servidores, há na escola seis funcionários sendo: três professores, uma servente, uma merendeira, um vigia e uma auxiliar de secretaria, todos moradores da própria comunidade. Os três docentes todos possuem vínculo temporário com a SEMED e, por isso, é comum a substituição deles quando há mudanças no executivo municipal. Com exceção de uma educadora que já atua na escola há mais de dez anos, os outros dois estão em exercício a menos de um ano. Quanto à formação, nenhum é pedagogo ou possui outra formação docente, embora dois sejam graduandos.

A escola onde foi realizado o estudo funciona no período diurno e atende alunos da Educação Infantil aos anos iniciais do Ensino Fundamental. Com base nos dados coletados na SEMEC, em 2016 a matrícula inicial foi de 42 alunos, distribuídos da seguinte forma: jardim 8 alunos; 1º ano 3 alunos ; 2º ano 8 alunos; 3º ano 5 alunos; 4º ano 10 alunos, 5º ano 8 alunos. Abaixo um quadro com as séries e o número de alunos matriculados na escola nos últimos quatro anos.

Quadro 8: Alunos matriculados na pré-escola e nos anos iniciais (2013 à 2016)

ANO	Alunos matriculados por série						TOTAL DE ALUNOS
	Jardim	1º Ano	2º Ano	3º Ano	4ºAno	5º Ano	
2013	11	02	12	04	16	06	51
2014	10	06	02	11	10	13	52
2015	04	06	02	07	13	10	42
2016	08	03	08	05	10	08	42

Fonte: Secretaria de Educação Municipal /2017

Como podemos observar nos últimos quatro anos a escola recebeu entre 43 e 52 alunos distribuídos em turmas da pré-escola e séries iniciais do ensino fundamental. No que concerne ao jardim, classificado pela Secretaria como turma de multietapa, nela são matriculados alunos do maternal e jardim 1 e 2. Na mesma sala do jardim também são atendidos alunos do 1º ano do fundamental, ou seja, uma diversidade de alunos em diversas fases de desenvolvimento. Já no que diz respeito ao número de alunos, verifica-se que no quarto e quinto ano tem permanecido maior o número de matriculados se comparado com as demais séries.

Com relação à idade-série nos chamou atenção a turma multisseriada do 4º e 5º ano. Num total de 23 alunos em 2015 (sendo 14 alunos do 4º ano e 10 alunos do 5º ano), a idade dos alunos variou entre 9 e 15 anos o que dá para perceber a distorção idade-série. Segue abaixo a idade dos alunos do 4º e 5º ano.

Quadro 9: Alunos por idade-série (Ano 2015)

4º ano		5º ano	
Idade	Alunos	Idade	Alunos
9 anos	3	9 anos	1
10 anos	7	10 anos	2
11 anos	2	11 anos	3
14 anos	1	12 anos	1
-	-	13 anos	1
-	-	15 anos	2

Fonte: Pesquisa de campo/ arquivo da pesquisadora/ ano 2015

Nessa mesma turma onde foi realizada a observação em 2015 e 2016, por duas vezes pudemos intervir a pedido do professor. A ajuda foi na aula de história na qual tenho formação. Trabalhando com a temática “Quilombos” pude refletir sobre a “Formação do povo brasileiro” e a nossa miscigenação e cheguei ao seguinte questionamento com os alunos: Você se considera índio, negro, branco ou amarelo? Dos 20 alunos presentes, 1 respondeu índio, 8 negro, 11 branca e nenhum amarelo.

Quadro 10: Cor ou raça dos alunos

Índio	1
Negro	8
Branco	11
Amarela	-

Fonte: Pesquisa de campo/ arquivo da pesquisadora/ ano 2016

A partir desses dados observou-se que embora o território e a escola sejam quilombolas, 11 alunos se declararam brancas, sendo que desses, apenas 8 tinham traços característicos da étnica branca, os outros 3 alunos, devido seus traços físicos, poderiam ser classificados como negros. Também merece destaque os 8 alunos que se auto declararam negros, embora imaginássemos um número mais expressivo por estarmos realizando a pesquisa em um território quilombola. Contudo é de se destacar aqueles que assumirem essa identidade negra mesmo diante de toda uma história de exploração e preconceito contra os afro-descendentes. Entendemos que assumir uma identidade negra em um meio

preconceituoso e racista como nossa sociedade é difícil ainda que estejam inseridos numa comunidade onde sejam predominantes.

Como podemos verificar nas imagens e dados dessa seção, há na escola alunos com traços característicos das três raças, com predominância de negros por tratar-se de um povoado de origem negra-escrava, pois trata-se de uma comunidade originária de um antigo quilombo.

Em entrevista com um dos professores a respeito de como lidam com a questão étnica-racial no ambiente escolar ela responde:

Eu já trabalhei com várias crianças que elas sofreram muito preconceito, bullying na escola devido a cor, o cabelo... Chamavam de cabelo de palha de aço, de cabelo de bombril para a criança, de cabelo quebra pente. Então eu trabalhei muito sobre isso, muito mesmo e hoje está por menos já, mas já foi muito forte esse problema do preconceito, da discriminação, da aceitação da outra criança (SANDRA, 24 de fev. de 2017).

Como vemos nas falas da professora a escola quilombola de São Benedito do Vizeu constitui-se num ambiente hostil para a criança negra que não raras vezes recebe vários apelidos devido a “cor” e o cabelo. Este é um problema que a escola ainda enfrenta, embora tenha diminuído nos últimos anos. A professora diz tentar contornar o problema: “*Eu trabalho muito nas brincadeiras. Fazendo brincadeiras com que eles se abracem, se toquem, se respeitem*” (SANDRA, 24 de fev. de 2017).

Figura 30: Brincadeiras que estimulam o respeito



Fonte: Pesquisa de campo, arquivo da pesquisadora/ 2015.

Observamos essa prática durante a recreação dos alunos no qual as crianças brincam de roda e um dos desafios era dar um abraço no colega. Mesmo com abraços tímidos no qual as crianças apresentam-se envergonhadas, a aproximação acontece.

Continuando o relato da experiência da professora sobre os casos de racismo e preconceito em sua dala de aula afirma:

A criança agredida a maioria se reprime, interfere no aprendizado. A crianças muitas vezes se isola, ela procura se isolar e a gente tem que trabalhar para ela não se sentir. Enquanto eles estão se apelidando, a gente tem que reverter logo aquela situação para a criança não se sentir agredida em seus direitos porque ela é negra. Então logo a gente reage com uma conversa, uma brincadeira pra que logo a criança seja inserida no meio (SANDRA, 24 de fev. de 2017).

Como coloca a professa, as agressões à criança negra acontecem por meio de apelidos e do apontamento da culpa por tudo de negativo que acontece na sala de aula. A criança agredida acabada se isolando o que afeta diretamente no aprendizado. As conversas e a brincadeiras são as estratégias utilizadas pela professora afim de contornar a situação que ainda persiste na escola.

Entendemos que situações de preconceito contra a criança negra esteja acontecendo no ambiente escolar visto a professora esteja realizando um trabalho isolado. Nas entrevistas e conversas com os educadores e moradores da comunidade disseram não existir um trabalho mais eficaz de combate à discriminação racial, seja em eventos promovidos pela escola ou pelas lideranças comunitárias. Na escola não vimos qualquer cartaz voltado para a temática e mesmo nos dias voltados para o trato da questão como o dia 13 de maio ou durante a semana da consciência negra nenhuma programação diferenciada é realizada, seja no ambiente escolar ou na comunidade, embora em há alguns anos tenham feito no dia 20 de novembro.

5.3.3- O currículo

Observado a relação entre os aspectos teóricos sobre Educação Quilombola e sua interface com o cotidiano da escola analisada observou-se um currículo que pouco considera as práticas socioculturais, políticas e econômicas da comunidade quilombola, embora que vez ou outra eles aparecessem.

Sobre o Currículo, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica estabelecem:

Art. 34

§ 1º Os currículos da Educação Básica na Educação Escolar Quilombola devem ser construídos a partir dos valores e interesses das comunidades quilombolas em relação aos seus projetos de sociedade e de escola, definidos nos projetos político-pedagógicos.

§ 2º O currículo deve considerar, na sua organização e prática, os contextos socioculturais, regionais e territoriais das comunidades quilombolas em seus projetos de Educação Escolar Quilombola.

Art. 35

- I- garantir ao educando o direito a conhecer o conceito, a história dos quilombos no Brasil, o protagonismo do movimento quilombola e do movimento negro, assim como o seu histórico de lutas;
- II- implementar a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, nos termos da Lei nº 9.394/96, na redação dada pela Lei nº 10.639/2003, e da Resolução CNE/CP nº 1/2004; (Resolução nº 8 de 20 de nov. de 2012, p. 12)

A partir dos dispositivos legais acima percebe-se que a Secretaria Municipal assim como a escola em questão não vem cumprindo o que determina a diretriz no que tange ao currículo escolar. O que percebemos é uma grande distância entre o disposto na lei e o se vivencia no cotidiano escolar, assim a escola pesquisada como as demais do município embora situadas em áreas rurais e quilombolas possuem feições urbanas.

Quando se trabalha conteúdos como de uma aula de história sobre “Patrimônio Histórico”, o professor passa o conteúdo na lousa e escreve entre outras coisas:

A noção de patrimônio também se refere ao conjunto de bens de uma comunidade ou população. Cada comunidade ou grupo étnico tem seu patrimônio: o conjunto de bens materiais (como lendas, receitas culinárias, estilos musicais) que são por várias razões valiosas para sobrevivência do grupo, ou seja, para que ele mantenha suas próprias características e tradições (OSEAS, 6 de junho de 2016).

Ao trabalhar a noção de patrimônio histórico, o professor menciona os patrimônios da comunidade quilombola, como o samba de cacete e a festa de São Benedito. No final do conteúdo passa uma atividade pedindo aos alunos que pesquisem sobre uma tradição ou patrimônio cultural de nosso país, cidade ou bairro.

O exemplo acima é para demonstrar que muito sobre o patrimônio e tradição da própria comunidade poderiam ser trabalhados nessa aula, mas apenas se falou superficialmente sobre as mesmas. É essa releitura e adaptação dos conteúdos que os educadores necessitam fazer, mas que pouco fazem porque precisam ser mais instrumentalizados, precisam de formação. Quanto ao trabalho deixado aos alunos, não tivemos oportunidade de ver as produções.

Destacamos que o trabalho com os conteúdos voltados para Educação Quilombola está intimamente relacionado com a política educacional da SEMED. Além de a escola não possuir um Projeto Político Pedagógico, o currículo é o

mesmo das demais escolas da rede municipal. *“O currículo é esse comum, o geral. Que quando eles passam para gente é desse comum. Pouco citam esse da educação quilombola, pouco, pouco mesmo”* (SANDRA, 24 de fev. 2017)

Como podemos observar a professora é enfática ao afirmar que a Secretaria de Educação Municipal não realiza um trabalho específico voltado para as escolas quilombolas e, como consequência, as escolas trabalham o mesmo currículo das escolas regulares, desvinculado das questões do que trata a educação escolar quilombola. Saberes ligados às tradições, cultura e história do povoado são deixadas de lado ou são pouco trabalhados. A equação “Outros” sujeitos, “Outras” pedagogias do que trata Arroyo (2014) são diluídos em meio a um conhecimento que se tornou hegemônico.

Acreditamos que a educação escolar quilombola não esteja sendo implementado na escola, o mesmo devendo está acontecendo nas demais escolas de comunidades quilombolas, deva-se à uma série de fatores. Além do número alto de escolas da zona rural se comparado com o número reduzido de coordenadores pedagógicos, os mesmos mudam constantemente além de não possuírem conhecimentos específico sobre este tipo de educação. Além disso, a dificuldade de deslocamento dos servidores é uma outra questão. As escolas ficam bem distantes uma da outra, sendo necessário um suporte pedagógico para que realizem os atendimentos, o que gera gastos à SEMED. Há, como já dissemos anteriormente, uma rotatividade muito grande no quadro de professores que atuam na escola devido a questões políticas locais, além da ausência de uma formação inicial desses educadores.

Além de um currículo que foge ao que estabelece a legislação para esse tipo de educação, a escola ainda não foi capaz de produzir seu próprio material com questões ligadas aos aspectos socioculturais e históricos da comunidade. Quando alguns temas são mencionados, como a questão dos “quilombos” no Brasil e no povoado, as aulas são mais dialogadas e nenhum material escrito é trabalhado sobre a comunidade. A mesma metodologia foi trabalhada quando a temática da aula foi “cultura”. O professor citou e trabalhou oralmente questões ligadas à cultura local como o “samba de cacete”, o “culto a São Benedito” e a prática da “farinha”, mas não houve a produção escrita.

5.3.4- Relação entre os saberes e interculturais

Além das questões curriculares já mencionadas que dificultam o desenvolvimento de uma educação quilombola, questões internas da comunidade têm sido entraves para que a cultura local seja pouco valorizada no interior da escola. Nos referimos ao samba de cacete e ao festejo à São Benedito, ambos elementos característicos da identidade da comunidade, mas que estão sendo deixados de ser trabalhados na escola.

Como nos referimos na seção anterior, há na comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu uma religiosidade local marcada pela constituição de várias igrejas evangélicas além da católica. Na disputa por espaço a escola torna-se ambiente favorável aos embates o que pode ser percebido quando a questão é o trato com o samba de cacete e o culto a São Benedito.

O samba de cacete que era vivenciado na escola com as crianças através de ensaios e apresentações em épocas festivas, hoje não se vê. Como uma espécie de “proibição” a escola deixou de praticar o samba entre os alunos, sendo uma das razões o fato de muitos deles serem evangélicos. Da mesma forma a escola tem se colocado quando o assunto é a festa do padroeiro, quando pouco participa, embora nos dias do Círio e da festa as aulas sejam suspensas.

O que podemos observar é a ausência de um diálogo intercultural entre os diferentes grupos do que trata Candau (2008). As diferenças entre os grupos não estão sendo respeitadas e a escola deixa de ser um espaço de diálogo e de respeito pelo “outro”, pelo diferente.

Nessa seção vimos com Brandão (1981) que a educação está presente em nossas vivências e nos diversos espaços, sendo a escola não o único local onde ela acontece. Candau (2008) vem afirmar a íntima relação entre educação e cultura ao apontar que não há educação fora do contexto cultural no qual a escola está inserida, sendo que se faz necessário a valorização da diversidade cultural através do reconhecimento do Outro.

Pontuamos também que embora as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola venham orientar as instituições de ensino a considerar a memória, a língua, as práticas culturais, a oralidade, os festejos, usos e tradições, ainda assim é tímida a apropriação desses elementos na escola

observada. Vimos que alguns fatores têm contribuído para que essa modalidade de educação ela não aconteça como: atuação maior da secretaria de educação municipal, falta de formação inicial e continuada dos educadores e ausência de materiais didáticos e pedagógicos na escola.

Já em relação à escola quilombola, vimos que embora localiza-se numa área rural, possui uma estrutura física semelhante as escolas da cidade. Funciona em regime multisseriado e atende crianças do maternal ao quinto ano de ensino fundamental. Percebemos, ainda, ser grande o índice de crianças e adolescentes da escola que apresentam distorção idade-série e muitas que concluem os anos iniciais do ensino fundamentam apresentam dificuldade na leitura e escrita, realidade essa comum à muitas escolas brasileiras.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os dois anos que duraram este estudo encontramos as respostas que inicialmente nos impulsionaram à pesquisa, assim como outras que encontramos ao longo do caminho. Das questões que nos moveram ao estudo estava a preocupação primeira em analisar como os saberes da cultura afro-brasileira expressos pelos educandos são tratados pedagogicamente pelos docentes, além de caracterizar os saberes da comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu, identificar nas práticas docentes elementos da cultura afro-brasileira de referência para a comunidade, assim como analisar como as práticas docentes viabilizam a construção da identidade quilombola dos alunos. Para tal apoiou-se principalmente em observação no ambiente escolar e na comunidade e entrevistas com moradores e docentes da escola.

Primeiramente realizamos uma revisão da literatura a respeito de nossa temática e num outro momento partimos para o trabalho de campo no qual no mesmo período efetivamos a observação na escola e as entrevistas. Foram várias as idas e vindas tanto no material bibliográfico, pois foram muitas as leituras acrescentadas ao longo da pesquisa, assim como na fase final, quanto na comunidade pesquisada, visto que dúvidas iam surgindo ou novos registros faziam-se necessários.

No percurso do trabalho encontramos as respostas para o meu problema inicial bem como a oportunidade de vivenciar um jeito muito particular de ser do povoado quilombola de São Benedito do Vizeu. No dia a dia, nos encontros, nas entrevistas e conversas informais fomos nos percebendo no um “mundo” até então desconhecido para nós. Aos poucos e principalmente durante os festejos de São Benedito, padroeiro da comunidade, fomos nos inserindo mais efetivamente na comunidade, embora não deixando de ser ainda um “estranho” pelo grupo. Contudo, com o passar do tempo e permanência na comunidade, a relação entre pesquisador e pesquisados foram aumentando cada vez mais e hoje podemos dizer que laços de amizade foram construídos e que serão levados para vida toda. Acreditamos que o presente estudo, apesar das limitações provocadas por situar-se num campo até então desconhecido por mim, conseguiu atingir seus objetivos.

Vimos que a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Benedito do Vizeu é um povoado que embora não poder se datado com precisão sua formação, através das entrevistas e conversas com os mais idosos da comunidade constatou-se que ele foi ocupado a mais de cinco gerações. A sua constituição deve-se à escravos fugidos da região de Cametá que por essas bandas foram se estabelecendo e formando mocambos e mini-mocambos. O mocambo de Itabatinga, localizado próximo à São Benedito, já era conhecido pelas autoridades policiais e hoje é uma comunidade quilombola.

A comunidade de São Benedito, assim como as outras seis comunidades quilombolas (Porto Grande, Mangabeira, Uxizal, Itabatinga, Santo Antônio do Vizeu e Vizânia) tiveram seus territórios titulados pelo ITERPA em 2002 através de um título de posse coletivo, sendo que em 2008 o título foi retificado. Juntas, as sete comunidades formam o 2º Distrito, que hoje enfrentam dificuldades por não conseguirem manter a coesão necessária afim conseguirem benefícios para as comunidades. Não que as mesmas estejam em conflito, mas como as comunidades são um pouco distantes umas das outras, dificilmente seus coordenadores conseguem reunir para a tomada de decisões conjuntas.

Em relação aos saberes culturais da comunidade vimos que ela apresenta algumas características singulares envolvendo a prática da lavoura, os festejos à santo padroeiro, São Benedito, o Samba de Cacete e o dia de “finados”. Vimos que grande parte dos moradores que residem ou possuem terras na parte de cima da comunidade ainda praticam o cultivo da mandioca voltada para o fabrico da farinha, uma prática antiga no povoado. A produção é realizada pelas famílias, sendo raras aquelas que comercializam o produto. Os “convidados” para os roçados que era comum no povoado, hoje eles ainda acontecem, mas em escala bem menor e não mais caracterizados pelo consumo de bebidas como a “batida”, da comida como o “capado” e do samba de cacete. Embora o plantio da mandioca predomine, produtos como o arroz e o milho também são plantados em pequena escala.

O Samba de cacete é uma manifestação cultural do Baixo Tocantins, próprias das comunidades de origem afro. Faz-se presente com mais ou menos intensidade, está presente hoje em muitos povoados negros rurais da Amazônia. Na comunidade de São Benedito do Vizeu, suas batidas faziam parte do dia a dia

daquela gente, principalmente nos períodos do plantio do roçado e no período da festa de São Benedito.

Como uma tradição secular, pudemos perceber que o samba teima em permanecer em meio aos variados ritmos musicais e equipamentos musicais modernos. Ele está vivo na memória daqueles que cantavam e dançavam, assim como no interior da família do seu Sanito, que quando solicitados se apresentam de forma esporádica na Cidade e em povoados vizinhos. Percebemos que pela falta de conhecimento sobre a importância dessa expressão cultural, que é um marco na identidade do povoado, assim como pela ausência de apoio financeiro e fomento à cultura, o samba de cacete de São Benedito está prestes a desaparecer.

Em relação à festa de São Benedito, vimos que ela está atrelada à formação da comunidade, quando seus primeiros povoadores se reuniram em torno de uma irmandade que tinha como santo de devoção São Benedito. Sobre essa instituição, ela existiu em muitos lugares do Brasil a qual devia prestar auxílio aos seus associados. Em São Benedito do Vizeu nomes de Mariana Leite e Mateus Ferreira são lembrados quando a questão é a irmandade. Mesmo com uma variedade de denominações religiosas na comunidade, o culto à São Benedito ainda permanece forte, o que pode ser percebido no período da festa do padroeiro que ocorre em novembro, especialmente no dia da missa. Podemos dizer que a festa de São Benedito se constituiu numa marca do povoado, um elemento aglutinador da população, uma identidade do povoado.

Quanto às celebrações do “dia de finados”, nos chamou atenção a variedade de produtos vendidos nas proximidades do cemitério, assim como a venda e o consumo de uma bebida com teor alcoólico. Se os produtos vendidos hoje são geralmente sucos, bolos, doces e mingaus, o mesmo não ocorria em épocas passadas no qual uma infinidade de produtos era comercializada. Os entrevistados mencionam a formação de uma espécie de mercado nos dois lados da estrada de acesso ao cemitério. Além disso, há um costume antigo na comunidade de consumirem nesse dia uma bebida artesanal feita com cachaça e suco de frutas. Tanto os moradores da comunidade quanto os de outros lugares que participam dos finados consomem a bebida depois que vêm do cemitério. O “dia de finados” continua sendo praticado na comunidade, mas já não é tão movimentado como em épocas anteriores cujo o momento era comparado a uma “festa”.

No que diz respeito à escola da comunidade, observamos que ela apresenta estrutura física semelhante as escolas urbanas. Organizada em multissérie, atende alunos da pré-escola ao 5º ano do ensino fundamental, que chegam à escola em grande parte através de barcos que fazem o transporte escolar dos alunos. Os educadores são em grande parte servidores temporários da própria comunidade e estes mudam sempre que há mudança na gestão municipal.

Observamos que há uma necessidade premente que haja a implementação da educação quilombola na escola, visto que embora ser classificada como escola quilombola não vimos em seu dia a dia características que a diferenciasse das demais escolas. Vimos também que os saberes locais passam em grande parte despercebidos na escola, uma vez que quando são tratados é de forma superficial. Não percebemos nenhum conteúdo específico que viesse ao encontro das diretrizes propostas para as escolas quilombolas ou que de alguma forma viabilizasse a construção de uma identidade quilombola entre os alunos mesmo que se auto declarem negros. Sobre a questão, os professores entrevistados têm consciência que em sua prática pedagógica ainda é tímida a introdução de conteúdos voltados para estudantes quilombolas e sentem a necessidade de uma formação mais específica. Dessa forma, o trabalho pode se constituir em um parâmetro para os educadores quando o objetivo for trabalhar com a história, cultura e saber local e ao mesmo tempo uma forma de rever sua prática afim de que a educação quilombola seja construída.

Algumas dificuldades apontadas pelos professores têm contribuído para que seja viabilizada uma educação de fato quilombola: formação inicial dos educadores; formação continuada que se restringe ao planejamento anual e ao projeto como “Pacto pela educação”; ausência de materiais didáticos-pedagógicos ou qualquer tipo de equipamento eletrônico como aparelho de DVD, impressora, televisão, data show, computador e internet; dificuldade de acesso. Além dessas questões, a escola não possui PPP, assim como um currículo voltado para escolas quilombolas.

Ao retornar o estudo para a comunidade, a mesma pode colaborar para que a população passe a conhecer e a valorizar seus saberes que em têm suas origens nos primeiros povoadores negros aquilombados que se instalaram na região, assim como uma maneira de assumirem uma identidade negra por vezes silenciada.

Dada a importância da temática acreditamos que outras pesquisas vão surgir tanto sobre a Comunidade Quilombola de São Benedito quanto sobre o próprio município de Mocajuba. Um estudo relacionando questões pedagógicas no trato com a cultura e história das nove comunidades quilombolas do município poderia ser interessante. Também perceber a questão da identidade quilombola no interior das escolas nas diferentes comunidades seria oportuno. Perceber o que faz o aluno que reside nas zonas rurais a procurar as escolas da cidade quando existe uma no próprio lugar onde reside, poderia ser objeto de estudo. Assim, são múltiplas as possibilidades de estudo nesse campo, apenas apontamos algumas.

No decorrer da investigação pudemos observar que a escola do município apresenta problemas como muitas escolas quilombolas do Brasil e que poderiam ser resolvidos se houvesse um maior envolvimento e interesse dos órgãos competentes em dá-lhes apoio material e pedagógico.

Referências

ARROYO, Miguel G. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. 2º ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial**. Belem: FCPTN, 2012.

BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 13ª ed, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na idade Média e no Renascimento e o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC: Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 17 jul. 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

_____. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

Brandão, André; da Dalt, Salete; Gouveia, Victor Hugo. **Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais**. Niterói: EdUFF, 2010.

CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 2ª ed, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____, Vera Maria (org). **Diferenças culturais e educação: construindo caminhos**. RJ: 7 Letras, 2011.

CIAMPA, Antônio da Costa. **A estória de Severino e a historia de Severina: um ensaio de psicologia social**. Brasiliense, 1987.

Comunidades Certificadas. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em: 18 jul. 2015.

CORDEIRO, Graça Índias. **O arraial, festa da rua e da cidade**. Mesa redonda apresentado em homenagem a Pierre Sanchis. 2015

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2011.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIABANI, Admir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescente (1532-2004)**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 21ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2014.

GOHN, Maria da Gloria. **Educação não formal e o educador social: atuação no desenvolvimento de projetos sociais**. São Paulo: Cortez, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo. Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça**. Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012. Disponível em < <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em:

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. **Plano de Utilização das Comunidades Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito**. 2010. Disponível em: <www.icj.ufpa.br/arquivos/?action=download&file...>. Acesso em: 9 out. 2014.

_____. Secretaria Especial e Instituto de Terras do Pará. **Termo de Retificação do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo da Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º Distrito**, de 6 de junho de 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro- 11ª edição. Editora DP&A. Rio de Janeiro, 2011.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. **A Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. 2 ed. Rio de Janeiro: E.P.U., 2014.

MARCONDES, Maria Inês; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. **Abordagens teóricas e metodológicas na pesquisa em educação**. EDUEPA, 2011.

MINAYO (Org.), Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 26 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

MARIN, Rosa Elisabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência de grupos negros no Pará**. Belém: UFPA-NAEA, 1999.

OLIVEIRA (Org.), Ivanilde Apoluceno de. **Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas**. 2ª ed. Belém: EDUEPA, 2008.

_____. **Cultura e interculturalidade na educação popular de Paulo Freire.** EcooS, Revista científica. 2011.

_____. et al. **Educação em classes multisseriadas na Amazônia: singularidade, diversidade e heterogeneidade.** Vol. II. EDUEPA, 2011.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas da Mata: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amzônia Tocantina.** Belém: Açáí, 2010.

_____. **O livro que vó Madá escreveu na memória: histórias do antigo quilombo do Mola.** Cametá: BCMP, 2009.

_____. **Memoria, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico.** Cametá: (PA): BCMP Editora, 2007.

PROGRAMA LUZ PARA TODOS. Disponível em: <<http://luzparatodos.mme.gov.br>>. Acesso em: 26 dez. 2014.

RAMOS, Reginaldo. **NOME DO TRABALHO** Disponível em: <https://m.facebook.com/reginaldo.ramos.1612>. Acesso em: 15 dez. de 2016.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, UFPA, 1971.

_____. **O negro na formação da sociedade paraense.** Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 23ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa quantitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 2015.

SITES

Site Comissão Pró-Índio, 2017. Disponível em: http://www.cpis.org.br/terras/asp/terras_tabela.aspx. Acesso: 22 de mar. 2017.

Site: www.palmares.gov.br . Acesso em: 22 de mar. 2017.

APÊNDICES

GLOSSÁRIO

Alguidar: vaso de barro ou de metal, baixo, em forma de tronco de cone investido, e com diversos usos domésticos; abadá; alguidar (FERREIRA, 1999, p.)

Arraial: lugar onde se juntam romeiros, onde há tendas provisórias, barracas de comestíveis, de jogos e diversões, e ornamentado, com música, etc. (FERREIRA, 1999, p.195)

Batida: batida preparada com cachaça, açúcar e outros ingredientes, em geral sucos de fruta, misturados como coquetel (FERREIRA, 1999, p. 279)

Beiju: bolo de massa de tapioca ou de mandioca, do qual há inúmeras espécies (FERREIRA, 1999, p. 284)

Caminho: faixa de terreno destinada ao trânsito de um para outro ponto; estrada, vereda, via, trilho (FERREIRA, 1999, p. 380)

Capado: porco castrado que se destina a engorda (FERREIRA, 1999, p. 395)

Casco: pequena canoa monóxila, desprovida de tudo, até de banco, sentando-se o tripulante à popa (FERREIRA, 1999, p.422)

Covas: abertura que se faz na terra para plantar um vegetal ou lançar uma semente (FERREIRA, 1999, p. 572)

Crueira: resíduos da fabricação da farinha de mandioca, que, por grossos, não passam na arupema ou peneira; quirera (FERREIRA, 1999, p. 586)

Gengibirra: bebida fermentada, feita de frutos, gengibre, açúcar, ácido tartárico, fermento de pão, e água (FERREIRA, 1999, p. 1161)

Jenipapo: fruto do jenipapeiro, cujo suco é usado por certos indígenas para escurecer a pele, e do qual se faz um licor muito popular no N. e N.E. do Brasil (FERREIRA, 1999, p. 1159)

Mandiocaba: mingau de arroz adoçado com manipueira (FERREIRA, 1999, p. 1269)

Palma de tapioca: (FERREIRA, 1999, p.)

Paneiro: cesto de tala de palmeira e traçado largo, ger. forrado de folhas (FERREIRA, 1999, p. 1484)

Peneira: objeto geralmente circular, com caixilho de madeira ou de metal, com fundo formado de fios entrançados, de tela, taquara, crina ou metal, e empregado

para separar substâncias reduzidas a fragmentos (moídas, trituradas, trituradas, etc) retendo as partes mais grossas (FERREIRA, 1999, p. 1535)

Pilar: pisar ou moer no pilão; pisar, apiloar (FERREIRA, 1999, p. 1565)

Rabeta: barco de pequeno porte movido por um motor simples comum nos rios do Baixo Tocantins.

Sarrabulho: iguaria portuguesa feita com sarrabulho, carne, fígado e banha de porco, pão de trigo e temperos, especialmente cominho (FERREIRA, 1999, p. 1820)

Tapioca: beiju (q.v) que tem no interior uma camada de coco ralado (FERREIRA, 1999, p. 1926)

Touça: moita (FERREIRA, 1999, p.1979)

Urucu: substância tintorial que se extrai da poupa do fruto do urucuzeiro (FERREIRA, 1999, p. 2036)

ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM EDUCADORES

1-Há quanto tempo trabalha na escola?

2-Em sua prática diária você trabalha questões que envolva a história e cultura afro, negra ou quilombola? Você está preparada para trabalhar com essas questões?

3-Durante o tempo que trabalha na escola já participou de algum curso de formação sobre educação quilombola?

4-Durante o tempo de trabalho na escola, vocês já fizeram algum evento relacionado à cultura negra ou algo que envolve questões racial?

5-Vocês trabalham a questões sobre conscientização racial e de afirmação da identidade negra?

6-Você conhece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Ed. Quilombola?

7-Vocês possuem o PPP?

8-Vocês possuem algum projeto pra trabalhar a Educação Quilombola na escola?

9-Vocês acham que na escola trabalham uma educação diferenciada, voltada para alunos quilombola?

ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA MORDORES DA COMUNIDADE

- 1-Você saberia me informar qual a origem da comunidade de vocês?
- 2-Quando e como começou o processo de busca pela titulação do território?
- 3-O que levou a busca pelo título e certificação de suas terras?
- 4-Quando a comunidade foi titulada?
- 5-Que pessoas participaram da luta pelo título de posse do território?
- 6-Por que o título de posse da terra foi junto com outras seis comunidades?
- 7-Que conquistas obtiveram depois da titulação de suas terras?

ROTEIRO DE ENTREVISTA SOBRE A TEMÁTICA SAMBA DE CACETE

- 1-O samba existe na comunidade desde quando?
- 2-Conhecem alguma música do samba?
- 3-Quem compõe as músicas do samba?
- 4-Considera importante o samba para a comunidade?
- 5-Lembra de alguma música do samba?
- 6-Por que hoje o samba está em decadência?

ROTEIRO DE ENTREVISTA SOBRE A FESTA DE SÃO BENEDITO

1-Você sabe sobre a origem da festa?

2- Por que o culto ao santo São Benedito?

3- Como é a festa de São Benedito?

4- Há outras congregações religiosas na comunidade?

5- Na comunidade há cultos de origem africana?



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo
66113-200 Belém-PA
www.uepa.br/mestradoeducaca