

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO – PPA
DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO**

MARCEL LUCIANO KLOZOVSKI

**O COTIDIANO DOS “HERDEIROS DO FUNDÃO”:
Gestão Ordinária e o Movimento T.D.R. (Territorialização-
Desterritorialização-Reterritorialização) na Comunidade Quilombola
Invernada Paiol de Telha – Reserva do Iguaçu/PR**

Maringá

2020

MARCEL LUCIANO KLOZOVSKI

**O COTIDIANO DOS “HERDEIROS DO FUNDÃO”:
Gestão Ordinária e o Movimento T.D.R. (Territorialização-
Desterritorialização-Reterritorialização) na Comunidade Quilombola
Invernada Paiol de Telha – Reserva do Iguaçu/PR**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Administração do Programa de Pós-Graduação em Administração (PPA) na linha de Estudos Organizacionais da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

Orientadora:

Prof^a. Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa

Maringá

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

K66c

Klozovski, Marcel Luciano

O cotidiano dos "Herdeiros do Fundão" : gestão ordinária e o movimento de T-D-R na comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha – Reserva do Iguaçu/PR / Marcel Luciano Klozovski. -- Maringá, PR, 2020.

212 f. : il., figs.

Orientadora: Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2020.

1. Comunidade quilombola - Cotidiano. 2. Comunidade quilombola - Práticas cotidianas - Gestão ordinária. 3. Comunidade quilombola - Território - T-D-R. I. Ichikawa, Elisa Yoshie, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

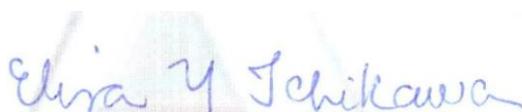
CDD 23.ed. 658

MARCEL LUCIANO KLOZOVSKI

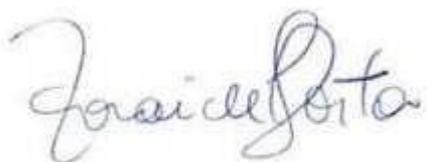
**O COTIDIANO DOS “HERDEIROS DO FUNDÃO”:
Gestão ordinária e o Movimento T-D-R (Territorialização-
Desterritorialização-Reterritorialização) na Comunidade Quilombola
Invernada Paiol de Telha – Reserva do Iguaçú/PR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Administração, sob apreciação da seguinte banca examinadora:

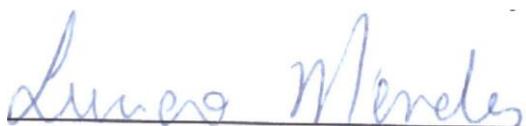
Aprovado em 29/05/2020



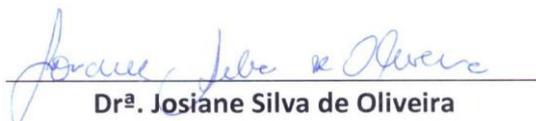
Dr^a Elisa Yoshie Ichikawa
(presidente)



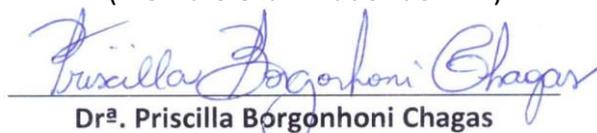
Dr^a. Zoraide da Fonseca Costa
(membro examinador externo – UNICENTRO)



Dr. Luciano Mendes
(membro examinador da USP)



Dr^a. Josiane Silva de Oliveira
(membro examinador do PPA)



Dr^a. Priscilla Borgonhoni Chagas
(membro examinador PPA)

MARINGÁ
2020

AGRADECIMENTOS

Se eu fosse agradecer a todas as pessoas que fizeram parte desta minha trajetória faria uma lista enorme e cansativa. Contudo, não quero correr o risco de “esquecer alguém”.

Então...

Minha gratidão é direcionada a todos que de forma direta ou indireta fizeram parte deste meu processo.

Todavia, há três agradecimentos especiais que eu não poderia deixar de citar.

O primeiro agradecimento de forma muito carinhosa é dirigido à professora **Elisa Yoshie Ichikawa**, minha orientadora. Sem o apoio dela, eu não teria conseguido. Em todos os momentos de dúvidas e incertezas ela esteve presente. Às vezes de forma carinhosa, outras vezes de forma não tão carinhosa. Mas estava presente. A maioria dos orientadores que conheço não tem noção da relevância de sua presença na vida dos orientados. Professora Elisa é uma exceção à regra. Quisera eu que todos os colegas que estão em fase *stricto sensu* (ou até mesmo da graduação) pudessem ter a “sorte” de ter um(a) orientador(a) como a professora Elisa. Pessoas como a professora Elisa é que deixam marcas de esperança na produção científica brasileira, principalmente na área de Estudos Organizacionais. Muito obrigado professora!

O segundo agradecimento é dirigido às **lideranças-anciãs do Fundão**, e, por consequência, seus **moradores**. Povo guerreiro e lutador! A vocês devo minha des-re-territorialização. Agradeço a Deus o dia que decidi adotar o Fundão como contexto de pesquisa. Com vocês aprendi mais do que pesquisei. Graças a vocês não me tornei um pesquisador “trancado num gabinete” produzindo papéis repletos de números. Tive a oportunidade de ir a campo. Um campo difícil, discriminado, mas repleto de pessoas que ressignificam o cotidiano por meio de táticas de resistência.

O terceiro agradecimento é dirigido à minha **família**. Sem o apoio de minha família a concretização da tese não teria sido possível. A vocês, obrigado! Amo vocês.

Desterritorialização que ainda se revela, não apenas na expulsão pura e simples de cercamento de suas terras, mas que se faz no plano cultural, sagrado e simbólico... reterritorialização que se faz nas microrresistências por meio das práticas cotidianas ressignificadas... (DINIZ, 2013, p. 82).

RESUMO

Esta tese se propôs em desvelar, a partir das memórias das lideranças da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão, a gestão ordinária das práticas cotidianas ao longo da história, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização-desterritorialização-reterritorialização (T-D-R) dos moradores desta comunidade neste território. Para tanto, o aporte teórico da pesquisa estabeleceu um diálogo sobre o cotidiano (CERTEAU, 2012, 2014) aliado à gestão ordinária (CARRIERI, 2012, 2014, 2018) em uma comunidade remanescente quilombola no processo T-D-R (HAESBAERT, 2002, 2007, 2009) sofrido por esta. Neste sentido, a pesquisa realizada traz uma contribuição para que os pesquisadores e profissionais da área de Estudos Organizacionais possam fortalecer as discussões sobre as várias formas de gerir o cotidiano, também presentes nas organizações sociais (como é o caso do quilombo contexto do estudo) e estas formas de “gestão” serem compostas por uma infinidade de racionalidades que abrangem uma historicidade que perpassa diversos momentos históricos e tem por universo uma heterogeneidade capaz de criar e recriar este espaço de interação constantemente. O principal pressuposto adotado na pesquisa parte da premissa que não se pode discutir o território de uma comunidade remanescente quilombola que seja desarticulado de sua realidade cotidiana. Desta forma, a investigação realizada foi essencialmente qualitativa por meio da História Oral sendo esta utilizada num conjunto de fontes orais e escrita, dentre elas as entrevista temática. Foram realizadas 8 (oito) entrevistas com as lideranças-anciãs e, posteriormente, transcritas em formato de narrativas e que constituíram o *corpus* desta pesquisa. Em complemento às entrevistas trabalhei com a observação sistemática em campo no período de 2017 a 2019. Assim, todos os dados coletados foram sistematizados de forma dialógica e negociada. Os resultados trouxeram que no caso do Fundão, a gestão ordinária manifestada por suas lideranças-anciãs estava e, de certa forma, ainda está, nas escolhas diárias dos sujeitos, que se manifestam no saber empírico e em suas formas de organizar, sem que estas sejam estritamente as técnicas convencionalmente ensinadas pelo *mainstream*. Portanto, apesar dos diversos processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização (físicos e simbólicos) sofridos pela comunidade ao longo de sua história, descortinei que partir de suas memórias, eles ainda mantêm práticas cotidianas que, mesmo transfiguradas e ressignificadas, traduzem a gestão ordinária do seu modo de vida. Neste sentido, a partir das práticas cotidianas narradas pelos anciãos compreendi que “a solidariedade” foi à prática que permaneceu viva. Ou seja, durante todo processo de T-D-R que “o povo do Fundão” sofreu, e que os levou a ter as práticas de gestão do cotidiano transfiguradas, o que restou foi à prática da solidariedade, que em diversos momentos (antes, durante e depois da expulsão, ou mesmo, na retomada) permaneceu. Consoante a isso, a pesquisa revelou que ao rememorarem as práticas cotidianas, as lideranças-anciãs “deram voz” a uma territorialidade ancestral. Esta territorialidade, por sua vez, acentuou a perspectiva do território como sendo um espaço resistência das experiências vividas.

Palavras Chave: Cotidiano. Gestão Ordinária. Território. T-D-R. Comunidade Quilombola.

ABSTRACT

This thesis proposed to reveal based on the memories of the leaders of the Quilombola Invernada Paiol de Telha - Fundão Community the ordinary management of daily practices throughout history and therefore to understand the process of territorialization-desterritorialization-reterritorialization (T-D-R) of the residents of this community in this territory. To this end the theoretical contribution of the research established a dialogue about everyday life (CERTEAU, 2012, 2014) ally with ordinary management (CARRIERI, 2012, 2014, 2018) in a remnant quilombola community in the process of T-D-R (HAESBAERT, 2002, 2007, 2009) suffered by this. In this sense the research carried out makes a contribution so that researchers and professionals in the area of Organizational Studies can strengthen discussions on the various ways of managing daily life also present in social organizations (how is the case with the quilombo context of the study) and these forms of “management” are composed of an infinity of rationalities that encompass a historicity that permeates several historical moments and has a universe of heterogeneity capable of constantly creating and recreating this space of interaction. The main assumption adopted in the research starts from the premise that it is not possible to discuss the territory of a remaining quilombola community that is disjointed from its everyday reality. Thus, the investigation carried out was essentially qualitative through Oral History, which was used in a set of oral and written sources among them thematic interviews. Eight (8) interviews were carried out with the elderly leaders and later transcribed in narrative format, which constituted the corpus of this research. In addition to the interviews, I worked with systematic observation in the field from 2017 to 2019. Thus, all data collected were systematized in a dialogical and negotiated way. The results showed that in the case of Fundão the ordinary management shown by its elderly leaders was and in a way still is in the subjects' daily choices that are manifested in empirical knowledge and in their ways of organizing without these strictly the techniques conventionally taught by the mainstream. Therefore despite the diverse processes of territorialization-desterritorialization- reterritorialization (physical and symbolic) suffered by the community throughout its history I discovered that starting from their memories they still maintain daily practices that even transfigured and reframed translate the ordinary management of the their way of life. In this sense from the daily practices narrated by the elders, I understood that “solidarity” was the practice that remained alive. In other words during the whole process of T-D-R that “the people of Fundão” suffered and that led them to have their daily management practices transfigured what remained was the practice of solidarity which at different times (before, during and after the expulsion, or even, in the resumption) remained. According to this, the research revealed that in recalling daily practices the elder leaders “gave voice” to an ancestral territoriality. This territoriality in turn accentuated the perspective of the territory as being a space for resistance lived experiences.

Keywords: Daily life. Ordinary Management. Territory. T-D-R. Quilombola Community.

PRÓLOGO

Eu sou branco. Nasci em Prudentópolis, mas vivi a maior parte de minha vida na cidade de Guarapuava no Paraná. Minha família é de descendência polonesa. Meus pais sempre foram trabalhadores pobres: meu pai era proprietário de uma banca de jornal e minha mãe ficava em casa cuidando do lar. Fui uma criança feliz, criada numa cidade de interior. Lembro-me muito bem, que quando criança meus pais faziam “a compra do mês” na colônia de alemães no distrito de Entre Rios. Por ocasião desse “passeio para ir ao mercado” me recordo que via muitas crianças negras cujos pais também compravam no mesmo mercado. Eu brincava com essas crianças. Todavia, nunca me passou pela cabeça que um dia seria a comunidade dessas crianças em que eu viria a desenvolver minha pesquisa de doutorado.

Anos passaram, cresci e saí de casa para cursar a universidade. Fiz o curso de Administração e logo me encantei com as diversas possibilidades que a área tinha a me oferecer. Lógico, a administração com enfoque no *management*. Trabalhei com esta perspectiva durante anos enquanto gestor de uma indústria papeleira. Eu fui um profissional de mercado, completamente direcionado para os princípios da eficácia e da eficiência. E, confesso, com minhas ideias “enlatadas”, eu era feliz. A vida profissional é muito cômoda quando podemos contar com grandes manuais que nos dão resposta para tudo. Durante anos essa foi minha vida.

Em 2010, fui convidado a retornar para Guarapuava. Na época estava muito bem posicionado no mercado. Todavia, a possibilidade de “estar mais próximo” a meu pai (com uma idade avançada na época e hoje com 95 anos), retornei. Só que esse retorno se deu de maneira diferente. Retornei como professor universitário do Curso de Administração. Ao assumir a posição de docente, minha zona de conforto acabou. Na docência me obriguei a cursar mestrado. E assim o fiz no período de 2011 a 2013. Fiz mestrado na área de Contabilidade e Finanças, afinal de contas, números e planilhas eram (e ainda são) minha especialidade. Hoje, olhando pra trás vejo que o mestrado não teve grandes segredos, tratava-se de uma formação ótima, mas me mantinha nas ideias “enlatadas”.

Comecei a sentir e perceber que minhas aulas não eram tão legais. Conheci alguns colegas da área de Ciências Sociais Aplicadas que faziam pesquisas tão “diferentes e interessantes” enquanto eu estava vinculado em cima de cálculos e mais cálculos. Decidi então, que se fosse cursar um programa de doutorado, este deveria ser completamente o oposto do que me era comum, diário, chato. Para mim, doutorado não deveria ser apenas mais

“um título” deveria fazer diferença na minha vida e no meu processo de aprendizagem. Foi então que me propus a participar da seleção do Programa de Doutorado em Administração na Universidade Estadual de Maringá (UEM). E fiz mais diferente ainda. Propus-me a prestar a seleção na linha de Estudos Organizacionais e Sociedade, quando o lógico, seria eu prestar na linha de Marketing e Cadeias Produtivas. Afinal de contas, esta última tinha mais a ver com meu perfil.

Entretanto, meu perfil pouco importava. Para mim, mais significativo era o aprendizado. E fui aprovado. Aprovado com a professora Elisa. Foi a melhor coisa que já aconteceu na minha vida (depois do nascimento dos meus filhos). Plagiando uma colega que sempre diz: “minha vida se resume ao antes da Elisa e após a Elisa”. De fato, a minha também. Ao ingressar no programa sofri muito. Muito mesmo. Não fui aquele aluno conceito A, mas sei que dei o melhor de mim. Todas as disciplinas fiz com empenho e dedicação. E todos os docentes que passaram por este meu momento de formação deixaram uma parcela de seu conhecimento comigo. Dei muito trabalho para professora Elisa, mas foi graças a dedicação dela que pude, além de provar que sou capaz, modificar minha vida, minha epistemologia. Toda essa mudança é tão profunda, que o significado dessa realização não pode ser expresso em palavras.

Como cheguei ao Paiol de Telha? Confesso que nunca me passou pela cabeça pesquisar uma comunidade quilombola. Esta realidade não fazia parte de meu contexto de vida. Somado a isso, sou fruto de uma educação colonizadora. Na universidade que trabalho, até hoje, a comunidade negra é invisibilizada. Segundo dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2019), quase 1/3 da população de Guarapuava é formada por pessoas que se declaram negras e pardas. No entanto, há poucos espaços de valorização da cultura negra e, assim como em outras regiões do país, a cidade ainda apresenta desigualdade racial. Eu fui fruto deste tipo de formação escolar.

Entretanto, professora Elisa me desafiou. Desafiou-me a buscar um contexto fora da “minha caixa padrão”. Foi então que comecei a “abrir meu olhar” para realidades das quais eu antes nem sequer me dava conta, afinal de contas, minha cabeça era gerencialista-funcionalista. Neste meu percurso, conheci alguns estudantes universitários que se afirmaram “descendentes do Fundão”. Eu perguntei: “o que é o Fundão?”. Foi a partir daí que as histórias desses alunos foram se fazendo mais presentes na minha vida. Perguntava-me como seria essa realidade. Conversei novamente com os alunos. Os convidei para desenvolver alguns projetos comigo e foram eles que me afirmaram que o Fundão merecia mais visibilidade acadêmica. Foi a partir disso que apresentei o Fundão para professora Elisa. Ela

me apoiou, mas não sem antes me situar de todas as dificuldades que eu iria enfrentar. Sou grato a ela novamente por isso.

Estava decidido. Eu iria fazer uma pesquisa no Fundão. Todo processo de acesso e imersão em campo está relatado na minha tese. Lógico, o resultado que trago desta realidade é fragmentado, e jamais poderia ser completo, tendo em vista o fluxo dinâmico do cotidiano. Foram várias dificuldades mesmo. Mas me permito afirmar que cada uma delas foi convertida em aprendizado. Não apenas aprendizado. O Fundão me trouxe amigos. Chorei no dia que Izabel (104 anos), uma mulher maravilhosa, guerreira, faleceu e eu não pude ir lhe prestar uma última homenagem por causa da pandemia. O Fundão deixou marcas na minha vida. Eu deixei marcas no Fundão. E por fim, chego à conclusão, que minha tese não traz a metade de tudo que vi, vivi e compartilhei com o “o povo do Fundão”.

Hoje, olho para trás e posso afirmar: “o Doutorado valeu a pena em todos os sentidos”. Não que eu tenha me tornado um grande pesquisador nesses quatro anos. Longe disso, compactuo com a afirmação de uma professora colega quando esta afirma que “um pesquisador doutor só começa a ser realmente um pesquisador depois de dez anos de título. Isso se durante esse período ele realmente se comprometer com as pesquisas que desenvolve e ser humilde o suficiente para respeitar a relação dialógica da pesquisa”. Porém, uma coisa eu tenho certeza: já dei meu primeiro passo nesta direção. Jamais serei o mesmo após realizar minha pesquisa de doutorado no Fundão.

Dessa forma, a partir desta breve apresentação, escrevo a tese toda em primeira pessoa, isso porque não pretendo negar as influências intelectuais sofridas até aqui, mas porque escrevendo dessa forma, permito-me “pelo menos de forma parcial” estar inserido no contexto da pesquisa.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão (2019)	27
Figura 2 - Mapa dos Campos de Guarapuava (1821)	98
Figura 3 - Localização área do “Fundão” nos limites da Fazenda Capão Grande.....	107
Figura 4 - Localização do Acampamento (Barranco) às margens da rodovia PR 459.....	111
Figura 5 - Acampamento às margens da rodovia PR 459 (Barranco) – junho de 1997.....	112
Figura 6 - Distância entre o Barranco e o Fundão (2019)	120
Figura 7 - Uma das primeiras casas do Fundão após o retorno (2017)	121
Figura 8 - Plantio de lotes no Fundão após o retorno (2017)	122
Figura 9 - Casas do Fundão logo após o retorno às terras (2017)	123
Figura 10 - Campos de criação de gado (região de Pinhão) final do século XIX	131
Figura 11 - Terras do Fundão após o retorno às terras (2017)	132
Figura 12 - Casa da nova sede da Associação do Fundão (2019)	135
Figura 13 - Foto A (roça de toco de mato) e Foto B (roça de quintal)	144
Figura 14 - Foto casa de moradia no Fundão (1970)	147
Figura 15 - Final de puxirão no Fundão (1948)	151
Figura 16 - Festa de casamento no Fundão (1953)	153
Figura 17 – Núcleo Barranco (2008)	170
Figura 18 – Núcleo Barranco (2012)	171
Figura 19 – Casas no mesmo lote do Fundão (2019)	177
Figura 20 - Casas no mesmo lote do Fundão (2019)	178
Figura 21 - Reunião Associação Heledoro no Fundão (2019)	181
Figura 22 – Maquinário do Fundão (2019)	183

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Lideranças entrevistadas (2019)	94
Quadro 2 - Escravos da Invernada Paiol de Telha (1842).....	100
Quadro 3 - Agregados da Invernada Paiol de Telha (1842).....	101

LISTA DE ABEVIATURAS E SIGLAS

ADTC	- Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.
CPT	- Comissão Pastoral da Terra.
EnANPAD	- Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Administração.
ESALQ	- Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”.
GAC	- Grupo de Artilharia de Campanha.
INCRA	- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
MDS	- Ministério do Desenvolvimento Social.
MST	- Movimento dos Trabalhadores Sem Terra.
NUER	- Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Inter Étnicas.
PNPCT	- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
SPI	- Serviço de Proteção ao Índio.
T-D-R	- Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização.
UFSC	- Universidade Federal de Santa Catarina.
UNICENTRO	- Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná.
UEM	- Universidade Estadual de Maringá.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	A GESTÃO ORDINÁRIA: COTIDIANO, TERRITÓRIO E O MOVIMENTO T-D-R.....	34
2.1	O COTIDIANO E SUAS PRÁTICAS	34
2.2	A GESTÃO DO/NO COTIDIANO (ORDINÁRIA)	41
2.3	O TERRITÓRIO E O MOVIMENTO T-D-R	46
2.4	PRÁTICAS COTIDIANAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS.....	53
3	QUILOMBO: UM CONCEITO RESSEMANTIZADO	63
3.1	A INSTITUIÇÃO QUILOMBO (QUILOMBO) DA ÁFRICA PARA O BRASIL	63
3.2	QUILOMBOS HISTÓRICOS.....	69
3.3	AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO	72
3.4	A SOCIEDADE ESCRAVAGISTA DO PARANÁ.....	77
4	OS CAMINHOS PERCORRIDOS	88
5	INVERNADA PAIOL DE TELHA – FUNDÃO: A PRIMEIRA COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO PARANÁ	97
6	VIVER, SER EXPULSO E RETORNAR AO FUNDÃO: O COTIDIANO, A GESTÃO ORDINÁRIA E O MOVIMENTO T-D-R.....	114
6.1	A TRAVESSIA: EM BUSCA DO ACESSO, INGRESSO E INSERÇÃO NO FUNDÃO	115
6.2	TERRAS DE DIREITO: A GESTÃO ORDINÁRIA DO COTIDIANO E A TERRITORIALIZAÇÃO NO FUNDÃO	139
6.2.1	Morar no Fundão: práticas cotidianas de trabalho e alimentação	140
6.2.2	Solidariedade, Fé e Lazer no Fundão: práticas cotidianas de cooperação, religiosidade e festividade	149
6.3	TERRAS “DESTITUÍDAS” E REAPROPRIADAS: A GESTÃO DO COTIDIANO E O PROCESSO DE T-D-R DO/NO FUNDÃO	161

6.3.1	Ser Expulso da Terra dos Antepassados: sobrevivência desterritorializada	162
6.3.2	Retorno ao Fundão: a gestão cotidiana reterritorializada	172
7	REFLEXÕES FINAIS: INQUIETAÇÕES	185
	REFERÊNCIAS	194
	APÊNDICES	209
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA	209
	APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	210

1 INTRODUÇÃO

A cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado ela é aquilo que permanece; do outro aquilo que se inventa. A cultura é uma noite escura em que dormem as revoluções invisíveis, encerradas nas práticas (...) (CERTEAU, 2012, p.229).

Esta pesquisa se propôs em desvelar, a partir das memórias das lideranças da Comunidade Quilombola¹ Invernada Paiol de Telha – Fundão², a gestão ordinária das práticas cotidianas ao longo da história, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização-desterritorialização-reterritorialização (T-D-R) dos moradores desta comunidade neste território.

A partir do objetivo exposto, considero, antes de tudo, essencial esclarecer, num primeiro momento, o porquê elegi a gestão ordinária por meio das práticas cotidianas para entender processos T-D-R, dentro da área de Estudos Organizacionais, como investigação científica acadêmica em um quilombo. Ou seja, como foco central da minha tese de doutorado em Administração.

Aos olhos do saber tradicional na Administração, a gestão ordinária é desvalorizada, isso porque considera as “artes de fazer” (CERTEAU, 2014) das pessoas comuns no seu dia a dia e não de empresas. Neste tipo de gestão, o conhecimento, conforme os autores, também denominado como popular, do Homem³ comum, bem como, as práticas organizativas de suas atividades são sempre estigmatizados, sendo consideradas amadoras, sem profissionalismo, de improviso, sem credibilidade (BARROS, CARRIERI, 2015).

Carrieri *et al.* (2018) complementam afirmando que a gestão ordinária – aquela que se faz no cotidiano dos negócios ordinários, dos pequenos negócios - é uma prática social e cultural formada por uma pluralidade de códigos, referências, interesses pessoais e relacionais.

¹ A palavra “quilombo” é de origem “banto” e quer dizer: acampamento ou fortaleza. Foi um termo usado pelos portugueses para designar as povoações construídas pelos escravos fugidos do cativo. No Brasil, esses espaços eram chamados de arranchamentos, mocambos ou quilombos e seus membros eram conhecidos como callombolas, quilombolas ou mocambeiros. (CLEMENTE; SILVA, 2014). Este conceito que passa por ressemantização será discutido com maiores detalhes no item 2.2 desta tese.

² Fundão é outra denominação utilizada pelos membros da Comunidade Invernada Paiol de Telha para se referir ao território, pois ele estava localizado nos fundos da Fazenda Capão Grande. Em minha inserção em campo, os moradores frisaram que gostam de ser designados por Fundão para que não haja confusão com o núcleo Assentamento localizado na Colônia Socorro (NOTAS DE CAMPO, 2017).

³ Vale destacar que atualmente é politicamente incorreto falar em “homem”, apenas no gênero masculino, uma vez que se refere a todos os seres humanos, tais preocupações não existiam na época de Certeau. O “homem ordinário”, ou “praticante ordinário”, é o sujeito comum esquecido pelos holofotes acadêmicos, um herói anônimo, disseminado na massa marginalizada. Ele também pode ser o “Outro” que está no passado. Esse “Outro” vai ser desvendado pelo historiador que tentará apresentá-lo parcialmente ao presente por meio da história (CERTEAU, 2014).

As práticas da gestão ordinária podem evidenciar até mesmo uma resistência contra um modelo imposto, visto como mais racional e eficiente. Nesta perspectiva, a gestão ordinária pode ser considerada uma arte.

Para tanto, Certeau (2014, p. 139) afirma ser “uma arte um sistema de maneiras de fazer que são ajustadas para fins especiais e que são o produto ou de uma experiência tradicional comunicada pela educação, ou da experiência pessoal do indivíduo”. Desse modo, a concepção de agir é inseparável da referência a uma “arte”, um “estilo”. Além disso, segundo o autor, só estaremos diante de “arte” se o objeto for executado. “Na cultura ordinária, a ordem é exercida por uma arte, ou seja, ao mesmo tempo exercida e burlada”. Resta, então, encontrar o meio para “distinguir maneiras de fazer”, de pensar “estilos de ação”, ou seja, “fazer a teoria das práticas” (CERTEAU, 2012, p. 20).

Ao encontro desta visão, Carvalho (2006) e Holanda (2011), afirmam que as práticas administrativas e de gestão são diversas, que poderiam ser mais bem compreendidas se analisadas a partir das minúcias que orientam a ação das diversas pessoas que exercem a administração no cotidiano. Como exemplo, vale citar pessoas que exercem a gestão de suas organizações pautadas na preservação de modos de fazer e agir mantendo uma tradição, como é o caso do quilombo *locus* desta pesquisa.

Em consonância com a perspectiva apresentada, considero essencial responder algumas questões que ficam subjacentes a esta escolha: o que uma pesquisa sobre a gestão do/no cotidiano ou “artes de fazer” de uma comunidade remanescente⁴ quilombola poderia trazer de contribuição para a área de Administração/Estudos Organizacionais? O que seria, afinal de contas, uma organização? E a gestão o que é? Qual definição de gestão que me guia ontológica e epistemologicamente nesta pesquisa? Nós, pesquisadores e profissionais da área, podemos considerar uma comunidade remanescente quilombola como sendo uma organização?

Se partirmos do pressuposto teórico defendido por Donaldson (2003), poderíamos afirmar que as organizações “seriam instituições com fronteiras claras e definidas, constituídas por uma série de subdivisões que atuam de maneira conjunta e orientada para um objetivo comum” (p. 32). De acordo com Böhm (2006), por exemplo, o conceito de organização é costumeiramente restrito à descrição do que se passa em instituições geren-

⁴ O termo remanescente surge como forma de resolver a questão das continuidades e descontinuidades históricas que o termo “descendente” não abrangia, além de introduzir um diferencial com relação ao quilombo, pois o que passa a estar em pauta não são as reminiscências de antigos quilombos, mas sim as comunidades que reivindicam serem reconhecidas como remanescentes de quilombos, ou seja, organizações sociais, grupos de pessoas que estejam se organizando para garantir seus direitos, principalmente os relativos à terra. (ARRUTI, 2006).

cialistas, empresas e locais de trabalho, posicionando a organização como uma entidade formal dentro de estruturas estabelecidas da modernidade e do capitalismo. Estas afirmativas são centradas no paradigma dominante estruturalista e funcionalista por essência.

Em contraponto a este posicionamento, para Hatch e Yanow (2003) a organização seria um *locus* no qual as pessoas que ali se relacionam constroem sentidos próprios de vivência e de trabalho. Ou seja, esta perspectiva é defendida pelo paradigma anti-funcionalista. Compactuo com este paradigma, pois considero a organização um processo no qual as pessoas constroem sentidos e os consolidam na vida em sociedade (IBARRA-COLADO, 2006; CARRIERI, 2014).

E uma comunidade remanescente quilombola, pode ser considerada como sendo uma organização? Sim, estas comunidades são organizações sociais ou grupos de pessoas organizados, ou ainda que estejam se organizando para garantirem seus direitos, principalmente, os relativos à terra e à tradição cultural que vêm subjacentes a este processo. Em outras palavras, por meio de seus processos organizativos essas comunidades passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, e que pode servir ao final como expressão formal da ideia de contemporaneidade dos quilombos, pois estes guardam memórias específicas, que ajudam a contar outra história do Brasil. Uma história, das ditas “minorias” que passa a ocupar o lugar de sujeitos e não de meros colaboradores (ARAÚJO, 2011; CARRARO, 2016).

Em complemento, tais grupos não precisam apresentar (e muitas vezes não apresentam) nenhuma relação com o que a historiografia convencional trata como quilombos. Os remanescentes de quilombos são grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais, em torno do auto-reconhecimento como um “outro” específico. Por conseguinte, ocorrem buscas pela manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Tais grupos podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, e, principalmente, uma ligação umbilical com seu território (MARQUES, 2009).

Para O’Dwyer (2007), o fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de

dentro e de fora (BARTH, 2000, p. 31). Isso sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretenso isolamento geográfico e/ou social através do tempo.

Somado a isso, estas organizações sociais trazem em sua realidade outras formas de organizar/gerir existência que não sejam aquelas impostas por meio de “por pílulas mágicas” dos grandes gurus da Administração. Little (2002) afirma que para entender o processo organizativo que o grupo mantém com a sociedade, torna-se necessário analisar a sua cosmografia, que o autor define como sendo os saberes tradicionais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que este grupo utiliza para estabelecer e manter sua vida organizada. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Portanto, não posso discutir o território de uma comunidade remanescente quilombola que seja desarticulado de sua realidade cotidiana. Território, destas comunidades, se faz na construção de uma história, nos conflitos entre natureza e ser humano e em suas maneiras próprias de viver e criar, seja trabalhando a terra, seja em suas festas e ou em suas formas religiosas específicas no cotidiano.

Desta forma, considero as comunidades remanescentes quilombolas como sendo organizações de resistência, portanto, sendo consideradas como “espaços de construção de possibilidades alternativas de organização” (BARCELLOS; DINIZ, 2016; BARCELLOS; DELLAGNELO; SALLES, 2014, 2017), no sentido de trazer à tona a existência de uma multiplicidade de experiências sociais desperdiçadas pelo discurso organizacional dominante. Portanto, há experiências de organizar que desafiam o modelo dominante (CARRIERI, 2004; MISOCZKY; FLORES; BÖHM, 2008; MORAIS; PAULA, 2010).

Assim como o conceito de organização causa indefinições e discussões a partir de diferentes perspectivas teóricas, o conceito de gestão também é fruto de celeuma na área de Administração. Se o pesquisador for considerar o paradigma positivista referente ao conceito de gestão, entenderia esta como sendo uma forma que o administrador/gestor impõe valores organizacionais aos funcionários. Dito de outra forma, o paradigma positivista define então uma única forma de gerir, sendo a cultura imposta a seus funcionários por meio de programas e decisões específicas da alta gerência. Neste contexto, as relações sociais são completamente desconsideradas sem ter nenhuma influência na gestão (ALCADIPANI; TURETA, 2009).

Todavia, se o pesquisador considerar o paradigma interpretativo referente ao conceito de gestão perceberia ser este algo subjetivo. Ou seja, perceberia que cada pessoa tem uma maneira específica e própria de gerir. Nesta perspectiva, seria em contexto e com os sujeitos envolvidos no processo que a gestão seria definida. Portanto, conforme o paradigma interpretativo, a gestão não pode ser única e reproduzível, mas sim, inserida no fenômeno social. Em outras palavras, a gestão relaciona-se ao fazer estratégico e às práticas diárias inclusas no processo administrativo das organizações.

Neste sentido, creio que fica claro e evidente que o objetivo geral da pesquisa que apresento no primeiro parágrafo desta introdução não se vincula ao campo tradicional da Administração. Mas sim, se propõe em desvelar a Administração do cotidiano sob a égide do paradigma interpretativo. Sendo assim, parto do pressuposto ontológico e epistemológico que a gestão é relacional e socialmente construída no cotidiano. Dito de outra forma considero haver uma diversidade nas organizações em termos de forma, estrutura, pessoas, contexto e história (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014). Isto é, reconheço na gestão das organizações, além dos aspectos estruturais, as diretrizes simbólicas que não são gerenciáveis. Parto do pressuposto ser essencial reavaliar o lugar social do sujeito e da prática social a partir da ação e por meio do resgate da história.

Assim, realizar uma pesquisa referente à gestão ordinária do/no cotidiano em uma comunidade remanescente quilombola permite contribuir para que tanto os pesquisadores, quanto os profissionais da área de Estudos Organizacionais, possam perceber que as várias formas de gerir o cotidiano, estão presentes também nas organizações sociais (como é o caso do quilombo objeto do estudo) e são compostas por uma infinidade de racionalidades que abrangem uma historicidade que perpassa diversos momentos históricos e tem por universo uma heterogeneidade capaz de criar e recriar este espaço de interação constantemente. (JOAQUIM, 2012; CARRIERI, PERDIGÃO, AGUIAR, 2014; BARROS; CARRIERI, 2015).

Neste sentido, ao eleger como categoria investigativa o cotidiano, privilegio os movimentos sutis que são imperceptíveis aos olhos da sociedade. Parto do pressuposto que a realização de um processo investigativo que abarque o cotidiano contribui ao investigar, à luz das práticas cotidianas adotadas pelo homem ordinário - neste estudo o quilombo Paiol de Telha – Fundão – suas resistências e ressignificações socioculturais no espaço vivido.

Para Certeau (2014, p. 31), “o cotidiano é aquilo que nos é dado a cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão no presente (...) é uma história a caminho de nós mesmos, quase retirada, às vezes velada”. Sendo assim, o foco desta pesquisa direciona para o que muitos acreditam ser invisível no

cotidiano do “homem ordinário”, aquilo que está implícito nas “maneiras de fazer” do homem comum, impostas – muitas vezes – por estruturas dominantes.

Estas “maneiras de fazer” carregam em si uma lógica alternativa de organizar, baseada no cotidiano dos sujeitos. Um cotidiano baseado em atos, gestos e palavras das pessoas comuns. É neste cotidiano que estas pessoas desenvolvem suas táticas de sobrevivência. Táticas que funcionam contrariando a ordem hegemônica que preceitua não haver possibilidades de alternativas fora de sua estratégia (HOLANDA, 2011).

Sendo assim, ao trazer o estudo do cotidiano por Certeau (2012, 2014), trago também sua noção a respeito das estratégias e táticas cotidianas, que são práticas sociais que se tornam formas de sobrevivência, artes de fazer cotidianas. A partir desta perspectiva, o cotidiano é utilizado como um território socialmente construído, em que indivíduo e grupo se relacionam na produção de memórias e histórias, de modo a transformar o espaço em “lugar simbólico” (CERTEAU, 2014). Conforme Carrieri (2014, p. 27) “há algo de extraordinário no ordinário do cotidiano”. Para o autor, a visão do cotidiano como arena da rotina, dos hábitos, da não mudança e da não reflexão, precisa ceder lugar ao olhar para o cotidiano como espaço de possibilidades.

Levando em conta a colocação de Carrieri (2014) defendendo a compreensão da dimensão simbólica, histórica, identitária e afetiva do território denominado quilombo. Ou seja, o extraordinário no ordinário deste cotidiano. Parto do pressuposto que ao desvelar, a partir das memórias das lideranças do Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão, a gestão ordinária das práticas cotidianas ao longo da história, e, por conseguinte, compreender o processo T-D-R dos moradores desta comunidade neste território permitirá compreender o caminho histórico e difícil da tênue e incessante “gestão de fazer” do/no cotidiano destes sujeitos a partir do longo processo de violências econômicas, sociais, morais e culturais sofridas por seus moradores.

Por isso, não tenho como desconsiderar que o cotidiano está imbricado de questões políticas. Estas questões, da gestão do/no cotidiano englobam relações de poder e de resistência, e a partir disso, justifico então, num segundo momento, o direcionamento que me leva em realizar uma abordagem histórica das práticas cotidianas do quilombo Paiol de Telha - Fundão, tendo em vista a necessidade em compreender estas relações complexas de poder e resistência. Considero que a abordagem histórica aliada à categoria investigativa na/da gestão do cotidiano do quilombo Paiol de Telha – Fundão permitirá perceber, desvendar, elucidar a existência de processos históricos diferentes e simultâneos que perpassam nas relações silenciadas neste cotidiano.

Vale destacar, que a abordagem histórica que proponho, difere da concepção que utiliza a história como sinônimo de passado, ou seja, a existência de um passado exterior que é “descobrível”, no qual a verdade é descoberta por fatos (WEATHERBEE, 2012). Pelo contrário, a abordagem histórica que proponho busca elementos do passado, a partir das memórias das lideranças, para compreender o presente sem jamais esgotá-lo. Utilizo a perspectiva que a história pode e deve ceder espaço para as construções estabelecidas com base em objetos específicos, locais e do cotidiano de cada pesquisado, que, no seu conjunto, colaboram para uma história geral que, contudo, nunca será plenamente escrita (BARROS, CARRIERI, 2015).

Neste sentido, pesquisar a gestão do/no cotidiano em consonância com a abordagem histórica permite a elaboração de conhecimentos que sejam dissonantes daqueles que são hegemônicos, já que, ao contrário do que é geral, o cotidiano em si busca o que há de específico e abre espaço para o dia a dia das “pessoas comuns” e suas artes de fazer, que ganham a atenção da nova história (MATOS, 2002; BARROS E CARRIERI, 2015).

Em complemento, Guarinello (2004) afirma ser o acontecimento histórico sempre fruto do cotidiano. Destaco inclusive que o próprio Certeau (2015) foi um crítico contundente à historiografia tradicional, por ela focar, sobretudo, as narrativas de grandes eventos, de grandes personagens, deixando os sujeitos comuns e suas “artes de fazer” cotidianas à margem dessa história.

Na mesma direção, Duran (2007, p. 118) afirma que o cotidiano é “portador de uma historicidade que deve ser percebida com a preocupação investigativa de dar vozes (e ouvidos) aos diversos sujeitos históricos e a partir disso elaborar a construção e desconstrução da história, partindo de novas fontes e de novos objetos”. Por meio desta afirmativa entendo ser o cotidiano que identifica como as grandes estruturas impactam o dia a dia das pessoas. Em contrapartida, sustenta como estas pessoas por meio de “pequenas astúcias” (CERTEAU, 2014) resistem à dominação.

Inclusive, creio ser justo dar ênfase que o cotidiano de resistência faz parte da realidade e da cosmologia das comunidades remanescentes quilombolas no Brasil. Isso porque o cotidiano destas comunidades é permeado por um constante batalhar, uma luta permanente para serem reconhecidas em suas práticas cotidianas e de organização diferentes do restante da população nacional. Por vezes, esta resistência se dá por meio de conflitos explícitos no processo por demarcação de terras (território no sentido material e econômico).

Todavia, esta não será a perspectiva adotada neste estudo. Aqui, discutirei a perspectiva simbólica de território para a Comunidade Quilombola Paiol de Telha - Fundão

ocupante da terra. Nesta, o território representa a própria possibilidade de vida, identificado pela tradição cultural, na qual o espaço comunitário se estrutura para organização de produção econômica e social cotidiana. Ou seja, há uma relação simbólica com a terra que não se dissocia das outras dimensões que compõem o território, sejam elas políticas, econômicas e sociais.

É nesta perspectiva que a pesquisa a ser realizada se configura e se sedimenta. A compreensão do território como sendo um espaço, não apenas sendo visto pela perspectiva do domínio físico, mas também, composto de várias dimensões – política, econômica, social e simbólica – que não podem ser dissociadas. Neste processo, justifico num terceiro momento, a utilização da categoria investigativa referente ao processo T-D-R dos moradores do Quilombo Paiol de Telha – Fundão.

Saliento que o processo T-D-R assumido neste estudo adota o posicionamento que a apropriação do espaço⁵ relaciona-se com as significações culturais e identitárias, tanto quanto a afetividade deste *locus* com o espaço. Concebo então que território é, portanto, “o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas” (CARRIERI, 2012, 60) Nesse sentido, tem-se o fator de identificação e laços, permeado de elementos simbólicos constituintes de significados, em que o poder está presente de maneira concreta – dominação – e simbólica – apropriação (HAESBAERT, 2004) –, sendo o processo de se sentir parte desse território a territorialidade (ALMEIDA; MURA 2004).

Portanto, a partir do longo processo de expropriação e expulsão sofrido pelos “herdeiros remanescentes” do Quilombo Invernada Paiol de Telha de seus espaços, a pesquisa realizada permite trazer à tona os movimentos de T-D-R dando visibilidade às apreensões simbólicas destes sujeitos à medida que as novas referências e laços foram substituídos e complementados em sua territorialidade.

Desta forma, nesta pesquisa adoto a posição que o processo de des-territorialização seja “a perda do território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de condições capazes de desfazerem o território” (CORRÊA, 1996, p. 252). Assim, a des-territorialização é adotada aqui como sendo o processo que separa o território reconhecido pelos sujeitos, de suas raízes sociais e culturais. Por sua vez, a re-territorialização se caracte-

⁵ De acordo com Augé (1994), é possível diferenciar espaço e lugares no sentido de que estes compõem aquele. Um espaço é composto de lugares relacionais dotados de significações distintas para sujeitos diversos. Dessa forma, em um mesmo espaço coexistem vários lugares em função dos diferentes significados que lhes são dados. Um lugar implica a existência reconhecida, reflexiva e compartilhada entre uma demarcação espacial e ações simbólicas, de que modo que o espaço só se torna um lugar mediante as práticas sociais que lhe imprimam sentidos (LEITE, 2007, p. 293)

riza pela criação de novos vínculos que substituem os perdidos (PEREIRA; CARRIERI, 2005). Essa substituição de vínculos faz com que a des-territorialização gere vários tipos de re-territorialização (APPADURAI, 1997).

No caso do Quilombo Invernada Paiol de Telha, a des-territorialização, se caracteriza por uma perda de significados identitários frente ao espaço ocupado e de seu conteúdo relacional e particular que permite a identificação entre os “herdeiros” e o território. Após esse esvaziamento, novos vínculos foram apreendidos, ou seja, houve, re-territorialização, tanto sob o ponto de vista social quanto econômico (PEREIRA; CARRIERI, 2005).

Sendo assim, entendo que T-D-R ocorre por meio das ações e práticas cotidianas que as pessoas realizam dentro dos espaços sob uma perspectiva simbólica de apropriação. Por isso, compreender como estas práticas são realizadas no espaço da comunidade remanescente quilombola, me permite uma possível interpretação sobre as características que seus moradores imprimem neste território, mesmo que estes executem este processo de forma despercebida.

O simples ato de apropriação do espaço para viver, apropriação da terra, passa a significar um ato de luta e resistência contra os processos de expropriação sofridos por eles. Neste sentido, considero que T-D-R para esta comunidade remanescente consiste em ser uma luta para continuar a existir, para exercer plenamente seu modo de vida, cujos laços são centrados nas relações de parentesco e na unidade familiar. Segundo Leite (2000, p. 344-345) a terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência.

Neste momento, considero essencial destacar de maneira sintética⁶, como ocorreram os processos de expropriação (des-territorialização) e resistência (re-territorialização), sofridos e utilizados, pela comunidade remanescente Paiol de Telha – Fundão. De acordo com Hartung, Santos e Butti (2008) a área Fundão reivindicada (e hoje recuperada em parte) pela comunidade situa-se no município de Reserva do Iguaçu, localizada no Centro-Sul paranaense e integra a Microrregião de Guarapuava, tendo como municípios limítrofes Pinhão, Cândói, Foz do Jordão, Mangueirinha, Coronel Domingos Soares e Bituruna. Tais municípios eram antigos pousos de tropeiros vindos do Rio Grande do Sul com destino a São Paulo.

⁶ No capítulo III em que trato especificamente da questão quilombola no Brasil e no estado do Paraná trago este processo histórico de expropriação das terras da comunidade remanescente Paiol de Telha – Fundão.

Conforme dados de 2017, retirados do *website* da Fundação Cultural dos Palmares, no Paraná, existem aproximadamente 38 comunidades quilombolas sendo 36 já certificadas. Por sua vez, na região Centro-Sul do estado, próximo ao município de Guarapuava, apenas o quilombo “Invernada Paiol de Telha - Fundão” é reconhecido. Todavia, mesmo sendo uma comunidade tradicional reconhecida, quer seja por outras comunidades remanescentes quilombolas, quer seja por suas intensas mobilizações, sua representatividade não impediu que um processo de desapropriação acontecesse e levasse à divisão de seus membros em grupos geograficamente separados.

Para Berg (2014) a história desse Quilombo não foi configurada a partir da “imagem de negros fujões” (p. 42), mas sim, a partir de terras que foram doadas legalmente pela “senhora” Balbina Francisca de Siqueira⁷, aos seus treze “escravos libertos”, em 1860, “a invernada denominada Paiol de Telha - Fundão” (p. 28). A partilha, embora tenha sido feita após a abertura do inventário de Balbina, no ano de 1866, foi uma ação que remetia ao testamento elaborado por seu marido Manoel Ferreira dos Santos, falecido no ano de 1852.

Todavia, os escravos libertos nunca tomaram posse efetivamente dos 3.000 alqueires de terras doados a eles por Dona Balbina. Posso dizer que “desde o sempre” - tomando como marco inicial os anos que sucederam a partilha das terras - os herdeiros da Invernada sofreram processos de espoliação (des-territorialização). A ausência e imprecisão de documentos que atestem os limites da área herdada foram preenchidas por narrativas que relatam histórias nas quais, Pedro Lustosa de Siqueira, sobrinho de Balbina, em 1866, teria manipulado os limites das terras a serem entregues (HARTUNG, 2004). Isso quer dizer que desde a morte de Dona Balbina, até a posse das terras legalmente doadas, os escravos legatários aguardaram seis anos para que dela pudessem sobreviver, todavia, sem ter acesso a sua totalidade.

A partir daí, as terras do quilombo Paiol de Telha – Fundão foram alvo de inúmeras contestações e apropriações indevidas por familiares de dona Balbina, grileiros e pela desapropriação de terras efetuada pelo governo do estado do Paraná na década de 1950 quando deu início ao processo de imigração alemã na região de Guarapuava. Desde então, ao longo de todo o século XX, mais especificamente entre 1970-1974 as terras estiveram sob disputa judicial intensa. Nesta disputa, os herdeiros dos ex-escravos legatários contestavam na justiça a posse das terras. Em 1974, estas foram vendidas e lavradas em uma escritura pública

⁷ Conforme Hartung (2004) na região sul do Brasil a relação entre senhores e escravos ocorreu de forma diferente de outras regiões do país. Na região sul, no período escravagista, havia uma pseudoliberalidade dos escravos nas relações com seus senhores. Isso gerava raízes e relações mais profundas que alteravam a relação senhor-escravo. Esta questão será discutida com mais detalhes no capítulo III.

em nome da Cooperativa Agrária Agroindustrial⁸ no processo de colonização do Paraná⁹. Foi neste período que os herdeiros legatários da “Invernada Paiol de Telha - Fundão” foram obrigados a “sair” das terras, fato este que os separou em grupos.

Neste sentido, após a expulsão das terras, os moradores da área do quilombo foram obrigados a se dispersarem por municípios vizinhos (Guarapuava, Pinhão e Reserva do Iguaçu), distribuídos nas áreas urbanas (dos três municípios). Dessa forma, por quarenta anos, este quilombo esteve¹⁰ dividido em quatro núcleos distintos: um grupo de famílias que esteve acampado no “barranco” da estrada que liga o município de Reserva do Iguaçu à Pinhão (Núcleo Barranco), próximo às terras reivindicadas; outro grupo está no município de Guarapuava (Núcleo Guarapuava); outro no município de Pinhão (Núcleo Pinhão); e o último grupo está assentando em Paiol de Telha na Colônia Socorro, Distrito de Entre Rios, Guarapuava (Núcleo de Assentamento)¹¹. Fato este que me permite inferir que, o que concede a essa população o pertencimento negro não é sua unidade territorial, e sim a sua memória e o reconhecimento de sua ancestralidade comum (BUTTI 2009; FELIPE 2015).

Por que não é a unidade territorial que concede a esta comunidade quilombola seu pertencimento? Como exposto até aqui, percebo que o processo de desestruturação socioterritorial foi marcante. Ou seja, geograficamente os núcleos do quilombo “Invernada

⁸ A Cooperativa é formada por imigrantes de origem germânica, que vieram ao Brasil a partir de 1951. São conhecidos como Suábios do Danúbio, habitantes que viviam nos arredores do médio Danúbio, nos países da antiga Iugoslávia, Hungria e Romênia. A região de origem dos suábios pertencia ao extinto império Austro-Húngaro, este, desmembrado após a I Guerra Mundial e dividido entre os países acima mencionados. Apoiados por agências internacionais - tal qual a “Ajuda Suíça para a Europa” - e pelo governo brasileiro no período Vargas, os suábios vieram para o Brasil motivados, principalmente, a desenvolver a cultura do trigo. Para assentá-los foi adquirida uma área de 8.500 ha decorrente de antigas fazendas de criar, na região nos campos de Guarapuava. Era um grupo formado por 222 indivíduos que deram origem à colônia Entre Rios, organizados em cinco núcleos, ou aldeias. Para dar suporte à imigração e representar os interesses dos imigrantes recém-chegados, em 1951 foi criada a Cooperativa Agrária Ltda., à qual estes se associaram. A melhora no rendimento das lavouras destes imigrantes exigiu a ampliação das áreas cultivadas e por isso, adquiriram outras fazendas locais. (BUTI, 2009).

⁹ Os remanescentes da comunidade foram retirados (des-territorializados) de forma compulsória de seu território específico (terra legalmente doada), tendo em vista o projeto governamental focado na expansão do agronegócio na região Centro-Sul do Paraná, fruto do processo de modernização dos sistemas, principalmente os relacionados à produção de alimentos. O modelo agrícola adotado pelo Brasil, na década de 1960-70 foi em torno do consumo de capital e tecnologia externa: grupos especializados passavam a prover insumos, como máquinas, sementes, adubos, agrotóxicos e fertilizantes, a opção de aquisição era facilitada pelo acesso ao crédito rural, determinando o endividamento e a dependência dos agricultores (BALSAN, 2006).

¹⁰ Uso o verbo esteve porque desde 2015 não existe mais o núcleo Barranco. Suas famílias, devido ao Decreto nº 15 de 22/7/2015 referente à desapropriação das terras do Fundão sob domínio até então da Cooperativa Agrária assinado e sancionado pela então Presidente Dilma Rousseff, voltaram a viver (re-territorializar) em parte das terras do Fundão.

¹¹ Este último criado apenas em 1998.

Paiol de Telha - Fundão” foram separados em três municípios, mas culturalmente e simbolicamente ligados pela “luta” (re-territorialização) da reconquista de suas terras.

Unidos neste pertencimento, a partir da década de 1990, com o apoio da Pastoral da Terra e da Assessoria Jurídica e de Pesquisa Antropológica do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Inter Étnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), iniciou-se o processo organizativo do grupo com a criação da Associação Heleodoro¹² Pró-reintegração da Invernada Paiol de Telha - Fundão, que passou a coordenar as ações perante a Justiça e os procedimentos de adequação do grupo ao Artigo 68 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)¹³.

Segundo Buti (2009), com a criação da Associação Heleodoro o grupo passou a congregiar os membros que estavam residindo fora das cidades de Guarapuava e Pinhão, que concentravam a maioria das famílias da Invernada, para se unirem e se organizarem enquanto grupo, e juntos poderem reaver as terras herdadas de Balbina.

No final de 1998 foi criado o núcleo Assentamento Invernada Paiol de Telha pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e dos demais Núcleos (Guarapuava, Pinhão e Barranco), com suas respectivas Associações. Por isso, a partir de 2004 este núcleo Assentamento, permitiu uma estrutura administrativa que possibilitou buscar como último recurso para reaver o território herdado de seus antepassados, o seu reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo, conforme disposto no Artigo 68 ADCT e regulamentado pelo Decreto nº 4.887/2003.

Com isso, em 2005 houve o reconhecimento e a certificação do Paiol de Telha – Fundão como Comunidade Remanescente de Quilombo junto à Fundação Cultural Palmares e isso permitiu a abertura do processo administrativo junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para a titulação do antigo território da Invernada, como território quilombola, ainda em trâmite. Além disso, a construção de uma identidade quilombola permitiu ao grupo enfatizar sua condição de coletividade camponesa na região, bem como, a antiguidade da ocupação de suas terras e de seus modos de vida característicos,

¹² Nome em homenagem a um dos treze escravos libertos. Vale destacar que essa Associação foi escolhida para representar a comunidade perante o processo administrativo aberto junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2005, e quando o mesmo for encerrado, será em nome desta que a concessão do título de propriedade coletivo sairá.

¹³ Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal de 1988, que confere às chamadas Comunidades Remanescentes de Quilombo o reconhecimento e a titulação definitiva das terras que ocupam. Este artigo afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL DO BRASIL, 1988)

definidos não só pelo compartilhamento de um território, mas de uma identidade construída e reinterpretada (CARRARO, 2016).

Finalmente, em 2015, por ocasião da assinatura Decreto nº 15 de 22/7/2015 referente à desapropriação das terras do Fundão, área esta que corresponde a 1.460,4374 hectares (mil, quatrocentos e sessenta hectares, e quarenta e três ares e, setenta e quatro centiares), o que equivale ao território que a Comunidade Invernada Paiol de Telha ocupou antes de sua saída em 1975 e que estava sob domínio até então da Cooperativa Agrária.

A partir desse decreto, 40 famílias que se encontravam residindo num acampamento às margens da Rodovia PR 469, denominado Barranco, puderam ocupar uma área de 228 ha (aproximadamente 90 alqueires) que passa ser denominado Território Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão que, todavia ainda não havia sido devidamente titulado. Essa parcela dessa titulação ocorreu apenas no mês de Abril de 2019 (ocasião em que estava realizando minha pesquisa de campo). Ou seja, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) emitiu o título de parte do território do Quilombo Invernada Paiol de Telha, sendo então esta, a primeira comunidade quilombola a ser titulada no Paraná. O mapa a seguir traz de forma ilustrativa esta titulação¹⁴:

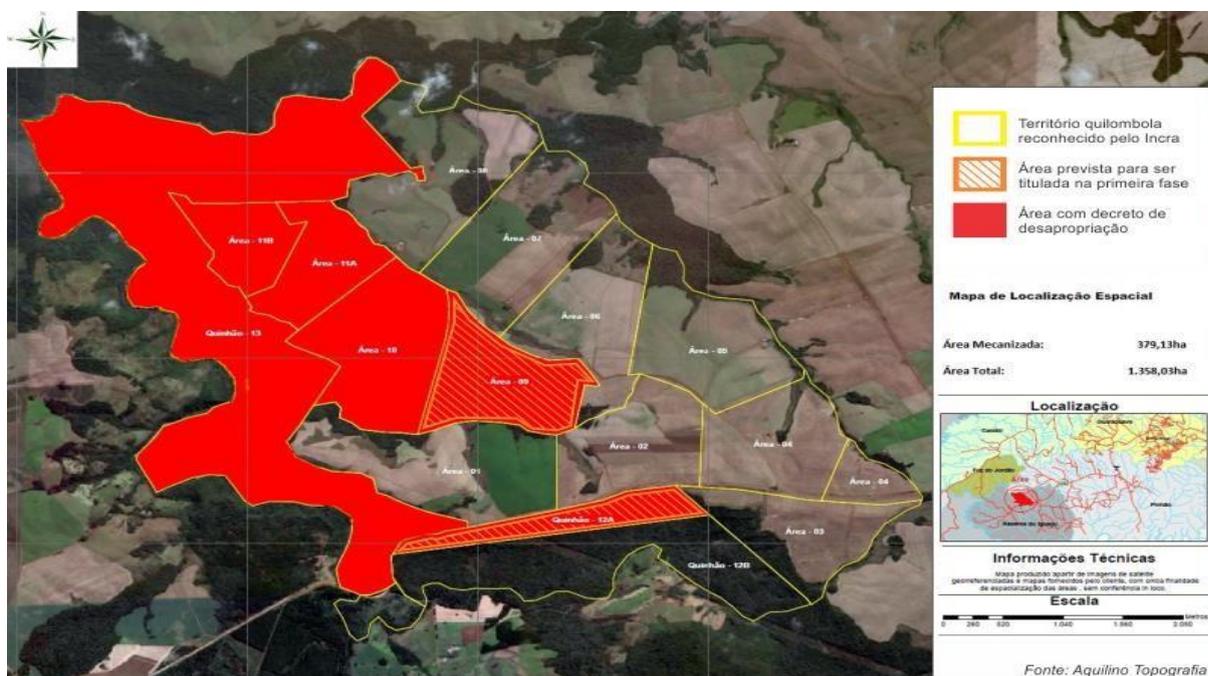


FIGURA 1: MAPA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA INVERNADA PAIOL DE TELHA – FUNDÃO
FONTE: Associação Heleodoro (2019)

¹⁴ Com o título em mãos, a comunidade retomou a propriedade de parte da Fazenda Capão Grande, deixada de herança pela escravocrata Balbina de Siqueira para os descendentes de seus escravos, e, pelo menos e parte ameniza o conflito travado pela Cooperativa Agrária, responsável pela expulsão dos moradores da área entre as décadas de 1960 e 1970.

Como demonstra a Figura 1 vê-se que a delimitação em linha amarela equivale ao território quilombola reconhecido pelo INCRA. Por sua vez, a delimitação em vermelho no mapa equivale ao total da área que possui decreto de desapropriação já autorizado e a área riscada em vermelho trata-se do que foi titulado em 2019.

Vale ressaltar, entretanto, que esta titulação não foi uma “bondade” da atual gestão governamental do Brasil no qual o presidente já declarou abertamente que “em seu governo não haveria ‘um centímetro demarcado’ para indígenas e quilombolas e que considera que quilombolas não serviriam ‘nem para procriar’” (TERRA DE DIREITOS, 2019, p. 17).

A titulação da Comunidade Quilombola Paiol de Telha – Fundão é fruto de uma ação judicial movida pela comunidade contra o INCRA, em novembro de 2018. A ação pedia a imediata titulação dos 228 hectares com recurso já disponibilizado e reivindicou a apresentação de um plano estratégico para a titulação dos outros 2,9 mil hectares restantes em até cinco anos para que as 300 famílias que ainda encontram-se residindo em Guarapuava, Pinhão e na Colônia Socorro possam “retornar” para suas terras de direito.

Neste ponto residem as questões norteadoras que direcionaram pesquisa realizada: o retorno para 90 alqueires (terras de direito). A partir do retorno às terras pergunto: Como era a gestão ordinária deste Quilombo antes da expulsão das terras? Será que após quarenta anos fora das terras, os remanescentes do Barranco e que vivem espalhados nos municípios de Guarapuava, Pinhão e no Assentamento/Barranco (agora voltando a residir no quilombo) conseguem/conseguiriam vivenciar as práticas cotidianas específicas da cosmologia de seu povo? Como os moradores que voltaram a habitar no Fundão simbolizam o lugar que ocupam e se identificam com o espaço se apropriando dele tornando-o seu território?

Nada mais justo que entender este processo com/na própria comunidade. Foi assim que no segundo semestre de 2017 fiz contato com a líder da Associação Fundão para a proposição desta pesquisa. Esta, por sua vez, me convidou a participar de algumas reuniões na comunidade, conversar com alguns moradores e observar seu cotidiano. Assim, eu o fiz. Realizei entre agosto de 2017 e novembro de 2019 as inserções na comunidade. Participei de reuniões na Associação nas quais estiveram presentes todos os moradores para discussão com as lideranças sobre questões internas e externas que impactam na vida deles. Conversei com várias famílias e observei seu dia a dia e realizei as entrevistas.

Durante minhas inserções para entender a vida no quilombo, bem como suas atividades organizativas, em conversas informais com os moradores percebi que a relação física da comunidade remanescente quilombola com a terra (legalmente doada por Dona Balbina Francisca de Siqueira) foi mantida no sentido econômico, material e até político. Ou

seja, a relação de “serem quilombolas” e busca da demarcação de seu território. Todavia, no sentido simbólico, esta relação foi “esquecida” e “invisibilizada” por mais de 40 anos devido aos intensos processos de des-territorialização sofridos. Ou seja, muitas de suas práticas cotidianas, tais como a religião, a dança, as benzedeiros, se perderam inclusive na relação da terra com o trabalho (forma de plantio, roças das mulheres).

Em outras palavras, a comunidade quilombola Paiol de Telha é um quilombo, mas não na sua concepção histórica do termo, e sim, com seus moradores utilizando o quilombo “ressemantizado” com um rompimento com as ideias passadistas (frigorificadas) e tendo como ponto de partida situações sociais e seus moradores, por intermédio de instrumentos político-organizativos (tais como os próprios grupos interessados, associações quilombolas, ONGs, movimentos negros organizados, movimentos sociais e acadêmicos), buscando assegurar os seus direitos constitucionais. O que me levou a perceber isso?

No período que lá estive durante minha pesquisa de campo, ouvi expressões tais como: “organizar as atividades na retomada da terra”, “busca por aquilombamento”¹⁵, “necessidade de aprendermos ser quilombolas novamente” (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018). Confesso que estas expressões ficaram ressoando em minha mente durante dias. Como assim: “aprendermos ser quilombolas?” Essa afirmativa me incomodava muito. Como aprender a ser o que já se é? Na realidade, após as várias leituras e pesquisas que fiz, entendi que eles não eram “quilombolas”. Neste ponto, trago uma citação de Almeida, que me esclareceu isso:

A reivindicação pública do estigma “somos quilombolas” funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí. No inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas. Neste sentido, pode-se dizer que: o art. 68 resulta por abolir realmente o estigma (e não magicamente); trata-se de uma inversão simbólica dos sinais que conduz a uma redefinição do significado, a uma reconceituação, que tem como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos. (ALMEIDA, 1996, p. 17)

A partir da citação entendo que a lei exige a autoproclamação como “remanescente”, entretanto o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra

¹⁵ O movimento de aquilombar-se, de lutar pela garantia da sobrevivência física, social e cultural é histórico. Abarca uma dimensão secular de resistência e luta dos africanos e seus descendentes, muitas vezes em conjunto com os indígenas e até brancos, e chega aos dias atuais como na batalha pela garantia dos direitos fundamentais, como a titulação das terras que tradicionalmente ocupam as comunidades quilombolas. (SOUZA, 2013).

ou “pelo que foi e não é mais”, senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente “é e é vivido como tal” (ALMEIDA, 1996, p. 45). Por isso, muito dos meus entrevistados e membros da comunidade Paiol de Telha salientavam a necessidade em “aprender a ser quilombolas”.

Por isso, considero relevante apontar que “aprender a ser quilombola” não deva ser um processo de fácil adaptação para os remanescentes que passaram quarenta anos vivendo “no asfalto” (NOTAS DE CAMPO, 2017). Entendo que mesmo estes remanescentes, estando unidos pela luta da reconquista das “terras dos antepassados” durante todo este período, e agora habitando nos 90 alqueires demarcados e no restante da terra ainda a ser demarcada, será necessário um tempo considerável para que aconteça sua adaptação.

Os moradores do quilombo precisaram/vão precisar se adaptar a um local desconhecido (reterritorializar-se), deixando para trás outros espaços praticados nos quais construíram suas histórias de vida. Dessa forma, os vínculos emocionais, afetivos e simbólicos deverão ser construídos novamente por esses moradores no novo espaço que agora ocupam/ocuparão. Portanto, os remanescentes quilombolas precisam/precisarão reterritorializar este lugar que vivem/vão viver. Dito de outra forma precisam/precisarão aprender a conviver em um novo espaço e a tornar o espaço que ocupam/ocuparão em um território que possam compreender como seu.

Neste sentido, no contexto atual, a luta das lideranças e moradores perpassa, além das questões externas (regularização pelo INCRA do restante das terras para retorno das outras 300 famílias que aguardam poder viver no quilombo), por questões internas (reterritorialização de seus membros via resgate das “vivências de negro”). Ou seja, hoje a gestão ordinária do/no cotidiano do Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão está permeada por estes conflitos: Como fazer para que seus moradores se unam e se identifiquem não apenas na luta política da/pela terra, mas sim, por meio dos laços identitários e afetivos do/no cotidiano? Como resgatar e gerir um cotidiano que possa reproduzir a “terra dos antepassados” ao mesmo tempo em que convive com o processo atual da cultura de branqueamento e na qual seus moradores e descendentes foram expostos neste longo deslocamento socioterritorial sofrido pelo grupo? Como simbolizar o lugar que ocupam e se identificar com o espaço de forma a se apropriar dele e o tornar seu território?

Defendo a tese de que, apesar dos diversos processos de desterritorialização que os remanescentes da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão sofreram ao longo de sua história, a partir de suas memórias, eles ainda mantêm práticas cotidianas que, mesmo transfiguradas e ressignificadas, traduzem a gestão ordinária do seu modo de vida. Procuo trazer suas visões de mundo, os usos dos espaços, as trajetórias culturais e as práticas

de gestão, de sobrevivência, as experiências e aspirações de pessoas às quais os manuais, os livros de gestão negam lugar e voz (CARRIERI, 2012).

Assim, busco resgatar as estratégias e táticas (CERTEAU, 2012, 2014) criadas e recriadas no cotidiano de gestão, familiares ou não, que se dão neste espaço expropriado e des-territorializado, e, recentemente ocupado e passível de re-territorialização de seus remanescentes. Sendo assim os objetivos específicos delimitados para esta pesquisa foram:

- Aprender a trajetória histórica das práticas cotidianas do quilombo “Invernada Paiol de Telha - Fundão” por meio das memórias contadas e vividas pelas lideranças.
- Entender como tais práticas cotidianas (no passado e no presente) ocasionaram/ocasionam os processos T-D-R no espaço em os moradores do quilombo estão inseridos.
- Interpretar como estas práticas cotidianas traduzidas e re(significadas) influenciam/influenciam na gestão ordinária deste espaço na atualidade.

Em relatos efetuados pelas lideranças da Associação Fundão, eles destacaram que desde o ano de 2017, estão discutindo quais seriam as formas de resgatar/reviver “o ser negro no Fundão”. Sua preocupação reside no fato de que “os atuais moradores” não têm sequer ideia das práticas sociais de seus antepassados. Os idosos (anciãos) estão morrendo e com eles as vivências da “história do Fundão, não registrada e viva apenas na sua memória contada” (NOTAS DE CAMPO, 2017). Esta “memória contada” se perderá por ocasião de seu falecimento. Dessa maneira, um estudo que traga à tona os processos T-D-R a partir das práticas cotidianas revividas/relembradas por suas lideranças (anciãos) poderá, de forma sistematizada, contribuir para o processo de re-territorialização deste quilombo.

Portanto, acredito que ao resgatar as memórias, a partir das narrativas de suas lideranças (anciãos), permitirá aos descendentes do quilombo entender a dinâmica de rememoração das práticas na organização do cotidiano, seja da vida social ou do cotidiano do trabalho dos sujeitos. Por isso, a contribuição da pesquisa que proponho para o Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão permitirá que seus descendentes conheçam (em alguns casos) e relembrem (em outros casos) a memória que remete às práticas delineadas em contextos de outrora e que influencia as realidades vivenciadas na contemporaneidade.

Para finalizar este capítulo introdutório, considero ainda ser uma contribuição evidenciar a relevância das condições históricas que influenciaram o “fazer” dos negros, revelando como os sujeitos se adaptavam ao espaço, ao papel e ao lugar que lhes eram dados

numa determinada estrutura social, ou seja, exclusão social e esquecimento histórico dos negros, particularmente os do Paiol de Telha - Fundão. Assim, neste processo acredito que a pesquisa realizada, permite problematizar e buscar compreender um pouco da história, conseqüentemente, da gestão ordinária por meio das práticas cotidianas salientando os processos T-D-R, tão importantes na preservação e fortalecimento de laços identitários dos próprios remanescentes quilombolas no atual contexto em que se encontram.

Por sua vez, no segundo capítulo me propus em realizar uma aproximação entre cotidiano e território de povos e comunidades tradicionais para compreender a resistência sociocultural no movimento de T-D-R considerando a cosmologia presente em suas práticas cotidianas, por consequência sua gestão ordinária.

Já no terceiro capítulo trago algumas aspectos sobre o quilombo no Brasil, destacando que este se constituiu/constitui em espaços de resistência durante a escravidão e contemporaneamente, como espaços de resistência simbólicos. Consoante a isso, apresento algumas considerações referente à sociedade escravagista do Paraná, de forma que se possa entender de maneira mais detalhada como se deu a constituição histórica das comunidades negras neste estado.

No quarto capítulo, considerando as artes de fazer dos sujeitos comuns neste processo histórico vivido pela Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão, e pautado nas memórias construídas e ressignificadas neste cenário de mudança pelas lideranças trago os caminhos que percorri para compreender como aconteceu/acontece a gestão do cotidiano. Vale destacar que devido ao fato das lideranças do Quilombo Paiol de Telha – Fundão se tratarem de pessoas idosas (anciãos)¹⁶ e analfabetas, e por entender, que as práticas cotidianas nas comunidades remanescentes quilombolas são transmitidas de geração em geração por meio da oralidade, utilizei a história oral temática durante o processo de coleta de dados para (re)construção de suas memórias.

Dessa forma, diagnostiquei para a realização das entrevistas um levantamento prévio de quais lideranças (anciãos) eu dispunha para a pesquisa de campo. Mapeei 10 (dez) lideranças que fizeram parte do intenso processo T-D-R sofrido pelo Paiol de Telha. Desses 10 (dez), 1 (um) não concordou em participar da pesquisa e 1 (um) não pôde participar por problemas de saúde. Sendo assim, entrevistei 8 (oito) lideranças-anciãos.

¹⁶ De acordo com a Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, Artigo 1º são consideradas idosas as pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos (BRASIL, 2003). Todavia, em minhas observações de campo realizadas durante uma reunião da Associação Heleodoro no Fundão em 2019, a comunidade decidiu nominar de “anciãos” as pessoas acima de 70 (setenta) anos (NOTAS DE CAMPO, 2019).

No quinto capítulo trago o processo histórico da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão. Trata-se de uma luta com muitos agentes vinculados direta e indiretamente. Este capítulo traz um panorama do campo de todos os conflitos subjacentes e eles. Consoante a isso, no sexto capítulo realizei a interpretação da gestão ordinária no cotidiano desta comunidade trazendo à tona as vozes das lideranças enquanto sujeitos ativos participantes desta pesquisa e, por consequência, o processo T-D-R sofrido por este quilombo. Para finalizar, no sétimo capítulo apresento as reflexões finais que trazem também as minhas inquietações.

2 A GESTÃO ORDINÁRIA: COTIDIANO, TERRITÓRIO E O MOVIMENTO DE T-D-R

Sua não credulidade diante da ordem dogmática que as autoridades e instituições querem sempre organizar [...] dá a Certeau a possibilidade de crer firmemente na liberdade gazeteira das práticas. Assim, é natural que perceba micro diferenças onde tantos outros só veem obediência e uniformização (GIARD, 2014, p.26).

Neste capítulo me proponho em realizar uma aproximação entre cotidiano e território de povos e comunidades tradicionais para compreender a resistência sociocultural dos povos e comunidades tradicionais no processo T-D-R considerando a cosmologia presente em suas práticas cotidianas, por consequência sua gestão ordinária. Práticas estas desveladas em suas expressões culturais, em seus costumes, em suas formas de cuidar da saúde, em seu formato de educação. Práticas estas realizadas como forma de microrresistência no interior de seus territórios, que, por sua vez, acabam sendo externalizadas por meio da apropriação do espaço na perspectiva simbólica.

Desta forma, é a partir desta apropriação simbólica do espaço que estas comunidades organizam/gestionam sua existência. Uma existência centrada em uma cosmologia, coletivamente criada e historicamente situada que é utilizar para estabelecer e manter sua vida organizada.

2.1 O COTIDIANO E SUAS PRÁTICAS

Como discutir o território de povos e comunidades tradicionais desarticulado do cotidiano? Mas afinal de contas, que cotidiano é esse? Como ele se configura? Na abertura de seu texto, Chaud (2010) faz o seguinte questionamento: “o que é o cotidiano? Podemos dizer que é o fazer as coisas sempre iguais?”. Da mesma forma que a autora, me perguntei isso ao iniciar pesquisas teóricas sobre o tema. À primeira vista, pesquisar o cotidiano parece algo tão “banal”, tão “supérfluo”... Isto porque o cotidiano está em nossos hábitos, no fazer constantemente, nas ações rotineiras, dando a falsa impressão de banalidade e repetições mecânicas.

Entretanto, Barros e Carrieri (2015) afirmam que ao se realizar estudos neste campo permite-se abrir os horizontes para “potencialidades do cotidiano das pessoas comuns, dos

praticantes, como forma de compreender os conhecimentos que são vivificados pelas práticas das pessoas: diversos sujeitos que exercem práticas e não têm suas ações reconhecidas” (p.28).

Neste sentido, Lapedra e Ichikawa (2019) destacam que o tema do cotidiano, no Brasil, é discutido por Agnes Heller, Henri Lefebvre e Michel de Certeau. Tais estudos levam em conta a experiência comum como ponto de partida para analisar fenômenos mais abrangentes, e, a partir disso, os relacionar com as tramas do dia a dia. Ao discutir o cotidiano, estes estudos são essenciais, pois abrem espaços para múltiplas visões que permitem a ênfase nas ações sendo protagonizadas por pessoas comuns.

Contudo, optei na discussão da pesquisa ora proposta, pelo posicionamento epistemológico de Certeau (2012, 2014) e Certeau, Giard e Mayol (2012), isso porque as possibilidades de microrresistências dos sujeitos se encontram mais presentes nestes autores e se constituem em um de seus focos de estudo quando abordam, por exemplo, as artes de fazer cotidianas. Heller (1985) reconhece as possibilidades de mudanças lentas do cotidiano ao longo do tempo, mas não dá ênfase às formas de resistência. Lefebvre (1991) defende a desmistificação da consciência humana, porém também não insere seu foco nas possibilidades de microrresistência.

Por sua vez, Certeau (2014) destaca o cotidiano nas ações do “homem ordinário” por meio da compreensão da sua criatividade, bem como, nas maneiras como este se apropria do real. Ou seja, Certeau (2014) não volta sua escuta para o que dizem ou significam as grandes instituições, ou para as grandes temáticas, ou os grandes discursos históricos, mas sim, vai ao encontro das pessoas do cotidiano para apreender seus dizeres, quais efeitos produzem, quais os caminhos percorrem, além dos lugares e os espaços de atuação destas pessoas, para, enfim, poder observá-las, descrevê-las, caracterizá-las, compreendê-las (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2012).

Neste sentido, entendo que Certeau (2012, 2014) desconstrói a passividade do cotidiano quando enfatiza que, por mais que o homem ordinário esteja propenso à dominação, não quer dizer que seja passivo, mas, pelo contrário, com suas maneiras de fazer, possui todo um jogo para tentar driblar o sistema. Segundo Dey e Taysdale (2016), a “resistência” é um dos principais focos de Certeau. Assim, o cotidiano proposto por Certeau (2014) se caracteriza por compreender como as pessoas da vida cotidiana se expressam como agem e o porquê agem. Tudo isso no anonimato. Tais ações são denominadas por ele como “astúcias, a prática do desvio ou a arte do desvio” (p. 56).

Para Certeau, a ação cotidiana é uma reação à história única, representa uma reivindicação de espaço e de valor para a ação produzida pelos sujeitos no cotidiano, com a incorporação das práticas, estratégias e táticas de sobrevivência (VILAS BOAS; ICHIKAWA, 2020). Desta forma, quando se posiciona para escutar o cotidiano, Certeau (2014) se propõe a encontrar o sujeito comum com seus atos, gestos e falas comuns. Este sujeito ele define como ordinário, como sendo uma espécie de poder constituído pelo acidente, pelo acaso, pela situação, pelo “tempo acidentado”, um poder sem um centro organizador, sem projeto, sem “conspiradores” instituídos, é um sujeito, para Certeau (2014, p. 57), “ordinário, herói anônimo, personagem disseminada e caminhante inumerável”.

Neste sentido, o “homem ordinário” proposto por Certeau (2014) é “cada um e ninguém”. Explicando mais detalhadamente: o homem ordinário é aquele que consegue, mesmo que momentaneamente desviar dos encontros com “o poder”, escapar a um olhar totalizante, a um enquadramento disciplinar, a lugares fixos e pré-estabelecidos. Ou seja, o “homem ordinário” é todo aquele que consegue usar astutamente, taticamente esses lugares e espaços em proveito de outros interesses se aproveitando das ocasiões e dos “cochilos” de um olhar vigilante podendo, desta forma, ser tanto uma pessoa das classes populares quanto um representante das elites, uma vez que estes são lugares dispostos estrategicamente no campo de batalha (CERTEAU, 2014).

Diante disso, para Guarnieri, Chagas e Vieira (2018, p.66) “a compreensão do termo cotidiano, para Certeau compreende a parte da habilidade de acreditar no mais fraco, o homem ordinário que se movimenta taticamente diante das estratégias do forte”. Neste sentido, os autores trazem que a atenção é voltada para o sujeito social “considerado passivo pelo mercado e muitas vezes esquecido no âmbito do consumo”, especialmente por estar inserido em uma sociedade economicamente capitalista direcionada para o poder centralizador da classe dominante (GUARNIERI; CHAGAS, VIEIRA, 2018, p.66). Portanto, o “consumo”, na perspectiva de Certeau (2012) não é focado numa visão restrita de,

(...) algo que se compra - um refrigerante, uma roupa e uma marca - mas sim, em um âmbito muito mais amplo, no que tange também noções de consumo de um discurso, uma ideologia, uma religião, uma notícia dada por uma emissora de televisão e enfim, tudo ao que se ouve, se vê, se lê, se fala, se compra e se vende”. Consume-se tudo, do concreto ao simbólico (GAFFURI, 2016, p. 40)

Dessa forma, a gênese das “artes do fazer” não se encontra propriamente no consumo, mas muito mais no “uso” que os sujeitos fazem com o que consomem. “Deve-se,

portanto analisar o uso por si mesmo” (CERTEAU, 2014, p. 95), daí surge enfim, a gênese das “artes do fazer” que proporciona o jogo do cotidiano. Sendo assim, Certeau (2014) considera o homem ordinário, uma espécie de soldado inventivo, astuto, que ousa utilizar o espaço do inimigo em proveito próprio, fazendo dele estes espaços, muito provisórios, de combate, abrindo assim espaços de movimentação, de ação e de luta.

Então, entendo ser o “homem ordinário” todo aquele (indivíduo, grupo, entre outros) que consegue fugir, escapar, burlar ou usar em seu proveito um olhar, um enquadramento, uma determinação, uma ação estratégica, um espaço totalizador por meio de movimentos e ações táticas, inventivas, se desviando dos choques como “o poder”, (re)inventando olhares, lugares e determinações em proveito de outros interesses e desejos.

Por meio do exposto, parto da compreensão que para Certeau (2014), o cotidiano não está dado. Ele expõe que o cotidiano nasce das relações, vai do lugar social micro para o macro. Sob este aspecto, aponta que “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 2014, p. 38). Ao ler sua obra, aludo ser esta caça na maioria das vezes microscópica e na relação (sempre social) que “determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua a pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (CERTEAU, 2014, p.38). Para Carrieri,

A incorporação do cotidiano representa não apenas uma inflexão epistemológica dentro dos estudos nas áreas já citadas. Particularmente, a contribuição de Certeau nos leva a repensar a escolha dos objetos de pesquisa, uma vez que nesta já se incorpora, conscientemente ou inconscientemente, a decisão de fazer prevalecer as histórias oficiais, por meio de sujeitos que possam legitimá-las enquanto tal, ou imergir na vida cotidiana em que se encontram os sujeitos ordinários. (CARRIERI, 2012, p. 44.)

Assim, entendo que para Certeau (2014), o homem ordinário, fruto deste cotidiano, traz em sua essência o que autor denomina “táticas microbianas” pelas quais os sujeitos se apropriam do espaço, se proliferam pelas estruturas sociais e alteram seu funcionamento, usando brechas por meio da bricolagem, criatividade, astúcias centradas em uma antidisciplina. Para o autor: “o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas, uma movimentação que caracteriza as táticas e compreende... muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras, preparar refeições entre outras)” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2012, p.47).

Em complemento, o autor denomina esta antidisciplina como “pequenas subversões sem propósitos, mas que temperam o cotidiano de maravilhas como festas efêmeras que

surgem, desaparecem e voltam” (CERTEAU, 2014, p. 79). Por meio das afirmações observe para Certeau as pessoas não são simplesmente submissas aos processos disciplinares da sociedade.

Dessa maneira, Certeau (2014) crê nas práticas anônimas, “sem nome próprio” mesmo quando reduzidas ao silêncio, e o olhar sensível aos movimentos das resistências, mesmo mínimas em minúsculos espaços sociais em que as táticas silenciosas e sutis que jogam com o sistema dominante. Nesta perspectiva, o homem ordinário inventa “artes para fazer” no seu cotidiano. Estas artes vão além de uma suposta passividade e submissão à disciplina.

Conforme Bussinguer e Araújo (2019, p. 6) apesar de não negar a existência e a onipresença da “rede de vigilância”, Certeau reputa urgente descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela, jogando com os mecanismos de disciplina, por meio de procedimentos minúsculos e cotidianos, não se conformando com ela a não ser para alterá-la, reorganizando a sua ordenação normativa, ainda que de forma imperceptível pelos poderes dominantes.

As discussões de Certeau (2014) em situações sociais, nas quais práticas cotidianas apresentam três elementos fundamentais em sua configuração: a) o caráter estético que são artes de fazer que não se traduzem no discurso; b) o caráter ético que são as maneiras que os sujeitos negam em seguir a ordem dominante, ou seja, um existir que cria e recria e não se conforma com a ordem imposta; e; c) o caráter polêmico que apresenta as práticas cotidianas como sendo defesas para viver. Este processo confere uma dimensão política às práticas sociais, transformando os acontecimentos cotidianos em possibilidades de estranhamento para com a ordem estabelecida, bem como, articulando mecanismos de resistências no cotidiano, de forma a reinventá-lo ou invertê-lo em sua dinâmica de funcionamento.

Para tanto, há a premissa, segundo Certeau (2014) que existem as variadas maneiras de fazer/artes do fazer com diversos estilos, isto é, formas de se escrever e falar e conseqüentemente em níveis posteriores, práticas como ler, caminhar, morar e dentre outros. Neste aspecto Gaffuri acrescenta,

Logo, há sempre a consciência de que o emprego diversificado dessas “maneiras de fazer”, dessas produções dos sujeitos, é o que cria o jogo do cotidiano entre os sujeitos que detém o próprio, isto é, o lugar que exerce a dominação, e aqueles sujeitos marginalizados, ausentes do próprio e flutuantes no tempo, permitindo assim práticas executadas lance por lance, com a certeza de não conservar aquilo que se obtém (GAFFURI, 2016, p.41).

Nestas “artes para fazer” no cotidiano, Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014, p.176) afirmam ser “o conhecimento heurístico, subjetivado, difícil de articular, baseado na experiência, em uma arte de fazer”. A partir dele surgem “maneiras de praticar”, uma “liberdade gazeteira das práticas”. Tais maneiras de praticar têm funcionamentos relativos a situações sociais (CERTEAU, 2014). Convém ressaltar que os estudos de Certeau (2012) sobre práticas cotidianas não são exatamente uma novidade no campo dos Estudos Organizacionais. Várias são as pesquisas que realizaram uma discussão sobre os conceitos de estratégias e táticas. Dentre elas destaco: Shimada (2015), Bernardo (2015), Bernardo, Shimada e Ichikawa (2015), Cabana, (2014), Gouvêa (2014), Gouvêa e Ichikawa (2015), Gaffuri (2016), Cabana e Ichikawa (2017), Vilas Boas e Ichikawa (2020) entre outras.

Estes estudos apontam que para Certeau (2014), a estratégia se configura na medida em que se observa o outro de um lugar do qual se apresenta como algo visível e delimitado e se tem poder sobre ele. Nesta relação, a estratégia se refere ao cálculo, ocupando um espaço, algo próprio. Nesse sentido, a estratégia trata-se de uma prática que conta com um lugar próprio de imposição (BERNARDO; SHIMADA; ICHIKAWA, 2015; GOUVÊA; ICHIKAWA, 2015, CABANA; ICHIKAWA, 2017).

Por sua vez, as táticas, são apresentadas pelo autor como ações desviacionistas, que geram efeitos imprevisíveis. “É a ausência do próprio, já que seu lugar é o lugar do outro” (CERTEAU, 2014, p. 26). Neste sentido, em oposição à estratégia – que visa produzir, mapear e impor – as táticas originam diferentes maneiras de fazer. Resultam das astúcias do homem ordinário e de sua capacidade inventiva, possibilitando aos sujeitos escaparem às empresas de controle e tomarem parte no jogo em questão. As táticas são práticas destinadas a subverter a ordem dominante. Ela depende de uma vigília para captar no voo suas possibilidades de ganho. E o que ganha não guarda (CABANA, 2014; CABANA; ICHIKAWA, 2017).

Assim, por serem corriqueiras, muitas vezes, as táticas não são percebidas, todavia, é por meio delas que os sujeitos podem ter uma confiança instaurada em momentos de sofrimento ao reintroduzir neles seus interesses e prazeres. As táticas são movimentos dentro do campo de visão do dito “inimigo”. Controlando esse campo, elas não teriam a possibilidade de totalizar o adversário, de empreender um projeto global, pois operariam a cada golpe, a cada lance. Aproveitariam e dependeriam das ocasiões, já que não iriam guardar o que ganhassem (CERTEAU, 2014).

Nesse sentido, o cotidiano de Certeau (2014) é o espaço de criatividade. Mesmo havendo a alienação, inerente à vida cotidiana, às rotinas, regras e hábitos, sempre é possível a criação de outras atitudes, pois o cotidiano envolve certa margem de liberdade de ações, decisões, de múltiplas possibilidades (GAFFURI, 2016). Diante das estratégias do dominador, se desvelam as táticas dos sujeitos inseridos no cotidiano. Ainda para o autor existem os (micro) exercícios, as táticas de oposição e afrontamentos contra as estratégias incluídas no cotidiano pelos aparatos de repressão, pelas estruturas de dominação, elas mesmas, em constantes aberturas aos praticantes e “empreendedores” de fissuras, brechas (CARRIERI, 2014, p. 61).

Entretanto, nesta relação na qual as estratégias e táticas ocorrem, não há possibilidade de se desvincular o lugar e o espaço. Neste sentido, o conceito de lugar para Certeau (2014) pressupõe e delinea pontos fixos bem delimitados e estabelecidos, nos quais os elementos encontram-se dispostos uns ao lado dos outros. Nele (lugar) impera a lei do “próprio” no qual as estratégias se constituem e solidificam. Portanto, compreendo ser o lugar uma configuração de posições, uma indicação de estabilidade, uma cristalização que produz o efeito de tempo retido, de um passado dado. Mas afinal de contas, o que seria este “próprio” para Certeau?

O “próprio” a que Certeau (2014) se refere à vitória do lugar sobre o tempo, ou seja, de um lugar que se possui poder e assegura legitimidade, o qual aquele que possui o lugar próprio possui um limite privilegiado. Significa pensar o próprio como sendo uma disciplina constituída e sedimentada, que opera dentro de fronteiras as quais julga conhecer bem os limites, vizinhanças e distanciamentos. Neste sentido, “o próprio” configura-se então como estabilidade das fundações do poder legitimado (SHIMADA, 2015; BERNARDO, 2015; CABANA 2014).

Por sua vez, o espaço para Certeau (2014) apresenta um conceito diferente de lugar. Nele (espaço) há “vetores de direção, quantidade de velocidade e a variável tempo” (p.202), ou seja, no espaço não há estabilidade de um próprio, sendo as táticas determinadas pela ausência dele. Assim, o espaço passa e ser compreendido como um lugar praticado, a ação dos sujeitos. Para Certeau (2014, p. 450) o espaço é onde “os móveis se cruzam, ele não é dado *a priori*, ao contrário, ele é produzido à medida que se caminha”. Ao levar em conta esta acepção, entendo que no espaço, por mais que exiba pontos de referência, as possibilidades de percursos não estão dadas, estarão sempre por serem feitas, produzidas, inventadas.

Assim, parto do pressuposto teórico que a definição de espaço, proposta por Certeau (2014), preceitua este como sendo o lugar praticado por sujeitos históricos, uma vez que, em meio ao cotidiano, os sujeitos podem estabelecer intervenções de sustentação ou rupturas das tecnologias do poder, criando outros lugares que não os próprios em um espaço (CERTEAU, 2014). Neste prisma, Certeau (2014) permite entender o espaço constituído por ações, delimitado temporalmente, podendo haver uma transgressão de fronteiras, fato este que transforma lugares em espaços. Ou seja, este lugar praticado permeia as relações sociais no território. Assim, “o cotidiano é um elemento capaz de territorializar, um gerador de práticas e atividades de territorialização” (GAFFURI, 2016, p. 34)

Desta forma, realizar uma diferenciação entre espaço e lugar na proposta de Certeau (2014) não compactua com a definição de território sendo apenas um espaço geográfico, mas sim, entendendo o território sendo concebido por meio da produção de espaços com interferência das ações humanas produzidas a partir de manifestações simbólicas mais do que lugares definidos e geometricamente articulados. No espaço, portanto, há possibilidades de articulação de diferentes espacialidades dentro dos limites de um lugar controlado. Por sua vez, o lugar controlado é organizado por uma série de estratégias que controlam e garantem a estabilidade a um corpo dinâmico. Neste sentido, as práticas cotidianas permitem a ressignificação e apropriação de determinado espaço (VILAS BOAS; ICHIKAWA, 2020).

É neste sentido que me proponho a trabalhar o cotidiano do “homem comum”. A partir das relações sociais que estabelece na gestão de seu cotidiano, como organiza suas práticas cotidianas de sobrevivência e nelas estabelece os usos e sentidos dos espaços e a rede de relações tecidas neste território.

2.2 A GESTÃO DO/NO COTIDIANO (ORDINÁRIA)

A partir do entendimento que as práticas cotidianas se reinventam nos mais distintos contextos socioespaciais surge o seguinte questionamento: como se dá esse processo de gestão do/no/com o cotidiano? Joaquim (2012) aponta que a administração tradicional aposta na previsibilidade dos processos para se consolidar com exatidão. Todavia, no cotidiano não há previsibilidade. Os processos de gestão no cotidiano do homem comum não são formatados a partir de conhecimentos acadêmicos, mas sim, são desenvolvidos de uma forma particular, a partir de suas vivências e do contexto em que vivem (CARRIERI, 2014).

Neste sentido, parto do pressuposto que a gestão cotidiana abarque um sentido amplo das vivências do homem comum. O conceito de gestão que esta pesquisa adota não é só organizacional, mas leva em consideração que as formas de gerir o cotidiano também o são. Por mais que haja uma forma de gestão tradicional, amplamente aceita, compactuo que resumir todas as práticas sociais de sobrevivência a ela, seria um tanto reducionista e prejudicial ao entendimento das construções (re)organizadas dia após dia (JOAQUIM, 2012; CARRIERI, 2014).

Conforme Carrieri, Perdigão e Aguiar,

No processo de construção da administração durante o século XX, foram desenvolvidos modelos de gestão que objetivavam conduzir as organizações para padrões de eficiência no que se refere às práticas do organizar. Nesse contexto, o gerencialismo (ou *management*) foi legitimado como modelo hegemônico, influenciando a forma de gerir organizações em todo o mundo. Nesse modelo gerencialista, o ambiente organizacional é estruturado de forma rígida e formal, sendo caracterizado pela divisão hierárquica de cargos e tarefas e, também, por controles capazes de medir a produtividade e facilitar os processos gerenciais necessários ao atingimento dos objetivos empresariais (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014).

Todavia, em contraposição à perspectiva apresentada pelos autores acima, a gestão ordinária, foge aos parâmetros gerencialistas porque foca o cotidiano do homem comum que administra negócios ordinários. Por isso, quando na área de Administração são realizadas pesquisas cujos direcionamentos são os preceitos da gestão ordinária, levam-se em conta não os grandes negócios, globais, internacionais.

Em outras palavras, as pesquisas que tomam por base as premissas da gestão ordinária se propõem em trabalhar com uma realidade centrada nas manifestações cotidianas. Para Mattos (2010, p.36) “as manifestações cotidianas podem ser entendidas como aquelas em que a comunidade civil se cria e recria em torno da produção e do desfrute dos bens de consumo”. Portanto, entendo que a gestão do cotidiano leva em conta os processos interativos, representativos e simbólicos relacionados à experiência vivida. Tais aspectos são construídos nas ações cotidianas (de organizar, de gerir) fato este que os diferenciam e os tornam uma categoria social relevante para a Administração (MATTOS, 2010; CARRIERI, 2012).

Assim, realizar estudos em gestão ordinária significa tentar abarcar os usos e os sentidos desses espaços de vivência e a rede de relações ali tecidas por aqueles que os vivem cotidianamente. “Essa significação do insignificante, significação do cotidiano que pode ser

importante para as pessoas, infelizmente não o é para o pensamento administrativo ou perdeu-se” (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014, p. 699). Em complemento, Carrieri *et al.* (2018) apontam ser esta gestão aquela realizada pelas pessoas comuns, com suas diversas formas de fazer e saber, que por vezes são dissonantes de modelos preestabelecidos, pretensamente “universais” para qualquer sujeito e realidade.

Desta forma, a gestão ordinária critica a visão funcionalista das organizações, em que os procedimentos devem estar padronizados e adequados segundo normas, por vezes distante da realidade concreta dos executores. Tal visão não considera que a padronização pode ser incompatível com a diversidade de organizações existentes, as quais diferem entre si quanto à forma, estrutura, pessoas, contexto e história (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014; CARNEIRO; BARROS, 2017).

Nesta perspectiva, ao tomar por base as formas como os remanescentes da Invernada Paiol de Telha – Fundão organizavam/organizam o seu cotidiano para absorver a atual realidade advinda da retomada da terra não seria considerada como gestão se este estudo adotasse a visão da gestão em sua conceituação tradicional (funcionalista). Todavia, ao adotar o posicionamento da gestão ordinária (do cotidiano) por meio da construção das memórias das lideranças e por consequência os processos T-D-R vivenciados pelos moradores da comunidade em seu contexto diário permite dar visibilidade ao ato de “conjuguar o verbo organizar em seu sentido existencial, parte da experiência humana de estar no mundo” (HOLANDA, 2011, p. 26).

Para Carvalho (2006), a gestão de organizações deve ser vista não como uma ou uma, mas como diversa. Para essa autora, algumas pessoas exercem a gestão de suas organizações pautadas na preservação de práticas, como que mantendo uma tradição, uma gestão tradicional, ainda outros optam por desenvolver alternativas para sua forma de gestão, inovando nas práticas cotidianas. Ambas as possibilidades, segundo a autora, podem nada ter a ver com o modelo empresarial de organização dominante.

Sendo assim, entendo que perspectiva de gestão apresentada pela autora toma a gestão como um processo relacional, subjetivo e construído no cotidiano. Ou seja, considera a subjetividade envolvida nos processos de gestão bem como essa realidade é construída socialmente. Dá ênfase na interação social, histórica e cotidiana dos sujeitos ordinários. Ou seja, a gestão ordinária configura-se como sendo uma prática social e cultural formada no cotidiano por uma pluralidade de códigos, referências, interesses pessoais e relacionais

(CARRIERI, 2014). As práticas da gestão ordinária podem evidenciar até mesmo uma resistência contra um modelo imposto, visto como mais racional e eficiente (JOSGRILBERG, 2005).

Nesta perspectiva, que engloba uma resistência ao modelo de gestão imposto pelo *management*, a gestão das organizações seria então um fenômeno plural, que inclui como participantes dessas organizações os indivíduos “menos lembrados” (CARVALHO, 2006, p. 40), o que denomino neste estudo de “homem ordinário”. Estes sujeitos comuns geram e usam o chamado conhecimento popular, com suas práticas próprias de organização de atividades. Porém, se comparados aos procedimentos ditos como “adequados” na visão funcionalista, são estigmatizados e rotulados como “fazeres sem credibilidade” (CARVALHO, 2006; XAVIER *et al.*, 2012; BARROS; CARRIERI, 2015). Apesar da pressão funcionalista, alguns desses indivíduos gestionam seu dia adia preservando práticas e tradições (CARVALHO, 2006), enquanto outros criam alternativas à própria maneira para inovar as práticas cotidianas.

Para tanto, considero nesta pesquisa que a gestão do/no/com o cotidiano da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão ocorre num território socialmente construído. Neste território, as relações entre os sujeitos são compostas por várias racionalidades que abrangem diversos momentos históricos e momentos heterogêneos de interação que são criados e recriados neste espaço. Neste sentido, as práticas de gestão deste cotidiano não são instrumentais, mas sim, conhecimentos centrados no “saber-fazer”, que a gestão tradicional não considera, não lembra, ou se lembra de, faz questão de silenciar. Carrieri afirma que,

Das pesquisas sob este tema desprende-se aqui que as práticas sociais implementadas são como caminhos percorridos pelos sujeitos, buscando construir ações para se manterem, assim como sua família e até seu negócio, seu cotidiano, porém, como todos os caminhos, esses também se apresentam atravessados por outras práticas, dilemas, problemas, outras construções. As relações sociais envolvidas e em constante jogo na gestão do cotidiano (nas organizações) são objeto de apreensão na gestão ordinária (CARRIERI, 2014, p. 8).

Nesta perspectiva, o autor complementa que ao estudar o cotidiano da gestão os pesquisadores têm a oportunidade de revelar as ações que em conjunto compõem o “gerir” e, principalmente, demonstrar como as pessoas comuns participam dele (CARRIERI, 2014). Ou seja, mostrar os modos de fazer – as práticas – a gestão de negócios, as possibilidades de criar, recriar, desviar, contornar as formas, a forma tida como hegemônica de organizar a vida, incluindo a gestão (CARRIERI, 2014).

Assim, quando posicionar a realização de uma pesquisa que centra sua base epistemológica na gestão ordinária, enfatizo o cotidiano como um espaço de possibilidades para saberes que foram menosprezados na história da gestão oficial. Particularmente, conforme destaca Carrieri (2014) “busca-se fugir do anacronismo enraizado nos estudos do campo da gestão, desvelando a memória que remete às práticas delineadas em contextos de outrora e que influenciam as realidades vivenciadas na contemporaneidade” (p. 12).

Sendo assim, ao invés de assumir uma racionalidade única, da homogeneização empobrecedora e limitada, o mundo cotidiano a partir deste enfoque de gestão, “é observado como ilimitadas racionalidades de diversas temporalidades concomitantemente presentes” (LEVIGARD; BARBOSA, 2010, p.19).

Desta maneira, o regaste das memórias das lideranças do Fundão propicia discutir a relevância das condições históricas que influenciaram o “fazer” dos herdeiros legatários, revelando como estes sujeitos se adaptavam ao espaço, ao papel e ao lugar que lhe eram dados na estrutura social. Portanto, a gestão deste “fazer” não é algo palpável, mas sim, um resultado de trocas simbólicas que são reconstruídas na vida cotidiana. Sendo assim, ao usar a gestão deste cotidiano, não falarei somente do estudo dos hábitos e rotinas próprias do cotidiano, mas, também, do movimento das práticas criadas pelas pessoas, marcadas pela pluralidade e suas ambiguidades, pela multiplicidade de interpretações e experiências, bem como de resistências aos processos aos quais estão/estavam submetidas neste território (MATOS, 2002).

Portanto, o cotidiano não é entendido por mim nesta pesquisa como “uma repetição mecânica e imutável de gestos, tradições ou costumes, na realidade ele é reinventado sempre a cada refazer de atitude que o homem e a mulher desempenham na vida em sociedade” (DURAN, 2007, p. 118). Mas, sim, sua gestão é vista como dar “[...] vozes a diversos sujeitos históricos elaborando a construção e desconstrução da história, partindo de novas fontes e de novos objetos” (DURAN, 2007, p. 118).

Assim como o cotidiano é um espaço de luta, sua gestão também é. Há o consumo de ideias, valores e produtos pelas pessoas não ocorre por meio de práticas passivas e uniformes, com as instituições dominantes. Aqui, o cotidiano é entendido como um “território” socialmente construído em que o grupo transforma o “espaço” em “lugar simbólico” (CERTEAU, 2014).

Ao encontro desta concepção, Haesbaert (2004, 2007, 2009) apresenta o território sendo composto por uma conotação geográfica, mas também, por ser uma conotação simbólica, sendo o espaço produzido socialmente pelas ações humanas. Enquanto para Certeau (2014) o espaço se dá no lugar do móvel, o território, para Haesbaert (2004) se dá no lugar espacial, das lutas e disputas, da dominação e incorporação. Assim, para Certeau (2012,), a diferença entre lugar e espaço, centra-se como sendo “a rua como lugar geometricamente delimitado e a movimentação dos sujeitos como produtora de espaço” (p. 16), e este espaço, passaria a ser território no momento do reconhecimento do seu domínio, de seu governo, de sua apropriação (MENDES; CAVEDON, 2013).

Neste enfoque, apresento na sequência os estudos sobre território, mas especificamente explicitando o movimento de des-re-territorialização. Defendo ser o território constantemente construído nas práticas cotidianas, de forma dialética e indissociável, processo este que circunscreve de forma material e imaterial na resistência sociocultural dos povos e comunidades tradicionais.

2.3 O TERRITÓRIO E O MOVIMENTO T-D-R

O território, no contexto atual, assume uma posição de destaque no cenário científico contemporâneo. Justamente por isso, seu conceito é complexo e polissêmico dados os diversos enfoques que lhes são atribuídos pelas ciências sociais e correlatas. Neste sentido, parto do pressuposto que as pesquisas sobre o tema ajudam a compreender a dinâmica dos processos sociais, tendo em vista que considero ser o território um espaço de identificação e de manifestação cultural no qual se desenvolvem relações em meio a processos sociais como a territorialização (enraizamento ou apropriação territorial), de des-territorialização (rompimento) e de re-territorialização (nova forma de apropriação em meio à outra dinâmica) (FERNANDES; MEDEIROS, 2009; HAESBAERT, 2004, 2007).

Mondardo (2018) salienta que no Brasil, nas últimas décadas, o território se tornou não só um conceito, mas quase uma “obsessão” teórico-metodológica de estudiosos de vários campos de conhecimento, e até mesmo de várias vozes políticas (p. 107). Num sentido mais abrangente, Haesbaert (2007) conceitua território sob a perspectiva de que o mesmo seja um recurso natural e distância física, além de ter aspectos idealistas associados à cultura num aspecto integrador entre as diferentes dimensões sociais. Para este autor, o território é

relacional porque engloba as dimensões biológicas, políticas, cultural-simbólica e econômica. A partir disso, a perspectiva do autor apresenta o território como sendo uma (re)construção histórica e social, que ao longo dos tempos foram formadas pelas relações de poder que envolvem sociedades e o espaço geográfico.

Neste processo de reconstrução histórica e social permeada pelas relações de poder, Haesbaert (2004, 2009) afirma ser o território concebido a partir de quatro perspectivas: a) a primeira seria na perspectiva jurídico-política, na qual o Estado, como instância maior, ordena as relações de poder; b) a segunda seria a culturalista, na qual o território é estudado por meio da ligação simbólica e afetiva que um grupo tem com o espaço vivido; e, por fim, c) a terceira seria a econômica, que engloba as relações econômicas no espaço, e, por fim, d) a quarta seria a integradora-relacional segundo a qual o território “[...] não pode ser considerado nem estritamente natural, nem unicamente político, econômico ou cultural. Território só poderia ser concebido através de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais (da sociedade com a própria natureza) [...]” (HAESBAERT, 2009, p. 74).

Vale destacar, que esta pesquisa adota em sua discussão a segunda perspectiva na qual o território é estudado por meio da ligação simbólica e afetiva que um grupo tem com o espaço vivido. Pactuo da concepção que o território, que era estritamente considerado “[...] como um espaço delimitado e controlado, por meio do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes visto como o poder político do Estado” (HAESBAERT, 2004, p.118), deve ser entendido como espaço de experiências cotidianas, sendo a materialização concreta e simbólica de tais relações. Em outras palavras, nesta perspectiva, o pertencimento ao território implica na representação da identidade cultural. Este pertencimento supõe redes múltiplas, inscreve-se nos lugares e caminhos que ultrapassam uma visão cartesiana geográfica. De acordo com Bonnemaïson e Cambrézy,

O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também, éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão, precede o espaço econômico (BONNEMAISON; CAMBRÉZY, 1996, p.10).

Dessa maneira, para os autores citados um território é encarnado pela cultura para que se fortaleça e se expresse a relação simbólica entre cultura e espaço. Nesta visão o território é uma produção de apropriação simbólica, de construção de identidades sociais/territoriais por meio de um imaginário e de uma identificação espacial.

Ou seja, os autores desenvolvem essa visão para pensar o território como um espaço investido de valores não somente materiais, mas, ao mesmo tempo, simbólicos, afetivos, étnicos, espirituais, comportamentais, corporais dentre outros. Entendo que esta perspectiva traz a produção de um território como sendo a “apropriação do ser” (identificação/pertencimento) ou para a “função do ter” (ligado ao consumo/troca) (MONDARDO, 2018, p. 112).

Neste sentido, a perspectiva culturalista proposta por Haesbaert (2009, p. 23) identifica uma relação imanente com o meio, no qual o território é sempre “um espaço social” e “espaço cultural”, tendo uma função social e uma função simbólica. Em concordância Bonnemaïson e Cambrèzy afirmam,

O território não se define por um princípio material de apropriação, mas, sim por um princípio cultural de identificação, ou, se preferirmos, de pertencimento. Esse princípio explica a intensidade da relação com o território. Ele não pode ser percebido apenas como uma posse ou como uma entidade externa que o habita. É uma parcela de identidade, fonte de uma relação de essência afetiva e, até mesmo, amorosa com o espaço. Pertencemos a um território, nós não o possuímos, nós os guardamos, nós os habitamos, impregnamos-nos dele (...) Em suma, o território não faz parte simplesmente da função ou do ter, mas do ser (BONNEMAISON; CAMBRÈZY, 1996, p.13).

A partir da citação, compreendo que para os autores a relação culturalmente estabelecida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território - dá origem ao que se nomeia por territorialidade. Para eles a territorialidade é compreendida “pela relação social e cultural que um grupo ou indivíduo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território” (BONNEMAISON E CAMBRÈZY, 1996, p.16).

Considero esse um conceito relevante para entender as relações que emanam e são particulares de cada grupo, pois “(...) toda cultura se encarna, para além de um discurso, em uma forma de territorialidade. Não existe uma etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha investido física e culturalmente num território” (BONNEMAISON; CAMBRÈZY, 1996, p.19). De acordo com Mondardo (2018), uma sociedade produz seu território no momento que ela incorpora a esse lugar de vida e de relações, o seu imaginário, signos, mitos e significados, a soldadura que pode resistir à globalização e à fragmentação do território.

Ao encontro desta perspectiva, pactuo que neste estudo o cotidiano – da/na Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão - seja um “território” socialmente construído, em que indivíduo e grupo se relacionam na construção das identidades, de modo a transformar o “espaço” em “lugar simbólico”, como diria Certeau (2014). Assim, como espaço vivido, o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que trazem sua visão de mundo.

A partir do exposto nesta perspectiva, Haesbaert (2009) acrescenta que o território é pensando como uma construção provisória que se dá sempre em relação a processos de des-territorialização e re-territorialização. Para o autor, “o território só vale em relação a um movimento através do qual dele se sai”. E continua: “não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, des-territorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se re-territorializar em outra parte” (p.68).

Nesta perspectiva considero então, ser o território um conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais. É território de uso, isso porque se constitui a partir das práticas e das condições socioeconômicas de seus habitantes, um ambiente no qual se produz a identidade coletiva de uma comunidade. A noção de território, aqui estabelecida, se aproxima aos entendimentos de Correia de Andrade (2002) e Soares (2007) que conceituam o território a partir da forma de apropriação de um determinado espaço, por um grupo social – que o transforma pelo uso que lhe destina, e imprime identidades dessa mesma comunidade.

Para tanto, o território não deve ser visto apenas na dimensão do espaço físico, que abriga camadas populares, mas deve resgatar fatos, histórias e práticas do cotidiano das comunidades. Na noção filosófica de território:

[...] a terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte da territorialização e dos conteúdos sociais, um processo composto de significações elaboradas pelas práticas humanas. O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos que o “territorializa”, um produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. [...] O território não só assegura e regula a coexistência dos membros de uma mesma espécie, separando-os, mas torna possível a coexistência de um máximo de espécies diferentes num mesmo meio, espacializando-os (DELEUZE; GUATARRI, 1997, p.128).

A partir desta citação, percebo que o conceito exposto pelos autores concorda com o posicionamento epistemológico de Certeau (2012) quando este faz a distinção entre espaço e lugar, afirmando que o espaço corresponde à ausência de posições definidas e, por este motivo, é uma ordem móvel que propicia vislumbrar as diferentes experiências espaciais da vida cotidiana no território. Por sua vez, o lugar, corresponde em um sentido oposto, a configurações mais estáveis de posições, ou seja, o primeiro tem característica provisória, e o segundo de permanência.

Em relação ao posicionamento de Haesbaert (2004, 2009) compactuo então que todos os nossos atos interferem, de forma mais ou menos acentuada, em processos permanentes de T-D-R no cotidiano das práticas. Por isso, pensar e discutir os processos de territorialização, ou seja, a formação de territórios, como um processo concomitantemente desterritorializador não é tarefa fácil. Implica, em primeiro lugar, substituir as leituras pragmáticas e positivistas, de território como uma área ou superfície relativamente homogênea e dotada de limites ou fronteiras claramente estabelecidas. Devemos partir da constatação de que o espaço geográfico é moldado ao mesmo tempo por forças econômicas, políticas, culturais ou simbólicas que se conjugam de formas profundamente diferenciadas em cada local (HAESBAERT, 2004).

Por que uso aqui a explicitação de territorialização como processo e não apenas como um conceito? Porque para os povos e comunidades tradicionais o conceito, principalmente de *territorialização* pode causar celeuma. Conforme estudos realizados por Oliveira (1998) em grupos indígenas, o conceito de territorialização se vinculava diretamente à presença colonialista que impôs uma nova relação com o território, resultando em transformações de diversos níveis na esfera sociocultural. Na abordagem de Oliveira, territorialização não é um movimento por meio do qual um grupo humano se apropria de um determinado espaço transformando-o em um território, mas sim “a imposição de uma base territorial fixa, normalmente feita pelo Estado nação com o objetivo de incorporar populações etnicamente diferenciadas” (OLIVEIRA, 1998, p. 55-56).

Já o *processo de territorialização* pode ser associado ao movimento étnico na América Latina. Segundo o autor,

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada,

formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Como se vê, a principal preocupação de Oliveira (1998) foi evidenciar que a territorialização e o processo de territorialização têm implicações fundamentais nos fenômenos constitutivos das identidades étnicas e são frutos de um fato histórico, qual seja: a presença colonialista. Na perspectiva da chamada antropologia histórica, o autor adotou a noção de processo de territorialização como forma de se afastar da ideia de qualidade imanente presente na noção de territorialização (OLIVEIRA, 1998).

A partir desta leitura, me deparo com o que se denomina sendo processos de T-D-R, pois a criação de territórios seria representada pelo *processo de territorialização*, a sua destruição (por mais que seja temporária) pela *des-territorialização* e a sua recriação pelo processo de *re-territorialização*. A des-territorialização compreende os mecanismos que separam o território das suas “raízes” sociais e culturais (PEREIRA; CARRIERI, 2005), enquanto a re-territorialização vem a ser a criação de novos vínculos em substituição aos perdidos. Em complemento, Haesbaert (2004) afirma que devemos pensar a territorialização e a des-territorialização como processos concomitantes, ou seja, fundamentais para compreendermos as práticas humanas.

Todavia, não há um posicionamento consensual referente a este processo. Ou seja, que os processos de des-territorialização sejam precedidos de processos de re-territorialização. Assim, percebo haver duas grandes correntes interpretativas, principalmente associadas ao processo de globalização. Uma, que defende que a globalização estaria provocando des-territorialização, e outra, que acredita que, embora ocorra des-territorialização numa escala, verifica-se re-territorialização em outra (CHELOTTI, 2013).

Este estudo defende o posicionamento que estes processos são concomitantes. Para Haesbaert (1999), “virou moda” afirmar que vivemos em uma era dominada pela desterritorialização, confundindo-se, muitas vezes, o desaparecimento dos territórios com o simples debilitamento da mediação espacial nas relações sociais. De acordo com o autor, os grupos sociais podem muito bem “forjar territórios em que a dimensão simbólica se sobrepõe à dimensão mais concreta” (p. 45).

Vale salientar que os processos de Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (T-D-R) não possuem “fronteiras” claras e visíveis. Dito de outra forma,

não há limites da passagem de um a outro. O processo é dinâmico e indivisível. Ao mesmo tempo em que nos des-territorializamos, nos re-territorializamos. Esse processo é fluido, pois ocorre ao mesmo tempo. São indissociáveis. O movimento é concomitante. Para Deleuze e Guattari (1997, p. 41) “jamais nos des-territorializamos sozinhos. De forma que não podemos confundir a re-territorialização com um retorno a territorialidade primitiva ou mais antiga, mas sim serve de territorialidade nova a outro que também perdeu a sua”. Assim sendo, a des-territorialização geraria novas territorialidades ou re-territorialidades (CARRIERI, 2012).

Neste contexto, parto do pressuposto que o T-D-R. considera a vida como um movimento constante. Estamos sempre passando de um território a outro, abandonando territórios, criando novos territórios. Trata-se de uma des-re-territorialização cotidiana, em que se abandona o território, mas não se destrói o território abandonado. “As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova de presença, nelas, de movimentos de des-territorialização e re-territorialização” (HAESBAERT, 2004, 2009). Desse modo, em síntese, o território, bem como o movimento de T-D-R não somente se relaciona com as ideias de poder do Estado e apropriação do conteúdo material construído pelas relações sociais, mas sim, sendo considerado, como uma das bases de sustentação material e imaterial dos grupos humanos que nele existem e o territorializam por meio das práticas cotidianas.

Assim, compactuo que a ligação que os grupos humanos mantêm com o território expressa que, “o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. O território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico” (HAESBAERT, 2007; PEREIRA, 2014). Para os povos e comunidades tradicionais torna-se essencial discutir o movimento de T-D-R no cotidiano, isso porque o território circunscreve (material e afetivamente), o campo do familiar e do vinculante. Essa não destruição do território abandonado resiste e se ressignifica seus aspectos socioculturais que são constantemente reproduzidos e reapropriados nas práticas cotidianas dos povos e comunidades tradicionais.

Para tanto, Carrieri, (2012) salienta que o território incorpora as projeções simbólicas à medida que o ser humano o preenche com suas vivências, com suas afetividades, e o organiza segundo suas caracterizações culturais. Então, entendendo haver concomitantemente, um processo de territorialização do lugar se transforma em espaço do território no qual de memórias, vivências e projeções existenciais terminam por transformá-lo em lugar praticado.

2.4 PRÁTICAS COTIDIANAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Para os povos e comunidades tradicionais, a relevância do território não se restringe aos recursos naturais, mas se constitui um “recurso sociocultural” (RAMOS, 1986), com “dimensões sociopolítico-cosmológicas” (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), e é, por isso, o espaço privilegiado de produção, tradução e ressignificação dos conhecimentos/saberes de cada povo. Esses conhecimentos decorrem da observação e experimentação cotidiana, sempre iluminada por uma visão cosmológica, na qual as práticas sociais desempenham um papel relevante (BREMEN, 1987, p. 12-13). Concordando, Gallois (2005) afirma que a marca principal dos conhecimentos ou saberes tradicionais não é seu conteúdo ou sua antiguidade, mas a forma como estes são produzidos e reproduzidos/atualizados, um processo coletivo e acumulativo verificado no cotidiano territorializado dessas populações¹⁷.

Para Haesbaert (2004), diante da massa de despossuídos do planeta, em índices de desigualdade social e de exclusão cada vez mais violentos, o “apegar-se à terra” torna-se um processo de territorialização que vem ganhando força. Ele se torna imprescindível não somente como fonte de recursos para a sobrevivência física cotidiana, mas também para a recriação de seus mitos, de suas divindades ou mesmo para manter viva a memória de seus mortos (HAESBAERT, 2009, p. 45).

O processo de desterritorialização com povos e comunidades tradicionais no Brasil ocorreu sob o paradigma do colonizador no ato do que é designado na história do país ter sido a formação do território brasileiro e a consolidação do Estado Nacional. Ou seja, esta “formação do território brasileiro” ocorreu à custa da desterritorialização de inúmeros grupos indígenas, que sofreram com os choques culturais, sobretudo em face da incomunicabilidade das duas culturas em torno do valor da terra. A diferença elementar consistia e consiste ainda na concepção da terra como mercadoria, de um lado, e como expressão da identidade, do outro (DINIZ, 2013).

A partir destas duas visões de mundo, vejo surgir na atualidade vários questionamentos, dentre os quais se realmente há, no contexto globalizado em que vivemos povos e comunidades tradicionais, carregando implicitamente preconceitos e estigmas em

¹⁷ Moura (2006) acrescenta que a cosmologia dos povos e comunidades tradicionais está mais envolvida com os segredos da natureza, possuindo um conhecimento profundo do tempo e do espaço que existe antes mesmo do que se convencionou chamar de ciência.

relação a estes. Neste sentido, você leitor, deve estar se perguntando: o que são povos e comunidades tradicionais? Como estes se configuram?

De acordo com Little (2002), no Brasil há uma diversidade sociocultural acompanhada por uma extraordinária diversidade fundiária (terra no sentido físico). Para ele, dentre esta diversidade há as várias etnias indígenas, centenas de remanescentes dos quilombos, de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, sertanejos entre outros. Estes grupos humanos costumam ser designados como “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades” “culturas”, geralmente acompanhadas dos adjetivos “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais”, “residentes” (p. 251). Todavia, o posicionamento epistemológico do autor considera perigosa a utilização desses adjetivos de forma igual, tendo em vistas as inúmeras diferenças socioculturais existentes.

Cabe ressaltar que em relação ao “tradicional” que adjetiva a categoria comunidade, seu significado se distancia do que muitas vezes foi interpretado como atrasado, arcaico, residual ou vestígios do que sobrou do passado, conforme adverte Diniz (2013). Tão quanto quer dizer indivíduos resistentes às mudanças que ocorrem no mundo moderno, segundo apontamentos de Woortmann (1990). Como argumenta Diniz (2013), as culturas tradicionais não são estáticas, pelo contrário, são passíveis de alterações devido a fatores endógenos e/ou exógenos que lhes sucedem. Neste sentido, a tradição, antes de ser a preservação ou a tentativa de reconstituição de um passado idealizado, representa, conforme propõe Woortmann (1990), um presente que contém traços de um passado como tática de (re)construção do futuro¹⁸.

Por isso, na Constituição Federal do Brasil (1988) as comunidades conhecidas como “tradicionais” encontram respaldo nos arts. 215 e 216. A definição legal da expressão “povos e comunidades tradicionais” busca contemplar, por meio de sua amplitude, a multiplicidade étnica da população nacional, dispondo que se trata de “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas

¹⁸ Torna-se essencial esclarecermos que os sujeitos tradicionais não são sinônimos de uma visão romântica do mítico: bom selvagem. Arruda (2000), a propósito, adverte que as populações tradicionais estão, assim como todos nós, propensas a todos os tipos de mudança social e cultural e que nem todos são conservacionistas natos, protetores da natureza ou agricultores de baixo impacto.

gerados e transmitidos pela tradição”, segundo o inciso I do art. 3º do Decreto Federal nº 6.040, de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

Neste estudo, optei por fazer uso do termo “Povos e Comunidades Tradicionais” conforme disposto na legislação brasileira que reconhece as diferenças presentes nestas populações, mesmo que em sua cosmologia, cada comunidade tenha suas especificidades próprias. Isso porque, o vínculo que as une, em nossa concepção, é a terra.

A terra, de acordo com meu entendimento, é mantida como a base de sustentação material e imaterial na qual esses grupos exprimem relações territoriais singulares por meio do movimento T-D-R cotidiano. Dito de outra forma, a terra associada à perspectiva de território material e imaterial, campo de relações sociais, circunscreve (material e afetivamente) o campo familiar e vinculante destas populações. Unidos na luta pela terra (em seu sentido físico) os povos e comunidades tradicionais realizam o movimento de T-D-R e por meio de suas práticas cotidianas resistem e ressignificam seus saberes. Não de forma igual como faziam seus antepassados, mas por movimentos de microrresistências e novas formas de fazer estas práticas.

Nestes movimentos de microrresistências temos as territorialidades destes povos permeando as relações. Explicando de outra maneira: o conceito de territorialidade para povos e comunidades tradicionais refere-se ao vínculo de significado criado e perpetuado culturalmente. Correlato ao sentido de territorialidade, o espaço significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p. 233).

Dessa maneira, a luta destes povos para fazer valer seu direito ao território, seja físico, seja espiritual, evidencia a necessidade de se assegurarem os espaços praticados desse grupo e os processos de significação que fazem do território uma referência para a reprodução social e cultural da coletividade. Assim, adoto como pressuposto que a territorialidade dos povos e comunidades tradicionais funciona, como contra hegemonia, em torno da qual são elaboradas propostas de novos pactos sociais, baseados nas demandas políticas, econômicas e culturais.

Assim, entendo que uma primeira forma de microrresistência por meio das práticas cotidianas que ocorre nestes povos e comunidades tradicionais situa-se no campo da memória. Por que no campo da memória? Segundo Certeau (2014), no campo da memória a “arte do

fraco” é a arte do “saber dizer”. A arte que é a teoria das táticas e suas práticas. Neste sentido, o movimento circular entre a “arte do saber dizer” e os relatos descritos por Certeau ilustram as diversas operações de organização espacial.

Explicando de outra forma. Primeiro há um dado lugar, lugar que entendo ser o lugar controlado. Nesse espaço organizado, a memória dos sujeitos intervém no momento próprio. Essa intervenção produz um efeito na ordem estabelecida do lugar e produz uma nova acomodação do espaço. Conforme Certeau (2014) “trata-se de um saber os quais os sujeitos não refletem. Dele dão testemunho sem poder apropriar-se. São afinal locatários e não proprietários de seu próprio saber-fazer”. Portanto, os sujeitos, ao articularem as memórias, o fazem como que por uma oportunidade (ocasião) na condição de intervenções táticas. Por isso, eles tiram proveito das articulações do lugar e a partir de um saber e de uma memória que se articula no momento adequado. Tal articulação se dá por meio dos relatos como sendo organizadores do espaço social.

Vale ressaltar que para Certeau (2014) a organização social dos relatos não se restringe apenas à Literatura, mas apresenta características também nas narrativas orais e “seus infundáveis movimentos que trabalham para organizar espaços, confrontá-los e mover suas fronteiras” (p. 181). Dessa forma, Certeau (2014) destaca a necessidade em se olhar para as práticas orais para que haja possibilidades de entendimento da cultura.

Em complemento a isso, Certeau, Giard e Mayol (2012) apontam que a oralidade seria uma das três prioridades daquilo que deveria ser uma ciência da prática do singular. Para os autores a oralidade seria uma exterioridade sem a qual a escrita não seria possível. Assim, a oralidade é tida como princípio organizador da memória cultural, adquirida por relações orais. Esta mesma memória cultural é construída na tradição oral. De maneira breve Certeau (2014) define a memória enquanto uma “presença à pluralidade dos tempos” (p. 320), ou seja, uma presença que não está restrita ao passado. Ele se recusa em reduzir a memória como sendo um fenômeno exclusivamente de experiências passadas.

Concordando com Certeau (2014), Toledo e Barrera-Brassols (2009) afirmam então que “a transmissão de conhecimentos se dá no espaço e no tempo pela língua, e a memória aqui é imprescindível, o recurso mais importante na vida dos povos e comunidades tradicionais”, é por meio da memória que estas comunidades resistem ao processo desterritorializador enfrentado ontem e hoje, e também é por meio da memória que estes povos ressignificam seus saberes.

Exemplo disso tem-se as missões religiosas propostas aos indígenas na época da colonização. Como pretexto de “contornar conflitos” e, ao mesmo tempo, amansar, civilizar e ensinar-lhes o trabalho, foram enviadas missões religiosas que tinham como pano de fundo em suas ações fazê-los reconhecer a cruz e catequizá-los, além de torná-los cristãos e, por conseguinte, brasileiros. Tais missões se realizavam de forma complementar à concessão de sesmarias, constituindo-se, do mesmo modo, em um dos principais atos de apagamento da cultura indígena, atuando, não só na dimensão material, mas na dimensão imaterial de seus territórios: saberes, línguas, costumes, religiosidade, etc.

Em contraponto a este processo colonizador dos indígenas, Certeau (2014, p. 39-40) destaca em seus estudos como as várias etnias indígenas na época da colonização na América do Sul resistiam a este processo de dominação. Ou seja, não rejeitavam a ordem dominante, todavia, subvertiam, modificavam a maneira de usar os rituais, as leis, as representações que lhes eram impostas. Tais etnias não rejeitavam o que lhes era imposto, mas por meio de seus modos próprios de consumo, modificavam o processo.

Essa subversão se situa hoje na memória dos mais velhos, repassada aos mais jovens. As práticas não são as mesmas (foram desterritorializadas), mas a memória as mantém vivas e ressignificadas (reterritorializadas). Santos (2009) traz um exemplo desta situação em um estudo realizado em uma comunidade quilombola no interior da Bahia. Nesta comunidade, o sincretismo religioso se propaga entre as práticas estabelecidas por meio da religião Católica e do Culto Afro. Segundo a pesquisa realizada pela autora, por muito tempo os negros tiveram que esconder o seu culto aos orixás (perpetuado apenas na memória dos mais velhos), tiveram que assumir perante a sociedade que são “católicos”. Considero isso um processo de desterritorialização por meio da “tentativa de apagamento” do culto aos orixás.

Todavia, nessa região, a pesquisadora descreveu um processo de reterritorialização por meio das práticas cotidianas nas festas que são realizadas com base no calendário religioso, mas que fundem manifestações dos orixás do candomblé com os santos católicos. Em primeiro lugar estas festas, como o próprio nome diz, têm um caráter religioso. É nelas que o povo se reúne para demonstrar a sua fé na religião Católica. Durante esse período, as pessoas fazem simpatias: enfiar a faca virgem na bananeira; prender uma fita no travesseiro e rezar, num prato se colocar vários papéis com nomes e atirar uma moeda na fogueira, ou seja, crenças nos orixás utilizadas pelas moças casadoiras com o objetivo de arranjar um marido.

Além disso, nas festas citadas no estudo de Santos (2009) as mães e filhas costumam trocar não só conversas, mas também receitas, bordados, além de preocupações com questões familiares como a criação e a educação de filhos, ou uso dos métodos contraceptivos naturais. Algumas vezes falam sobre sexo e sexualidade, e sobre questões de saúde. Artes milenares passadas de mãe para filha. Em complemento, as novas benzedadeiras são ensinadas para substituir as mais velhas.

Este exemplo ilustra como as práticas cotidianas se centram. A comunidade tradicional em questão foi “obrigada” pelo colonizador a aceitar a fé católica. Eles não a rejeitam, mas inserem em suas práticas cotidianas elementos da religiosidade orixá, as táticas, “golpe por golpe” no catolicismo. Eles resistem e se ressignificam socioculturalmente, subvertem a ordem entre o sagrado e o profano.

No exemplo acima, percebo como as artes de fazer cotidianas se aproximam, no pensamento de Certeau (2014), da cultura popular. Ressalto que falo de culturas populares e, não, de uma única cultura popular pensada somente em oposição à cultura dominante, já que há diversidades mesmo em relação aos povos e comunidades tradicionais. Desta forma, ao realizar estudos com estas comunidades, tem-se a oportunidade de compreender as múltiplas artes de viver de povos tradicionais diferenciadas por uma identidade cultural.

Mas o que seria cultura para Certeau? Para ele, a cultura “não consiste em receber, mas em realizar o ato pelo qual cada um marca aquilo que outros lhe dão para viver e pensar” (CERTEAU, 2012, p. 9), ou seja, cada indivíduo vai significar, aquilo que o meio social disponibiliza, sendo a cultura verdadeiramente existente quando os praticantes desta dão sentido para aquilo que realizam. Nesse caminho, Certeau (2012) quebra com a ideia de uma cultura própria de um grupo de “eleitos”, a chamada cultura letrada, mostrando que não há uma cultura monolítica, mas uma pluralidade de culturas, isto é, um sistema de referências e significados heterogêneos entre si.

Simbolicamente, os povos e comunidades tradicionais são tratados como minorias. No entanto, são majorias marginalizadas (CERTEAU, 2014). “A figura atual de uma marginalidade não é mais a de pequenos grupos, mas uma marginalidade de massa. [...] Essa marginalidade se tornou maioria silenciosa” (CERTEAU, 2014, p. 44). Nas práticas desses grupos, há a constituição de saberes que não têm “[...] legitimidade aos olhos de uma racionalidade produtivista” (CERTEAU, 2014, p. 141). São artes que simbolicamente adquirem, segundo o autor, um valor de atividade privada, tornando-se a “[...] memória ao

mesmo tempo legendária e ativa daquilo que se mantém à margem ou no interstício das ortopráxis científicas ou culturais” (CERTEAU, 2014, p. 142).

Além da memória como uma forma de microrresistência, posso destacar outras práticas cotidianas dos povos e comunidades tradicionais que se constituem formas de rememorar seus territórios imateriais. Nestas práticas tem-se: a) as expressões culturais representadas pelas danças e músicas que por muito tempo precisaram ser esquecidas por serem consideradas “selvagens”, “atrasadas”; b) os costumes e tradições etnoculturais nos quais é possível incluir as práticas de alimentação; c) as formas de cuidar da saúde que se relacionam diretamente ao curandeirismo, benzedoiras, plantas medicinais (chás, escaldos); d) as formas de educação próprias e etnicamente centradas em processos específicos da realidade cultural em que vivem (SANTOS, 2009).

No estudo realizado com povos indígenas Nasa na Colômbia, Bedoya (2012) traz um exemplo sobre as práticas cotidianas utilizadas por eles como forma de resistência cultural dada a complexidade econômica, social, cultural e política que atravessa a Colômbia hoje. Conforme apontaram os resultados de suas pesquisas, se observa haver uma clara insistência e resistência em manter sua língua, seus costumes, suas celebrações, suas festas, sua medicina tradicional como defesa de seu território existencial.

Bedoya (2012) realizou um estudo de várias práticas cotidianas utilizadas pelos indígenas Nasa. Uma delas, que considero relevante apresentar, refere-se ao *Saakhelu*. Trata-se de uma celebração muito importante para os indígenas Nasa por estar vinculada a sua cosmologia de “unidade”. Por isso, o *Saakhelu* é um rito de oferenda ancestral no qual se oferecem objetos, orações e sacrifícios consagrados à Mãe Lua, ao Pai Sol, ao vento, à chuva, ao fogo, aos espíritos da fertilidade e à Mãe Natureza.

Todavia, esta prática foi modificando-se no decorrer do tempo (desterritorializou-se) por causa das condições econômicas deste povo. No passado, o ritual era feito de forma individual, cada lar realizava a qualquer momento porque tinha comida e animais suficientes. Porém, com a escassez de alimentos e animais no contexto atual, os Nasa transformaram o ritual numa festa de integração comunitária (reterritorializando-o).

Percebo que a prática cotidiana ritualística no *Saakhelu* permanece como forma de resistência sociocultural, mas de forma ressignificada. Bedoya (2012) afirma que na cosmologia dos indígenas, o *Saakhelu* é realizado para dispersar as enfermidades, as energias negativas que pairam sobre as famílias e os antepassados. Há um laço espiritual de proteção

entre a Terra (natureza) e as pessoas que nela habitam. Por isso, os médicos tradicionais indígenas Nasa oferecem aos espíritos da natureza, o “chirrincho” (bebida produzida por eles), a aguardente e as plantas medicinais. Neste sentido, o ritual foi desterritorializado da forma como era realizado pelos antepassados, mas permanece vivo na comunidade de forma reterritorializada, ou seja, com a adequação de alimentos e oferendas.

Outra prática cotidiana reterritorializada que vale a pena destacar refere-se à pesquisa realizada por Diniz (2013), na comunidade quilombola no Vale do Jequitinhonha, sobre as expressões culturais realizadas pela musicalidade presente na rima e poética dos *Cocos*, canções estas entoadas durante encontros musicais que ocorrem entre os moradores deste quilombo com outros sujeitos residentes na região.

De acordo com relatos do pesquisador, os *Cocos* se caracterizam como manifestações culturais de identidade afro-brasileira, muito disseminada pela região nordeste do Brasil, ora associando a música com a dança, ora encontrado apenas nos desafios que acontecem entre os conquistados ou emboladores. Durante a brincadeira, os artistas compõem versos irônicos, ambíguos e com críticas sociais, utilizando-se de instrumentos de percussão, como o pandeiro, para ditar o ritmo da música. Em se tratando de termos rítmicos e poéticos, afirmam existir *Cocos* com características distintas, uns com melodias que seguem o compasso dos instrumentos, outros que buscam apenas ditar o ritmo das danças ou que estão associadas às orações cantadas por entidades que baixam nos rituais afro-brasileiros. Trata-se de uma tradição cultural ensinada aos mais jovens como forma de resistência e resgate sociocultural.

Nesta perspectiva, por meio de outros estudos como, por exemplo, Sahr (2008), Giraldi e Hanazaki (2010), Tiriba e Fischer (2015) também realizados com povos e comunidades tradicionais, entendo que estes grupos humanos lutam não apenas pela terra enquanto meio físico de sua residência e trabalho ou pela reparação de erros cometidos contra seus antepassados séculos atrás, mas “também pela preservação de seus modos de vida e organização socioterritorial tradicionais, suas manifestações religiosas, crenças e sistemas de manejo dos recursos ambientais de seus territórios” (ARRUTI, 2006, p. 36).

Desta forma, as práticas cotidianas ressignificadas nestes povos e comunidades tradicionais se vinculam ao processo de T-D-R de suas identidades culturais, apagadas, colonizadas, esquecidas. As práticas cotidianas (estratégias e táticas) fortalecem o território e o transformam em ‘lugar simbólico de resistência’ no qual tais práticas não são imutáveis às

transformações que ocorrem fora de um determinado território, mas que procuram se adaptar as transformações sem perder sua essência, identidade e história.

Houve um tempo em que se pensar em povos e comunidades tradicionais era algo distante da realidade. Atualmente, o antigo imaginário acerca destes povos e comunidades vem sendo modificado, embora ainda perdure na história colonial a antiga associação de comunidades tradicionais associadas ao atraso cultural e social ou com o mito do bom selvagem.

Todavia, considero relevante antes de imaginar a simbologia embutida em tais comunidades que se pense nelas enquanto territórios nos quais as territorialidades são construídas e mantidas com base nas práticas cotidianas culturais diversas. Para tanto, pactuo ser o território fundamental para a continuidade das relações e práticas desses grupos sociais. Assim, território e o movimento de T-D-R dão sentido um ao outro em uma relação simbiótica.

Desse modo, entendo que as práticas cotidianas de resistência socioculturais destas comunidades são conformadas por ações coletivas que buscam o resgate de parte da autonomia perdida ao longo das últimas décadas por meio da desterritorialização (que caracteriza os *modus operandi* destes povos) e dando-lhes poder ordinário restituir, pelo menos em parte, a essência do saber dar uso do movimento dentro de seu território (reterritorialização).

Neste sentido a reterritorialização de povos e comunidades tradicionais não se limita apenas à reconquista da terra como meio de trabalho e residência, mas, também, enquanto território imaterial de preservação da cultura, dos saberes, da história das famílias, enfim das relações sociais cotidianas mantidas entre estes sujeitos. É um território cotidiano, reflexo de um processo específico de interação no qual se transforma o espaço (geométrico, geográfico) em espaço construído e vivido (simbólico).

Assim, é por meio das práticas cotidianas que estes povos e comunidades ressignificam modos específicos de vivenciar o tempo, produzir, organizar e se apropriar de um território com o qual se identificam e que lhes garante a sobrevivência. Ou seja, praticar o espaço com seus modos particulares de conhecimento e organização territorial que permite aos sujeitos cultivarem há gerações o ambiente que possibilitou e ainda possibilita a reprodução de suas famílias, de seus laços culturais.

Sendo assim, as práticas cotidianas para estes povos, não significam apenas o ato de reconquistar terras que foram ocupadas ilegalmente por latifundiários e grileiros. Representam mais do que isso. Representam manter os vínculos identitários com a sua terra e com a cultura que está imaterializada na religiosidade, na musicalidade, na língua, na saúde, entre outros. Por estes motivos, as práticas cotidianas se encontram em um processo de mutação contínua, se reinventando para permitir a sua sobrevivência e sua adaptação aos mais distintos contextos socioespaciais e temporais (passando de um território a outro, sem perder sua essência).

Neste sentido, apresento a seguir uma discussão sobre “o quilombo” para que se possa ter clara a concepção que norteia esta tese.

3 QUILOMBO: UM CONCEITO RESSEMANTIZADO

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Considero relevante apresentar neste capítulo algumas questões sobre o quilombo, pois este se constituiu/constitui em espaços de resistência durante a escravidão e contemporaneamente, como espaços de resistência simbólica. Definidos hoje como comunidade remanescente de quilombo, muitos dos descendentes dos “quilombos históricos” ainda vivem nas mesmas localidades que residiram seus antepassados e mantêm tradições, saberes e fazeres repassados de geração em geração contribuindo para a construção/reconstrução da identidade étnica.

Além disso, apresento algumas considerações referente à sociedade escravagista do Paraná, de forma que se possa entender de maneira mais detalhada como se deu a constituição histórica dos quilombos neste estado.

3.1 A INSTITUIÇÃO KILOMBO (QUILOMBO) DA ÁFRICA PARA O BRASIL

Conforme Campos (1997) a noção de *kilombo* é parte do léxico de idiomas *mbundos* – *quimbundo e umbundo* – empregados por diversos grupos étnicos da região central e Sul de Angola e do vale do Rio Kwanza. Neste sentido, na África, o termo *kilombo* possui vários significados. Hartung (2008) destaca que as feiras e mercados de Kassange, Mpungo-a-Ndongu, Matamba e do Reino do Congo eram designadas por este termo. Todavia, a autora destaca que a “designação mais importante era a que prevalecia no idioma *quimbundo*, que significava: junta, união” (HARTUNG, 2008, p.37).

Em complemento, Munanga (2005, p. 58) afirma ser o termo “seguramente originário dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos”. Por sua vez, Leite (2000) também destaca que “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos (...)”. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta.

Desta forma, foi a partir desta perspectiva que se originou a mais influente instituição política e militar da África Centro-Occidental. Tal instituição não estava associada a nenhum grupo étnico específico, embora alguns grupos, como os Imbagalas (Mbangala) tenham se tornado notórios por sua vinculação com ela (O'TOOLE, 2006). Entretanto, vale salientar que além dos Imbagalas, os povos de Ngola-a-Kilwnaji, os Kinguri, os grupos ligados à rainha Jinga e diversos grupos étnicos que, ao longo do século XVII, adotaram o *kilombo* como forma de resistir à dominação dos estados e reinos mais poderosos, ou como estratégia de reproduzir seus quadros sociais (SANTOS, 2009).

Em outras palavras, o *kilombo* africano, tratava-se de uma organização político-militar que se referia a uma sociedade guerreira, cuja origem se dava por iniciação, e não por nascimento (LANDERS, 2002). Nesta instituição, os jovens de distintas etnias eram introduzidos na associação, de modo a serem iniciados e preparados para assumirem o *status* de adultos e guerreiros.

Além disso, esta organização contava com certas práticas específicas para quem fosse participar do processo de iniciação. Justamente por não se referir a “origem guerreira” por nascimento, o sacrifício de crianças tratava-se de uma prática associada aos rituais de iniciação e de guerra. Por um lado, diz-se que os guerreiros do *kilombo* matavam os bebês gerados por suas mulheres porque estas não poderiam ser criadas no interior do acampamento. De outro lado, alguns historiadores afirmam que os guerreiros sacrificavam as crianças de maneira a transformar seus corpos numa pomada milagrosa que usavam antes de partir para a guerra (LANDERS, 2002). Nas duas formas o sacrifício de crianças estava presente.

Desta forma, devido ao fato de sacrificarem as crianças, os guerreiros do *kilombo* capturavam jovens prisioneiros, oriundos das mais diversas etnias para perpetuar a reprodução social desta instituição. Por isso, no *kilombo* africano todo homem poderia fazer parte da associação, desde que passasse por treinamento e iniciação. Seus cultos eram ligados à guerra, posto que a associação recebia grande número de estrangeiros sem ancestrais comuns (MUNANGA, 2005).

Justamente por este aspecto (o de receber diversas etnias), o *kilombo* possuía fundamentos ideológicos impostos por leis proibitivas, como por exemplo, abstinência de carne de porco, de elefante e de serpente. Seu sacerdote encarnava o substituto das linhagens ancestrais, as quais, em sua proposição, deveriam interceder por eles junto aos deuses. Dessa maneira, a linhagem e o parentesco, aspectos centrais dos povos matrilineares da África banto, eram negados pelos membros do *kilombo* (SANTOS, 2009).

Schwartz destaca este fator ao afirmar que “o assassinato dos próprios filhos, fartamente registrado entre os Imbagalas, poderia representar uma metáfora da eliminação cerimonial dos laços de parentesco e sua substituição pelas leis e prescrições do *kilombo*” (2001, p. 258-259). Neste direcionamento, os guerreiros do *kilombo* rejeitavam a agricultura e tornavam-se especialistas na arte da guerra. Os “Jagas”, como eram descritos os vários povos que adotaram o *kilombo* – a despeito de sua origem étnica – ora estavam ao lado dos portugueses, por exemplo, como ocorreu entre 1611 e 1619, quando estes conquistaram Luanda, ora lutavam contra eles (LANDERS, 2002).

Deste modo, vários historiadores como Landers (2002), Anjos (2006), Santos (2009) afirmam que a instituição *kilombo* foi uma das responsáveis pelo elevado número de escravos por meio de sua incorporação ao tráfico mediante as guerras levadas a efeito contra reinos situados nos territórios *mbundos*, movimento que aliás, deu origem ao chamado “Reino de Angola”, uma área dominada pelos portugueses desde o final do século XVI e produtora de um alto número de cativos¹⁹.

A partir da explicitação exposta, entendo que a função de *kilombo* na África apresenta um contraste com a visão de quilombo que se tem na América, ou seja, aqui o quilombo representou a liberdade, enquanto que na África ela significou em muitos momentos guerra entre tribos. Ou seja, não foram movimentos entre passado e presente. Na realidade, a formação da instituição do *kilombo* na África corresponde à fase de formação do que foi (e ainda é) considerado o mais importante quilombo da Afro-América: Palmares²⁰. Segundo Thorton (2004) o quilombo Palmares foi criado em 1605 em uma área situada no estado do Alagoas. Neste sentido, conforme Reis (2007) Palmares se configurou como uma federação de povoados e reuniu “alguns milhares de almas” (p. 18). Justamente por isso, tornou-se o maior símbolo de resistência do povo negro no Brasil²¹.

¹⁹ De acordo com Silva (2011) há diferenças entre o conceito de servidão ou mesmo escravidão entre os povos africanos. Em geral, este conceito estava ligado à sujeição hierárquica de suas sociedades ou às guerras entre povos rivais, nada tendo a ver com o escravismo enquanto negócio. Tratava-se de uma escravidão patriarcal e que não implicava em um sistema escravista, visto que os filhos dos escravos eram cidadãos livres. E dessa forma, deve-se frisar que o negro tornado mercadoria não era escravo, mas sim um escravizado. Ninguém nasce escravo, é assim transformado em uma ordem escravocrata, pois a escravidão não é um fato natural, é uma condição social imposta.

²⁰ Na segunda metade do século XVII Palmares foi destruído, seu rei capturado, executado e sua cabeça exposta em local público como um terrível memorial: os escravos devem obedecer ao sistema escravista e não desafiá-lo. (FUNARI, 1996, p. 32-34).

²¹ O foco da pesquisa ora proposta não tem como objetivo discutir as questões de raça e cor, tampouco resgatar o

Por isso, no Brasil, o termo quilombo passou a ser empregado a partir da segunda metade do século XVII. De acordo com Schwartz (2001) o documento mais antigo por ele lido que se remetia ao termo data de 1681. Neste, há uma referência explícita sobre o quilombo na América portuguesa (Palmares). Desta forma, os termos Quilombo e Palmares são, pois, quase sinônimos na história do negro no Brasil.

Entretanto, antes de 1681, a terminologia que designava a formação de comunidades de negros fugidos de seus senhores era de *mocambo*²². Nos mocambos as pessoas fugitivas se ocultavam. Mesmo com a referência ao termo quilombo a partir de 1681, a noção de mocambo não desapareceu. “Tampouco os neologismos referentes a ele como, por exemplo, ‘amocambados’, ‘aquilombados’ e ‘quilombolas’, bem como o termo *calhambola*²³.”

No entanto, são diversas as origens das comunidades de quilombo localizadas em todo território brasileiro. Elas se formaram por diversos processos como: fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas; heranças e/ou doações; recebimentos de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado; simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior de grandes propriedades.

Porém, conforme destaca Hartung (2008) os quilombos no Brasil eram formados, estruturados e organizados de várias maneiras. Ou seja, não havia apenas uma lógica que regia a formação e o desenvolvimento dos quilombos. Seus objetivos variavam de território para território. A autora cita que entre os séculos XVII e XIX houve quilombos que procuraram constituir uma alternativa à sociedade dominada por senhores brancos e por autoridades coloniais, os quais, introduziram alguns aspectos da ideologia guerreira vigente na África. Como exemplo deste modelo, Santos (2009) cita o caso de Palmares, no qual a toponímia e a nomenclatura das funções guerreiras e rituais, entre outros aspectos, foram claramente retiradas da cultura *mbangala* e da instituição *kilombo*.

contexto histórico do Brasil colonial. Todavia, torna-se necessário em alguns momentos realizar algumas inserções sobre estas questões de forma que o leitor possa se localizar no espaço-tempo. Desta forma, vale destacar que a formação sociocultural do Brasil foi marcada por uma história colonial. No Brasil, particularmente os portugueses colonizadores exterminaram grande parte dos diversos povos indígenas existentes. Trouxeram negros africanos como mercadorias, também de diferentes etnias, para o trabalho escravo e instituíram assim uma sociedade de dominantes (brancos europeus com posses) e dominados (negros, indígenas, mestiços). A sobreposição entre classe social e cor continuou mesmo depois da abolição da escravatura no Brasil. (SILVA, 2011; QUIJANO, 2005).

²² Tal designação também tem origem no léxico banto, mais precisamente no idioma kimbundo. Na África significa “cumeira” ou “esconderijo”. (SANTOS, 2009)

²³ Referência feita a negros fugitivos que “roubavam” os moradores da época se abrigavam nos mocambos. (SANTOS, 2009)

Neste prisma, Funari (1996) ilustra que devido a isso, muitos escravocratas afirmaram que este quilombo buscava retornar à vida social na África, e por isso, precisava ser exterminado pois seria inadmissível os negros serem guerreiros armados. Na realidade não era nisso que os quilombos brasileiros – como Palmares – se configuravam. Estes eram constituídos por relações sociais em que havia presença de índios, negros livres, e mesmo brancos tidos como bandidos, hereges e bruxos. Ou seja, nestes espaços sociais os sujeitos expurgados da sociedade católica e branca buscavam abrigo devido à repressão que sofriam.

Houve, ao mesmo tempo, quilombos que se constituíram como unidades de produção camponesa voltada para o abastecimento de comunidades vizinhas. No entanto, como alerta Gomes (2005, p. 34) “os quilombos mais duradouros, a despeito das constantes expedições reescravizadoras, conseguiram se reproduzir ao longo do tempo e manter uma economia estável. Cultivavam para sua subsistência e também produziam excedentes, negociando e mantendo trocas mercantis”. Percebo que neste tipo de quilombo havia vínculos com o mercado e uma relação dos moradores do quilombo com senhores, colonos pobres e brancos que viviam nas proximidades de seu território.

Outra forma de quilombo, segundo Thorton (2004) era formada sob o intuito de forçar os senhores a aceitarem reivindicações de seus cativos, e para acudir pequenos grupos cujo interesse consistia apenas em evadir-se do cativeiro por alguns dias. Em geral, estes tinham vida curta. Duravam até o fim das negociações por mais dias livres para os escravos, ou para que estes pudessem “brincar, folgar e cantar” (p.357).

Havia também quilombos formados por *coiteiro*²⁴ ou *acoiteiros*. Estes se apresentavam como unidades e produção camponesa criada por sujeitos que aliciavam escravos insatisfeitos com seus proprietários. Os cativos deveriam trabalhar para os coiteiros supostamente em melhores condições que as oferecidas por seus senhores, além de adquirirem vantagens decorrentes de um maior controle sobre suas roças e seus tempos livres. Em 1804, na Bahia, um quilombo, chamado de Oitizeiro, foi organizado sob esta perspectiva (REIS, 2007).

Além destes, houve quilombos designados como “abolicionistas” nos fins do século XIX. Foram criados principalmente ao longo da década de 1880 e se apresentavam como os refúgios aos escravos que, retirados das fazendas por *caifazes*²⁵, eram subtraídos ao

²⁴ Indivíduo que favorece ou protege malfeitores (REIS, 2007).

²⁵ Os *caifazes* foram grupos abolicionistas do Brasil, que, no final do século XIX, liderados por Antônio

controle senhorial. Sua luta girava em torno da liberdade (MACHADO, 1994). Entretanto, este tipo de quilombo não representava a maioria entre os outros tipos de quilombo existentes no passado.

Conforme Ramos (1996) foram muitos quilombos no início do século XIX e não eram unidades homogêneas, ou seja, variavam de lugar, tamanho, população, forma de organização, integrantes e “desempenharam um importante papel no complexo tecido social que era o sistema brasileiro da escravidão” (RAMOS, 1996, p. 165). Neste sentido, Santos Silva (2011) afirma que,

Se, do ponto de vista étnico, a experiência quilombola no Brasil comportou africanos de diferentes regiões, negros aqui nascidos, índios e, em alguns casos, brancos, é evidente que esta composição racial teria que repercutir nas formas de organização, na cultura e nas estratégias de ocupação do território engendradas por estes grupos. Às novas condições de composição racial, combinaram-se outras variáveis envolvendo o momento de se empreender as ações e as forças políticas e militares contrárias. Isso quer dizer que cada quilombo tem uma experiência particular de formação, em que os mencionados fatores, e outros, foram com certeza avaliada pelos que desejavam se aquilombar (SANTOS SILVA, 2011, p. 11).

Para Moura o termo Quilombo é definido como uma organização sócio-política na qual ocorre a luta e a resistência contra o sistema escravocrata. Pois, em uma sociedade que defende a escravidão, o escravo, “[...] pela sua posição no espaço social, para dinamizá-la tem de negá-la, já que não lhe oferecem possibilidades de ascensão capaz de modificá-la. Esta necessidade é que leva o escravo a se organizar em movimentos ou grupos de negação ao sistema” (MOURA, 1986, p. 11).

Além da negação da sociedade escravocrata, que oprimia os negros de todas as formas, os quilombos eram considerados como um espaço de resistência cultural e preservação da cultura africana, no qual os negros puderam voltar a falar a sua língua e cultivar sua religião, nesse sentido, os quilombos representaram “[...] a rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos” (CARNEIRO, 1988, p 14).

De maneira geral, no passado os escravos formavam quilombos de modo a viver distante do controle senhorial, e não para lutar contra o regime escravagista. Ou seja, lutavam

Bento (juiz de paz e municipal em Atibaia, advogado e jornalista que em 1870, defendeu os escravos ante a opressão dos senhores de engenho, fazendeiros, cafeicultores). Estes grupos promoveram a fuga de negros. Eles também perseguiram os capitães-de-mato, e ameaçavam os senhores escravistas. (PORTELA, 2007).

apenas por uma liberdade individual, familiar ou grupal, por uma vida mais digna no interior do cativeiro, pelo direito à suas posses de terras, pelo controle de suas produções realizadas nos domingos e dias santos, ou pelo direito de constituir uma família e de festejar (REIS, 2007; HARTUNG, 2008). Estes quilombos são designados como “quilombos históricos”.

3.2 QUILOMBOS HISTÓRICOS

Conceitualmente, os "quilombos históricos" são "tipos de sociedades quilombolas com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente" (PRICE, 2000, p.246). Conforme expõe o autor em suas pesquisas, efetivamente, esses tipos de sociedades existem em países como a Colômbia, Jamaica, Suriname e Guiana Francesa, mas com várias diferenças entre si.

Na Jamaica, por exemplo, "a independência trouxe uma inovação legislativa que reconhecia o direito coletivo à terra dos quilombolas, e a história destes foi oficialmente consagrada pelo Estado como um capítulo heróico da história jamaicana" (PRICE, 2000, p. 239-240). Já no Suriname,

(...) onde o Governo colonial despejou sumariamente, em colaboração com a multinacional ALCOA, aproximadamente seis mil quilombolas Saramaka de terras que lhes eram garantidas pelo tratado do século XVIII, para construir uma barragem e uma usina hidroelétrica. E desde a independência do Suriname em 1975, os governantes vêm sucessivamente praticando uma política cada vez mais militante e destrutiva contra os quilombolas e comunidades indígenas, arrancando-lhes seus direitos à terra (e às suas riquezas potenciais) e ameaçando seus direitos de existência enquanto povos distintos (PRICE, 2000, p.240)

Neste ponto, vale destacar um aspecto relevante nos casos da Jamaica e do Suriname. Os *maroons*²⁶ não constituem uma população residual. Por volta de 1999, os quilombolas "históricos" do Suriname, por exemplo, somavam 55 mil pessoas, ou 12% da população daquele país (MORALES, 2004). Por sua vez, na Colômbia, os *palenques*²⁷ formado por negros cimarrones conquistaram a partir de Ley 70 promulgada em 1993, a demarcação e

²⁶ Os *maroons* são chamados tanto os quilombos como os quilombolas que residem em todos os territórios de língua inglesa da América do Norte e do Caribe (MORALES, 2004).

²⁷ Os *palenques* são chamados, respectivamente, os quilombos e os quilombolas nos territórios americanos de língua hispânica (MORALES, 2004).

titulação de seus territórios coletivos. Neste sentido, em 2004 haviam sido reconhecidas 1219 comunidades, para as quais haviam sido distribuídos 132 títulos de propriedade. No conjunto, elas se espalham pelo território de 50 municípios, ocupando uma área total de 4.717.269 hectares — ou 4,13% "de las tierras del país" (MORALES, 2004, p. 21).

Outro aspecto peculiar desses "quilombos históricos" na Jamaica e no Suriname diz respeito à existência de tratados de paz firmados entre autoridades coloniais e metropolitanas e maroons. Uma vez que "a história dos quilombos nas Américas sempre foi ligada à terra" (PRICE, 2000, p. 239), nota-se que, mediante estes tratados, administrava-se o acesso a espaços fundiários em troca da pacificação dos grupos rebeldes (BILBY, 1997, p. 655).

No caso da Jamaica, estudado por Bilby, há diferentes percepções sobre esses documentos de mediação do acesso a terra.

Enquanto os tratados maroons aparecem para o governo jamaicano como anacrônicos documentos coloniais com pouca ou nenhuma força no presente, para os maroons eles constituem um fenômeno de ordem inteiramente diferente... Nos dias de hoje, os maroons vêem seus tratados como cartas de direito sagradas — santificadas convenções que sustentam e asseguram sua existência como povos separados da grande sociedade da Jamaica (BILBY, 1997, p. 656).

As conclusões do autor apontam que os tratados, aliados aos conceitos derivados da experiência africana, como o de "ligação sagrada" (*sacred bonding*), guiam as percepções dos quilombolas jamaicanos em torno de sua identidade social. Afinal, para estes, aquelas "santificadas convenções" possuem sérias implicações para a política governamental não apenas na Jamaica, mas também "naqueles países onde os maroons têm sobrevivido como uma população distinta até os dias de hoje" (BILBY, 1997, p. 658).

Explicando de outra forma, na perspectiva quilombola jamaicana, são os tratados elaborados no passado colonial e escravista que conferem uma base à identidade maroon no presente liberal e capitalista. Assim, pois, se os tratados do século XVIII são vistos atualmente pelas autoridades governamentais jamaicanas como peças de museu, eles não podem fazer pouco caso dessa identidade *maroon* — que se reconstrói e sobrevive com força não apenas na Jamaica, mas em todos os atuais países da Afro-América detentores de populações *maroons*, *cimarrones* ou quilombolas, como o Brasil.

Na América portuguesa (Brasil) também foram firmados tratados entre as autoridades coloniais e quilombolas de Palmares. Conforme Silva (1988) em 1679, o então governador da capitania de Pernambuco, Aires de Souza e Castro, em nome do príncipe Dom Pedro regente

de Portugal, informou que os negros palmaristas²⁸ liderados por seu "rei", "Gana [Ganga] Zumba", mostravam-se mais obedientes, e assinaram um acordo de paz mediante a doação de sesmarias (SILVA, 1988). Sobre este acordo de paz Reis e Gomes afirmam que a concessão da sesmaria previa que,

(...) para vivenda o sítio que eles apontassem, e a paz para sua habitação e plantas; que se assentasse a paz; e que o Rei se recolhesse a habitar o lugar determinado; que fossem livres os nascidos nos Palmares; que teria comércio e trato com os moradores; e que lograriam os filhos de Vassallos de Sua Alteza (GOMES, 1999, p. 27)

Todavia, a paz de Palmares não durou muito tempo, e as guerras foram reiniciadas ainda no final de 1679 devido a tensões internas ao Estado negro e pressões metropolitanas do governo dos brancos, estas acionadas pelo Conselho Ultramarino em Lisboa²⁹ (MOURA, 2006, p.194), minaram as bases do tratado firmado entre o governo dos palmaristas e o governo de Pernambuco.

Desta forma, "quilombos históricos" não sobreviveram no Brasil. Não se percebe no país "sociedades quilombolas com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão" (PRICE, 2000, p. 246). Antes da abolição da escravatura, houve uma grande variedade e uma enorme extensão geográfica de comunidades quilombolas baiana, mineira, mato-grossense, maranhense, fluminense e pernambucana. No entanto, Price argumenta que "grande parte destes quilombos foram destruídos bem antes da abolição da escravatura" (PRICE, 2000, p. 246).

Com efeito, a única exceção à regra foram as comunidades formadas por escravos fugitivos na região do baixo Amazonas, as quais permaneceram até meados do século XX (HARTUNG, 2008). Circunstâncias particulares, dadas pela própria situação amazônica, responderam por sua sobrevivência.

²⁸ A expressão "palmarista" é a categoria presente nos documentos coevos para se referir aos habitantes de Palmares. A expressão "palmarino", atualmente bastante difundida, foi, certamente, cunhada em estudos elaborados já no século XX (SILVA, 1988).

²⁹ A administração portuguesa para as colônias e conquistas iniciou-se com a Mesa de Fazenda, na se reuniam os vedores, existindo para a área ultramarina o vedor da Índia, Brasil e Guiné. Este órgão posteriormente chamado de Conselho da Fazenda, extinto em 1604. Foi criado o Conselho da Índia nesse ano e extinto em 1614. O Conselho Ultramarino foi organizado em 1642, quando recebeu seu Regimento. A nomeação dos seus ministros foi estabelecida pelo Decreto de 14 de julho de 1643, e sua instalação ocorreu em 2 de dezembro de 1643. Competiam-lhe todas as matérias e negócios da Índia, Brasil, Guiné, São Tomé, Cabo Verde e África. O Conselho Ultramarino foi extinto em 30 de agosto de 1833. (MOURA, 2006).

Todavia, se comparados os "quilombos históricos" jamaicanos e surinameses: sua constituição é dos anos finais da escravidão, ou seja, bastante recente. Isso, entretanto não diminui a importância e o significado profundo de sua existência. Antes, demonstra que em certas situações, os quilombos históricos puderam resistir aos constantes assaltos, e produzir gerações de negros que, filhos de cativos, nunca conheceram o cativo nem nunca tiveram senhor. Quando, ao ser presa em 1876, uma quilombola do Curuá chamada Maria Cândida foi indagada sobre quem era o seu senhor, as autoridades paraenses obtiveram a seguinte resposta: "Nunca tive senhor por ter nascido na mata". Raros foram os descendentes negros escravizados que tiveram a oportunidade de nascerem livres de ventres cativos (MORALES, 2004).

No Brasil, a caracterização descritiva que remete o quilombo aos "tempos históricos" perpetuou como definição clássica até meados da década de 1970. O traço mais marcante perpassa em atribuir aos quilombos um tempo histórico passado, cristalizando sua existência no período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de serem caracterizados como a expressão da negação do sistema escravista, aparecendo como espaços de resistência e isolamento da população negra.

3.3 AS COMUNIDADES REMANESCENTES³⁰ DE QUILOMBO

Diversamente da realidade jamaicana, surinamesa ou colombiana, a realidade brasileira apontou para outras configurações assumidas pelas populações quilombolas desde o século XIX e mantidas até os dias atuais. Segundo alguns autores, no Brasil, a natureza das "comunidades remanescentes quilombolas" não se refere a grupos em luta contra o poder hegemônico a partir da resistência armada, como é o caso dos *Saramakas* do Suriname, mas sim, com base em processos mais pacíficos e legítimos de apropriação da terra.

Price apresenta uma síntese do caso brasileiro,

³⁰ A categoria "remanescente" possui uma história mais recente. Conforme Arruti (1997, p. 12) no "Nordeste da década de 30" que "alguns pesquisadores inicialmente ligados ao folclorismo, passaram a se interessar pelos vestígios de culturas ancestrais em grupos de 'remanescentes indígenas', na expressão escolhida para descrever tais grupos". Uma vez iniciado naquela região o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e sendo intensas as demandas dos grupos locais, "esses primeiros acadêmicos ao se dedicarem à temática indígena procuravam naquelas comunidades apenas os traços de suas supostas culturas ancestrais" (ARRUTI, 1997, p. 12).

Suas origens são variadas – algumas foram formadas por escravos (ou ex-escravos), após a falência de uma fazenda ou plantação nas décadas confusas anteriores à Abolição, algumas fruto de doações de terras por senhores a ex-escravos, outras compradas por escravos libertos (que, em alguns casos, haviam comprado sua própria liberdade), outras doações de terras a escravos por ordens religiosas. Em, alguns casos (particularmente na região do Baixo Amazonas), elas incluem descendentes atuais de quilombos formados no período próximo ao fim da escravidão ou talvez até mesmo antes. O que estas comunidades de diversas origens têm em comum, fora sua negritude, é uma resistência de longas décadas, em um território que exploram (geralmente pela caça, pesca e agricultura de subsistência) sem subdivisões e sem escritura oficial (PRICE, 2000, p. 247).

A partir do exposto, Almeida (1996) e Gusmão (1995) afirmam que os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e, geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamentos de prestação de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata, quanto após sua extinção.

Sendo assim, ao adotar-se uma visão ampliada, que considera as diversas origens e histórias destes grupos, uma denominação também possível para estes agrupamentos identificados como remanescentes de quilombo seria as de “terras de preto” ou “território negro” de forma a enfatizar a sua condição de coletividades camponesas, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade (SCHMITT; TURATI; CARVALHO, 2012).

Todavia, foi apenas a partir da Constituição de 1988 e do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCTs) que as discussões sobre os conceitos clássicos do que significam as comunidades remanescentes quilombolas vieram à tona. Esse artigo causou grande mobilização por parte dos quilombos existentes no país, o que surpreendeu os pesquisadores devido ao grande número de comunidades que passaram a reivindicar seus direitos. O Brasil desconhecia a existência de tantos territórios quilombolas e a injusta situação em que a maioria vivia sem os títulos definitivos das terras que ocuparam por décadas ou séculos.

A partir desses dispositivos legais foi que os pesquisadores propuseram na agenda de discussões a relativização e a adequação dos critérios para conceituar “quilombo”, de modo que a maioria dos grupos que hoje, efetivamente, reivindicam a titulação de suas terras, pudesse ser contemplada por esta categoria que uma vez demonstrada por meio de estudos,

comprove uma identidade social e étnica por eles compartilhada, bem como a antiguidade da ocupação de suas terras, e ainda, suas “práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos de um determinado lugar” (ANDRADE, 2001, p. 76).

Dessa maneira, por muito tempo a invisibilidade e o silêncio foram as táticas dos quilombolas para resistirem sem serem percebidos ou incomodados pela sociedade hegemônica, e a partir da Constituição de 1988 eles começaram a se tornar cada vez mais perceptíveis. É interessante notar que muitas comunidades que se negavam a falar sobre sua origem, agora passariam a buscar as memórias perdidas de seu passado quilombola para poder atestar sua identidade e se afirmar como legítimos merecedores das políticas estabelecidas pelo governo federal (CARNEIRO, 2010).

A partir desta perspectiva, o termo “requilombamento” ou “aquilombamento” surge com força entre as comunidades remanescentes. Ou seja, por meio da visibilidade gerada por meio dos dispositivos legais, muitas comunidades que haviam se esquecido, ou estavam se esquecendo de seu passado, passaram a empenhar vários esforços para resgatar a identidade quilombola. Assim, muitas tradições são revividas, relidas e reinventadas (CARNEIRO, 2010). Para Odwyer, o artigo 68 do ADCT de 1988,

O texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68 do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado (ODWYER, 2007, p. 8).

Assim, em consonância com a afirmativa, entendo ser a condição de remanescente de quilombo vinculada diretamente aos elementos de identidade e território. Com efeito, o termo em questão indica “a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico” (ANDRADE, 2001, p. 33). Conforme Schimtt, Turati e Carvalho (2012) este sentimento de pertença a um grupo e uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construída sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam.

Neste sentido, mesmo com suas diferentes origens, concebo que os aspectos da configuração das comunidades remanescentes de quilombo no Brasil são comuns no que se refere à sua identidade étnica. Ou seja, em primeiro lugar, os atuais remanescentes não se tratam de "quilombos históricos", decorrente da luta, da revolta ou da rebeldia dos quilombolas dos séculos XVII, XVIII ou XIX, mantendo sua continuidade histórica ao longo do tempo. Antes, se tratam de comunidades formadas no limite ao longo do século XIX, graças a processos herança, abandono das terras por seus senhores ou apropriação de territórios devolutos (FREITAS *et al*, 2011).

Em segundo lugar, a comunidade remanescente trabalha e cultiva a terra há décadas, praticando atividades agrícolas de subsistência como pesca, caça e coleta em seus territórios, os quais em geral não apresentam divisões internas, ou subdivisões demarcatórias de propriedades individuais. Como se observa no caso de muitas comunidades do Brasil, o território quilombola é formado por subgrupos ou troncos familiares, todos descendentes dos escravizados e libertos ancestrais e entrelaçados por relações de aliança matrimonial.

Todavia, tais divisões internas, longe estão de constituírem um todo amorfo e desorganizado. Antes, elas têm lógica própria e são decorrentes da criatividade desses grupos. É notório, ademais, que elas foram elaboradas nos seus termos, isto é, foram estruturadas a partir de pequenos núcleos familiares, interligados por relações de parentesco, seja de filiação — posto que todos descendem dos mesmos ancestrais (MAIA, 2012).

Assim, parentesco e território constituem identidade na medida em que os sujeitos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam no espaço dentro de um território maior. Se, por um lado temos um território constituindo identidade de forma bastante estrutural, apoiando-se em estruturas de parentesco, por outro o território também constitui identidade de uma forma bastante fluída. Para Barth (2000) a flexibilidade dos grupos étnicos e, sobretudo, a ideia de que um grupo, confrontado por uma situação histórica peculiar, realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião (SCHMITT; TURATI; CARVALHO, 2012).

É o caso da identidade quilombola construída a partir da necessidade de lutar pela terra ao longo das duas últimas décadas. Antes dos traços raciais que os distinguem, pactuo que estes se constituem e se reproduzem atualmente como grupos etnicamente distintos por suas opções políticas, pela reiteração da identidade de “remanescente de quilombos”, por sua história, memória e território comuns.

Em terceiro lugar, tais territórios não possuem escritura ou titulação formal e oficial conforme os padrões contemporâneos. No entanto, em alguns casos, notadamente aqueles decorrentes de herança senhorial, há testamentos e inventários que, no passado, legalizaram o acesso à terra. Tratam-se, aliás, de documentos que têm fé pública, e que atestam a propriedade territorial por parte dos antepassados. Não por acaso, mediante estes documentos, pode-se legitimar processos de apropriação formal devidamente garantido pela lei e pelo Estado. Um aspecto crucial, grave e urgente, claramente presente à realidade das populações quilombolas atualmente existentes, diz respeito à natureza das apropriações territoriais realizadas no passado e a ausência de amparo legal e institucional a estas populações desde o século XIX (BUTI, 2009).

Ora, o Brasil não é a Jamaica. Aqui aos quilombolas nunca se consagraram, como vimos, um "capítulo heróico da história por meio da guerra", como diria Price (2000) em relação à sociedade jamaicana. Até a Constituição de 1988 eles nunca tiveram um lugar na história e na memória "nacionais". Seu resgate se procedeu apenas por resistência, luta contra a opressão, contra a desigualdade. As "terras de pretos", enfim, sempre foram vistas com desconfiança. Contudo, sua posse definitiva está rigorosamente garantida por lei, seja a emanada da Carta Magna, seja do regulamento n.º. 4.887, de 20 de novembro de 2003, em forma de decreto da Presidência da República. Muitas vezes, aliás, esse usufruto desapareceu em decorrência de grilagem, e precisa ser reestabelecido. Em suma, é absolutamente imperativo que se garanta formalmente, legalmente, o registro dessas terras, um "patrimônio cultural brasileiro", como diz a Carta Magna brasileira em seu artigo 216 (HARTUNG, 2008; PORTELA, 2014).

Em quarto e último lugar, a comunidade remanescente resiste no tempo, em seu espaço e em suas ligações sagradas com a terra, com seus marcos demarcatórios e é por meio dos seres humanos que lhe constitui. Apesar do abandono do poder público, apesar das ameaças, grilagens, das pressões de grupos econômicos poderosos ou de sujeitos privados, mormente grandes fazendeiros interessados em suas terras, a identidade, a noção de perpetuação, a continuidade de laços familiares extensos, a genealogia e o vínculo com a terra constituem traços de uma resistência.

Num sentido mais amplo, a noção de "comunidades remanescentes de quilombos" como sugere Arruti (1997, p.26) passa a ser uma categoria ressignificada, e não derivada de um paradigma do passado colonial brasileiro, e menos ainda do africano. Ainda conforme

Arruti (1997, p.19), "o fenômeno atual que assistimos, do surgimento, resgate ou descoberta de comunidades remanescentes de quilombo, corresponde à produção de novos sujeitos políticos, novas unidades de ação social". Na verdade, o quilombo nunca constituiu, como qualquer outra categoria histórica, uma noção estática. Longe disso, seu dinamismo, suas reapropriações são uma constante desde seu surgimento na passagem dos séculos XVI ao XVII entre os mbagalas e outras etnias centro-ocidentais africanas (BUTI, 2009).

No Brasil dos séculos XVII a XIX, o quilombo já era algo diverso em relação à instituição existente na África ocidental. A grande questão é, pois, pensar o quilombo hoje, ou o seu significado para a sociedade brasileira atual e, principalmente, para as populações que assentadas secularmente em certos territórios. Nesta perspectiva, considero que compreender as relações entre passado, presente e futuro das comunidades quilombolas pressupõe examinar como seus ancestrais deram início as suas linhagens e parentelas na era escravista, e como eles se apropriaram e criaram os espaços que hoje carecem ser titulados.

3.4 A SOCIEDADE ESCRAVAGISTA DO PARANÁ

O estado do Paraná integrou até 1709 a capitania de São Vicente. Sua povoação teve como ponto de partida a criação da vila de Paranaguá, em 1648. De 1709 a 1710, passou a integrar a capitania de São Paulo e Minas de Ouro. Já de 1720 a 1815 passou a ser capitania, e, de 1815-1853 foi designado como província de São Paulo (GUTIERREZ, 2006.). Em 1808, seu território foi elevado à condição de comarca.

A 5ª comarca paulista, com sede em Paranaguá, tentou por diversas vezes, ao longo do século XIX, elevar-se à condição de província independente. Todavia, conseguiu tal êxito apenas em 1853, quando se tornou a última província do Império, devido a prosperidade decorrente do beneficiamento da erva-mate — uma atividade econômica levada a efeito nos campos de Curitiba, e não no litoral. “Foi a partir disso a província se tornou independente e consolidou Curitiba como sua capital” (PEREIRA, 1996, p. 20-21).

Sob o ponto de vista das relações de trabalho, o estado do Paraná teve desenvolvimento semelhante ao da capitania de São Paulo que lhe deu origem. A busca pelo ouro, primeiramente localizado próximo a Paranaguá, no litoral, e depois nos campos de Curitiba, implicaram no apresamento e na exploração do trabalho de índios carijós, que viviam próximos ao mar (PORTELA, 2014).

Neste sentido, ao longo dos séculos XVII e num bom período do século XVIII, “a mão de obra indígena povoou campos de cultivo de serra e incentivou os empreendimentos tipicamente paulistas das bandeiras, cuja finalidade precípua era a obtenção de cativos guaranis para o trabalho” (MONTEIRO, 1995, p. 57). Ou seja, no Paraná o uso inicial de mão-de-obra centrava-se nos indígenas escravizados e não em africanos escravizados, como ocorreu em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Isso ocorreu devido à situação periférica que a capitania do Paraná estava (CARRARO, 2016).

Em síntese, naquele período a vila de São Paulo e seus arredores se especializaram numa agricultura comercial desde o século XVII, sob o intuito de abastecer os mercados do Centro-Sul, sobretudo o do Rio de Janeiro. Produzia-se ali milho, feijão, mandioca e, principalmente, trigo (MONTEIRO, 1995). Inserida neste contexto, a região do estado do Paraná também passou a atuar no abastecimento do mercado interno, mas focalizava seu vínculo com o Centro-Sul a partir do comércio de gado de corte (PEREIRA, 1996; PORTELA, 2014).

Vale destacar que tal relação comercial só foi possível a partir das primeiras décadas do século XVIII, e não antes. Isso porque o conjunto dos territórios paulistas não possuía nenhum vínculo mais intenso com o chamado mercado atlântico, o que determinava suas diminutas relações, tanto com a Europa, quanto com a África. “Enquanto as sociedades açucareiras do Nordeste haviam logrado, desde fins do século XVII, uma transição da exploração da mão de obra indígena para a africana” (SCHWARTZ, 1988, p. 68), as periferias da América portuguesa - o Extremo Sul e o Extremo Norte — mantiveram-se dependentes, no limite, dos intercâmbios com outras províncias do Brasil e do trabalho dos índios (SCHWARTZ, 1988).

A transição da exploração da mão de obra indígena para a africana em São Paulo apenas se processou ao longo do século XVIII. A descoberta, a partir da década de 1690, de veios auríferos de grandes proporções na região mais tarde denominada das Minas Gerais proporcionou aos paulistas a construção de uma série de caminhos, feiras e entroncamentos terrestres mediante “os quais eles ofertavam aos mineiros os produtos agrícolas de suas roças comerciais e o gado de pé e de corte criado ao Sul” (MONTEIRO, 1995, p. 220-226).

Na verdade, a mineração possibilitou a constituição de uma vasta rede comercial que ligava a região do Rio da Prata, os territórios de São Pedro do Rio Grande e as áreas intermediárias de Santa Catarina e de Curitiba, “as quais serviam principalmente para a

passagem e invernagem do gado. Posteriormente, este era revendido nas feiras de Itu e Sorocaba aos mineiros e aos fluminenses” (PORTELA, 2007, p. 12-13).

Dessa maneira, a venda de gado do Sul constituiu o grande incentivo à introdução de africanos escravizados nas partes meridionais da América portuguesa, aspecto que dinamizou ainda mais os vínculos entre os mercados abastecedores de São Pedro do Rio Grande e de São Paulo e os mercados consumidores das Minas Gerais e do Rio de Janeiro (SCHWARTZ, 1988).

No que se refere aos escravos do estado do Paraná, de acordo com Florentino (1997) por volta de 1798 produziu-se um primeiro quadro geral referente à população de todas as jurisdições municipais então existentes. Este incluía os municípios de Antonina, Guaratuba, Paranaguá, Castro, Curitiba, Lapa e São José dos Pinhais, bem como, suas respectivas freguesias. Naquele ano, havia nestas vilas e em suas alargadas áreas rurais cerca de 20.999 habitantes. Destes, 4.273 sujeitos eram escravos, ou seja, 20,3% da população. Por conseguinte, o peso relativo da população cativa em censos elaborados posteriormente não variou muito. Em 1810, os escravos perfaziam 18,6% da população, e em 1830 somavam 17,1%. Neste último ano, a população total daquelas municipalidades era de 36.701 habitantes, e a dos cativos de 6.260 pessoas (GUTIERREZ, 2006).

Em complemento, Florentino (1997) salienta ainda que os africanos escravizados que viviam no estado do Paraná haviam entrado no Brasil, sobretudo pelo porto do Rio de Janeiro — a área de desembarque que mais recebeu africanos no Novo Mundo ao longo do século XIX. Entre os anos finais do século XVIII e os primeiros anos do século XIX desembarcaram cada vez mais cativos neste porto. Em 1790, por exemplo, estima-se que cerca de 5.740 pessoas tenham sido desembarcadas ali como escravos; em 1800, já eram 10.368 pessoas.

Por sua vez, em 1810 estas estimativas alcançaram o número de 18.677 cativos, ao passo que em 1820 o desembarque de escravos foi da ordem de 21.140 pessoas. Proximamente à época da votação da lei de 1831, que determinava o encerramento do tráfico de africanos para o Brasil, os números anuais da importação de almas aumentaram vertiginosamente. “Estes se elevaram para 28.350 (1827), 45.360 (1828) e 47.280 (1829), caindo para 30.920 escravos em 1830” (FLORENTINO, 1997, p. 51).

Dessa maneira, os africanos que ingressaram no Paraná eram oriundos dessas levadas colossais do tráfico atlântico desembarcados no porto do Rio de Janeiro, as quais só tenderam a aumentar até 1850, quando, finalmente, o comércio de africanos para o Império do

Brasil foi abolido. O porto do Rio de Janeiro, ocupando uma posição central no Centro-Sul, recebia os africanos que, mais tarde, eram enviados para São Paulo — incluindo o atual Estado do Paraná - Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Em troca, essas áreas abasteciam a região fluminense com gado e produtos agrícolas (FRAGOSO; FLORETINO, 1993; FLORETINO, 1997).

Conforme Law (2006) a área de procedência por excelência desses grupos era a região do Reino de Angola, na África Centro-Occidental. Numa amostragem referente aos anos de 1795 a 1811, cerca de 90% dos escravos entrados no porto do Rio de Janeiro eram daí proveniente. Apenas 3% dos cativos desembarcados no Rio de Janeiro por aqueles mesmos anos foram provenientes da África Occidental, isto é, da região africana que os portugueses chamavam de Costa da Mina — a qual compreendia a Costa do Ouro e parte da Costa dos Escravos. Law afirma que,

Depois de 1816, os cativos da África Occidental praticamente desapareceram das listas de importação constantes no Arquivo Nacional, pressupondo um aumento ainda maior da supremacia dos desembarques de "angolas". Ademais, por essa época, havia também desembarques de escravos oriundos da África Oriental, isto é, da região de Moçambique, no Índico, mas estes, como os "minas", eram muito poucos; também entre 1795 e 1811, apenas 4% dos cativos desembarcados no Rio de Janeiro eram daí provenientes (LAW, 2006, p. 109).

Em suma, entre os escravos africanos presentes no Estado do Paraná, predominavam largamente os escravos vinculados ao tronco linguístico banto, notadamente os falantes dos idiomas *kikongo* e *mbundo*. “O universo cultural desses escravos era, pois, predominantemente banto” (SLENES, 1991, p. 48).

Além disso, diferentemente de outras áreas da América portuguesa, como a Bahia, cuja taxa de africanização foi “sempre superior a dois terços do conjunto da população escrava entre 1600 e 1820” (SCHWARTZ, 1988, p. 288), predominava no cativeiro paranaense escravos nascidos aqui mesmo, isto é, os chamados crioulos. Para Gutierrez,

Diferentemente das economias de grande lavoura, como as voltadas a exportação de açúcar e café, a população escrava paranaense nesta época registrou padrões de crescimento endógenos, nos quais a reprodução natural teve uma importância bem maior que a compra de africanos (GUTIERREZ, 2006, p. 114).

Neste sentido, Gutierrez (2006) complementa que o município que, no século XIX, concentrava a maior parte desta população era o de Castro, considerado a mais abrangente das

jurisdições municipais do Paraná nos séculos XVIII e XIX. A sua primeira forma institucional aparece em 1770, quando esta localidade foi elevada à condição de freguesia, então denominada Santana do Iapó. Em 1789 a freguesia foi, por seu turno, elevada à categoria de vila, recebendo então a denominação de Vila Nova de Castro (PORTELA, 2007). Sua jurisdição abrangia um "vastíssimo território, que ia desde as áreas limítrofes à jurisdição da vila de Curitiba até suas ramificações finais, formadas por quatro freguesias sob sua administração: Ponta Grossa, Jaguariaíva, Tibagi e Guarapuava" (FRANCO NETTO, 2005, p. 29).

Dessa forma, no estado do Paraná, mas, sobretudo em Castro, houve uma reprodução endógena da população cativa. Esta reprodução teve notória relação com o fato de, ao longo de todo século XIX, os escravos do sexo masculino perfizerem 49 a 51% do conjunto dos cativos, indicando forte equilíbrio entre homens e mulheres (GUTIERREZ, 2006; MARCONDES 2004). Inversamente, nas áreas de grande lavoura da Bahia, por exemplo, os homens perfaziam de 60 a 70% da população cativa (SCHWARTZ, 1988).

Assim, no Paraná do início do século XIX, havia claro equilíbrio entre os sexos, o que favorecia enormemente a constituição de famílias. Ou seja, o grande número de escravos crioulos, nascidos no próprio território situado ao Sul da capitania e depois província de São Paulo, decorria desse equilíbrio entre os sexos e da grande possibilidade de composição de familiares nucleares.

Com efeito, também ao longo do século XIX, as crianças com nove anos ou menos compunham 27% da população cativa total (MARCONDES 2004). Nas fazendas maiores, esses números eram ainda mais significativos. Naquelas unidades com 40 escravos ou mais até 40% da comunidade cativa poderia ser formada por crianças (GUTIERREZ, 2006). Em Castro, na segunda metade do século XIX, as crianças de 0 a 14 anos perfaziam 34% da população cativa, como se observou na década de 1870 (MARCONDES 2004).

Conforme Schwartz (1988) a taxa de crescimento da população cativa no conjunto da América portuguesa dependia basicamente do tráfico de escravos. "Sem tráfico, a reprodução da população escrava era necessariamente negativa" (SCHWARTZ, 1988, p.299). No entanto, não foi isso que ocorreu no Paraná dos séculos XVIII e XIX. Em geral, "a taxa de crescimento endógena da população cativa foi da ordem de 1,2% ao ano nas primeiras décadas do século" XIX (GUTIERREZ, 2006, p.114).

O caso de Castro foi particularmente interessante nesse ponto. Entre 1798 e 1830, a taxa de crescimento de sua população escrava foi da ordem de 2,26%, a qual só foi superada pelas taxas apresentadas pelos municípios de Guaratuba (4,17%) e da Lapa (2,82%). Contudo, em Castro residia a maior população cativa do estado Paraná por volta de 1830. Ela somava 1115 pessoas naquele ano, o que representava 26.9% do total de sua população. A partir destes indicadores, percebe-se que a pecuária estava no centro da concentração populacional cativa no município de Castro naquela época. Ou seja, ao cruzarem-se os dados das fazendas de gado como critério de distribuição da população, observa-se haver uma relação óbvia entre escravidão, criatório e tropeirismo. Neste sentido, Gutierrez afirma que,

(...) a participação dos escravos variava de acordo com as localidades e, mais claramente, com a atividade econômica principal existente nessas localidades. Em Castro e Palmeira, núcleos essencialmente pecuaristas, situava-se o maior percentual de proprietários com escravos residentes, 52,4% e 39% respectivamente (GUTIERREZ, 2006, p. 103).

A partir da citação, o autor afirma que a vila de Castro foi a mais extensa jurisdição do Paraná pré-emancipação, isso porque era esta localidade que, no século XIX, concentrava o maior número de fazendas com cativos no estado do Paraná (GUTIERREZ, 2006).

Paralelo a isso, Portela (2007) comparou um conjunto de dados relativos aos municípios de Castro e da Lapa e apresentou em sua pesquisa que em 1818 as fazendas locais com mais escravos dedicavam-se à criação (962.683 ha.), ao passo que as fazendas dedicadas exclusivamente à lavoura (19.242 ha.) possuíam menos cativos. A autora aponta que em números efetivos, as fazendas de criação concentravam 797 escravos, enquanto as dedicadas exclusivamente à agricultura possuíam apenas 174 cativos. Tais dados levam a entender que a maior parte das pessoas escravizadas de Castro — cuja área total incluía até então as freguesias de Ponta Grossa, Jaguariaíva, Tibagi e Guarapuava - trabalhava nos ofícios dedicados à criação de animais e ao tropeirismo.

Por outro lado, Portela (2007, 2014) acrescenta que os escravos dessa região possuíam algum espaço de autonomia, e no interior das vastas fazendas dedicadas à pecuária elas obtinham “direitos” (na perspectiva escrava) ou “concessões” (na perspectiva senhorial) de cultivar pequenos lotes. Nestes, plantavam principalmente mandioca e milho ou criavam animais, como porcos e ovelhas. A autora faz a seguinte afirmação sobre a comunidade escrava de Castro no século XIX,

(...) encontramos alguns indícios de que os escravos de Castro também conquistaram a direito de possuir roças para sua subsistência e também para a venda do excedente. Temos como exemplo, o caso do cativo de nome José, pertencente a Carneiro Lobo, que aparece como credor no inventário de Francisco Carvalho de Oliveira. O falecido, morto em 1806, devia \$920 (mil novecentos e vinte réis) a José proveniente de milho que havia comprado. Como pagamento da dívida foi dado ao escravo três carneiros (PORTELA, 2007, p.81).

Por meio das pesquisas realizadas, Portela (2007, 2014) afirma que no Paraná, em geral, os senhores permitiam aos escravos que tivessem suas roças, o que auxiliava na resolução de dois problemas do cativo. Por um lado, os proprietários se desincumbiam do sustento de seus cativos, deixando este ônus nas costas dos próprios negros. Por outro lado, essa prática aprofundava os laços dos escravos com a terra e com os ciclos de sua própria agricultura de subsistência, aspecto que, ao lado da constituição de famílias, evitava fugas e impedia a revolta e o surgimento de tensões nas senzalas. Ao mesmo tempo, essa “autonomia” escrava possibilitava a constituição de pecúlio entre os cativos, o que lhes favorecia na hora da compra de si mesmo e, sobretudo, de sua esposa ou de seus filhos.

Todavia, vale destacar, que o modo de subsistência que predominava na região de Castro não era a agricultura, e sim o criatório e o tropeirismo. A esse respeito, Hartung (2008) afirma ser importante salientar que o comércio de animais sofreu algumas transformações importantes ao longo do século XIX. Calcula-se que entre 1825 e 1880 chegaram a Sorocaba cerca de 2 milhões de animais, dos quais mais da metade eram mulas³¹. “As médias anuais foram de 21 mil no período 1825-1830, 49 mil em 1860-1869 e 36 mil em 1870-1880” (MARCONDES, 2004, p. 4). Este aspecto tinha um papel relevante para o modo de vida dos cativos no que se refere a sua mobilidade.

Em outras palavras, Franco Netto (2005) afirma que o tropeirismo característico da região dos Campos Gerais exerceu, igualmente, influência nas relações entre senhor e escravo no que tange a sua mobilidade. Em alguns casos, era possível “ver escravos migrando de uma região a outra da colônia a fim de conduzirem tropas para seus senhores ou terceiros”. (p.36). Em sua pesquisa, este autor destaca o caso particular de escravo da vila de Curitiba, chamado André, o qual em 1792 obteve licença de seu senhor para se ausentar para o Sul.

³¹ A grande presença de mulas no comércio tropeiro vinculava-se as demandas do setor exportador cafeeiro. O transporte do café no interior das fazendas e para fora delas, no Vale do Paraíba, era realizado por meio desse animal (MARQUESE, 2008).

Neste sentido, Portela acrescenta,

Os senhores de Castro precisavam manter relações com pessoas de outras vilas, já que esta era uma condição inerente ao negócio de animais. Fosse com o Rio Grande de São Pedro do Sul, com outras vilas paulistas, com o Rio de Janeiro ou até mesmo com Minas Gerais, a grande maioria dos proprietários deixou dívidas ativas ou passivas em outros lugares, fato que deixa clara a interdependência que existia entre os habitantes das vilas do centro-sul brasileiro. Não apenas os senhores estabeleciam redes de relações externas a sua comunidade, mas também os escravos que participavam das atividades tropeiras, ou seja, que viajavam junto com seus proprietários para compra e venda do gado. (PORTELA, 2007, p. 5-6).

Neste ensejo, Portela traz vários exemplos de escravos que viajavam com seus senhores de modo buscar gado no Rio Grande de São Pedro ou revendê-lo em São Paulo. Em 1806, por exemplo, Domingos e Bento, dois escravos crioulos, ambos nascidos em Castro, como a maior parte das pessoas escravizadas dessa vila, estavam "ausentes para o sul com seu senhor" conduzindo gado (PORTELA, 2007, p. 68).

Todavia, entre meados do século XIX e as anos finais do escravismo, na década de 1880, o quadro anteriormente traçado acerca do cativo paranaense modificou-se consideravelmente. Em primeiro lugar, foi nítido o decréscimo da população escrava dentre a população total. Em 1854, quando a população total da nova província chegou a 58 mil pessoas, 18% de seu conjunto ainda eram formados por cativos. A queda verificou-se na década de 1870. (MARCONDES, 2004; HARTUNG, 2008).

Em 1872, quando foi elaborado o primeiro censo nacional, o Paraná apresentava uma população de 126 mil pessoas, das quais apenas 8,3% eram cativos. Em 1819, nas freguesias, vilas e cidades existentes no estado do Paraná, existiam 10.191 cativos; conforme o censo de 1872, a província já independente detinha 10.560 escravos. Comparativamente, Santa Catarina quase dobrou sua população cativa entre 1819 (9.172 escravos) e 1872 (14.984 cativos).

Por sua vez, o Rio Grande do Sul triplicou sua população escrava ao longo do século XIX. Dos 28.253 cativos ali existentes em 1819 passou aos 67.791 escravos de 1872 (KLEIN, 1971). Por que houve este decréscimo dos escravos em relação à população total do Paraná? Na realidade Hartung (2008) e Portela (2014) afirmam que, por um lado, as pessoas escravizadas no Paraná foram inseridas no tráfico interno de escravos, o qual tendeu a um crescimento significativo após a interrupção do tráfico atlântico, a partir de 1850.

Dessa forma, as autoras apresentam que famílias extensas e até grupos inteiros foram adquiridos por compra ou aluguel, por casas comerciais e bancárias estabelecidas na província de São Paulo. Depois dessas transações envolvendo senhores paranaenses e casas comerciais, as pessoas escravizadas eram revendidas a cafeicultores e companhias de estradas de ferro.

Por outro lado, segundo as autoras, alguns cativos obtiveram sua liberdade pela via da alforria, sobretudo depois da lei de 1871, que criou o Fundo de Emancipação. Este tendeu, aliás, a libertar preferencialmente famílias de escravos com filhos por meio de alforria. Neste sentido, cálculos referentes a diminuição da população escrava no Paraná demonstram que durante os 14 anos finais do escravismo (1873 a 1887) a província perdeu 16,3% de sua população cativa.

Em números absolutos, isso significa que dos escravos existentes em 1873, 1.458 foram vendidos, sobretudo, ou basicamente para a província de São Paulo. De 1873 a 1884, 1.109 escravos saíram de Curitiba, o que correspondia a 42% do total de cativos matriculados. As alforrias impuseram taxas bem menores de evasão do cativo. Também no caso da comarca de Curitiba, estas contribuíram com apenas 14,1% da evasão, o que representa em números efetivos que apenas 365 pessoas deixaram de ser escravas por esta via conservadora (HARTUNG, 2008; PORTELA, 2014).

Comparativamente, Castro teve taxa de evasão bem menor. Entre 1873 e 1882, deixaram o cativo apenas 8,5%, ou 177 pessoas, dos 2.087 escravos ali existentes no primeiro ano. Curiosamente, as alforrias nesta localidade foram mais significativas, e compreenderam 10,3% do total de pessoas escravizadas daquele município, ou, em números absolutos, 216 indivíduos (PENA, 1996).

No entanto, mesmo com o decréscimo da população cativa, o equilíbrio entre os sexos dentre os escravos permaneceu nos mesmos patamares, bem como a existência de uma larga fatia de jovens e crianças. Por exemplo, em 1872, as pessoas escravizadas com idades entre 0 e 20 anos contabilizavam 48% do conjunto dos cativos.

As crianças de 0 a 14 anos contabilizaram 27% do total da população escrava, mas no planalto, na região de Castro, elas representavam 34% do conjunto dos escravos. Curitiba dava sinais de crescimento, e concentrava um terço do conjunto da população provincial. Mas excluindo a população de sua comarca — que incluía São José dos Pinhais, Campo Largo, Iguaçu, Arraial Queimado e Votuverava — a região de Castro continuava sendo a mais populosa: 43,9% de todos os habitantes do Paraná ainda residiam ali (PORTELA, 2014).

Em segundo lugar houve outra mudança importante da população escrava neste período – um aumento no contingente na capital da província. Ou seja, entre 1873-1875, Curitiba apresentou uma população de 2.053 cativos, ao passo, que Castro mantinha 1.376 pessoas nessa condição. Tal condição se manteve em Castro devido ao desmembramento de antigas freguesias, como Ponta Grossa e Guarapuava que foram elevadas a vilas, e posteriormente a cidades depois da década de 1850 (MARCONDES, 2004).

Somando a isso, Marcondes (2004) ao realizar uma pesquisa no fundo de emancipação para traçar um perfil dos cativos paranaenses em fins do século XIX revelou que entre 1873-1875 o comércio de animais diminuiu e com isso os cativos nele empregados. Neste período, os escravos do Paraná trabalhavam, sobretudo na agricultura (48% do total), e apenas 3,4% deles estavam envolvidos com a pecuária. Do conjunto dos escravos tropeiros, 7,9% moravam em Castro, 13% residia em Palmeira e 4,9% tinha por residência a cidade de Ponta Grossa. Mesmo o trabalho dos escravos sendo direcionado para a agricultura e diminuindo no tropeirismo, a mobilidade espacial permanecia um dado importante para as populações de escravos e ex-escravos.

Assim, percebo que a crise do cativo paranaense não se operou da mesma forma e em todos os lugares, e que ela decorreu principalmente da venda de escravos para outras províncias, notadamente para a de São Paulo, e não tanto de alforrias. No caso dos Campos Gerais, diferentemente de Curitiba, a presença dos ex-cativos no período pós-abolição parece ter sido mais profunda e pronunciada. Seus laços ancestrais prevaleceram.

Com efeito, no Paraná, a crise da escravidão implicou na diminuição paulatina da população cativa da província, sobretudo em decorrência de transações envolvendo casas comerciais e bancárias paulistas e senhores. Contudo, esse movimento não afetou sobremaneira os Campos Gerais. Isso porque, nos Campos Gerais, havia uma antiga prática dos escravos, agora livres, cultivarem pequenos lotes no interior das grandes unidades locais, bem como disporem de uma criação miúda de galinhas, porcos e ovelhas (MARCONDES, 2004).

Esse costume, uma vez mantido, ajudou os antigos senhores a contarem com seus ex-cativos no período pós-abolição, bem como evitou sua deserção em massa depois de 1888. Finalmente, é importante destacar que, graças ao abandono de fazendas por parte de alguns senhores, da crise do tropeirismo, da fronteira agrícola aberta e quase ilimitada de fins do século XIX e de legados territoriais deixados para ex-escravos por senhores sem herdeiros

diretos, muitas terras foram apropriadas efetivamente pelos negros "remanescentes" — as quais, atualmente, carecem de regularização e titulação (HARTUNG, 2008; PORTELA, 2014).

Realizada a explanação referente ao conceito de “quilombo” adotado nesta tese, bem como, uma breve explanação histórica sobre a sociedade escravagista do Paraná, apresento a seguir os caminhos que percorri para realizar a pesquisa. Caminhos esses, ora tranquilos, ora repletos de preocupações.

4 OS CAMINHOS PERCORRIDOS

“[...] temos um esplêndido passado pela frente? Para os navegantes com desejo de vento, a memória é um porto de partida”. (GALEANO, 2001, p.32)

A investigação proposta na Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão possui natureza essencialmente qualitativa, isso porque a prioridade foi ouvir as lideranças quilombolas do Fundão por meio de uma abordagem que permitisse uma proximidade entre pesquisador e pesquisados e, que considero, necessária e essencial para o conhecimento da gestão ordinária por meio das práticas cotidianas e, por conseguinte, o processo de T-D-R de seus moradores.

Considero que essa proximidade me permitiu um maior contato com as histórias e memórias dos sujeitos de pesquisa. A abordagem de pesquisa qualitativa “propõe uma proximidade de forma que o pesquisador possa compreender as subjetividades do contexto e, a partir disso, estabelecer uma relação de reciprocidade mútua com os pesquisados” (ACADEMY OF MANAGEMENT JOURNAL, 2011, p. 235).

Sendo assim, para alcançar o objetivo proposto nesta pesquisa, em como se (re)constrói esse gestão do/no cotidiano a partir das memórias das lideranças, ao longo da história do Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão, utilizei fontes bibliográficas, documentais e de campo sendo concebidas de forma simultânea. Realizando dessa forma, entendo que minhas possibilidades em compreender as especificidades da constituição, desenvolvimento e trajetória histórica, social e cultural da referida comunidade foram mais próximas (quanto possível) a esta realidade.

Neste sentido, fiz uso da abordagem histórica³² não como sinônimo de passado, mas sim, partindo do pressuposto que passado e presente são significados e significam um ao outro, aspectos estes que me permitiram desvelar a gestão do/no cotidiano deste quilombo. Ou seja, a perspectiva adotada foi aquela na qual presente e passado se entrelaçam e se significam.

Sendo assim, considere o cotidiano, como o ordinário (CERTEAU, 2014), ou seja, nele os processos simbólicos experimentados nas relações ordinárias constroem sociabilidade

³² Ressalto que não se trata da abordagem histórica escrita em livros, ensinada e aprendida nas escolas, no quais os acontecimentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidades ou regras fragmentadas da sociedade dominante.

entre os sujeitos em torno das práticas. Ao articular as apropriações dos espaços, as práticas de gestão, as táticas de sobrevivência, os silenciamentos e as resistências experimentadas no dia a dia podem ser constituídas como lugares de memória e que estas memórias são construídas na cotidianidade. Dito de outra forma, parto do pressuposto que as memórias são construídas e aperfeiçoadas pelos sujeitos em seu cotidiano.

Por sua vez, o pesquisador que utiliza este tipo de abordagem histórica busca compreender um pouco desta realidade cotidiana por meio de sinais, indícios, pistas, fragmentos, com o uso do faro, visão, raciocínio, análise, como o caçador habilidoso que usa dos sentidos apurados para conhecer o desconhecido. Para Certeau “escrever história é gerar o passado, circunscrevê-lo, organizar o material heterogêneo dos fatos para construir no presente uma razão” (CERTEAU, 2015, p. 181).

Dessa forma, a partir do objetivo delimitado na pesquisa, dentro das possibilidades que os remanescentes quilombolas me autorizaram, elegi trabalhar em conjunto com fontes orais e escritas. Pactuo com o posicionamento apresentado por Portelli,

Por que buscamos fontes orais? Por que trabalhamos com elas? Não só porque as pessoas que entrevistamos possuem informações de que precisamos que nos interessam. É mais do que isso. É porque há uma relação profunda, uma relação muito intensa entre o vivido e o contado. Então, quando buscamos fontes orais, as buscamos em primeiro lugar porque na oralidade encontramos a forma de comunicar específica de todos os que estão excluídos, marginalizados, na mídia e no discurso público. Buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente (PORTELLI, 2010, p. 3).

Foi neste sentido que elegi a História Oral como direcionamento na pesquisa em que realizei, ou seja, devido ao fato desta adotar perspectiva de retomar a “percepção do passado, pois este tem continuidade hoje (...) e é isso que dá sentido social a vida dos depoentes mantendo um compromisso com o contexto social” (ICHIKAWA; SANTOS, 2010, p. 182). Somado a isso, Gomes e Santana (2010) afirmam ser a história oral mais adequada para se resgatar o cotidiano das pessoas anônimas a fim de reconstruir as formas de organizar que se perderam ou são marginais na economia.

Vale ressaltar que não pretendo reduzir a história oral a apenas um método na minha pesquisa. Isso porque pactuo do conceito proposto por Bom Meihy (1996) e Ichikawa e Santos (2010), quando afirmam ser a história oral um conjunto de técnicas e procedimentos a

serem utilizados para o planejamento e desenvolvimento de um projeto que engloba a definição das pessoas a serem entrevistadas, as entrevistas (com seu processo de gravação e transcrição) até o retorno para os entrevistados.

Neste prisma, Bom Meihy (1996) apresenta quatro modalidades de história oral:

1) história oral de vida, na qual o entrevistado constrói uma narrativa sobre as suas experiências pessoais; 2) história oral temática, em que o narrador emite a sua opinião sobre um evento ou assunto específico e predefinido; e, 3) tradição oral que, embora implique em entrevistas com narradores vivos, se fundamenta em questões do passado longínquo, na manutenção de mitos e tradições que são transmitidas de geração em geração. 4) a história oral testemunhal, fundamentalmente relacionada às questões traumáticas, ou seja, os narradores são escolhidos por terem vivido (ou estar vivendo) dramas em suas vidas ou relações sociais (BOM MEIHY, 1996, p. 45).

Devido ao fato das lideranças do Paiol de Telha – Fundão se tratarem de pessoas idosas (anciãos) e analfabetas, e por entender, que as práticas cotidianas nas comunidades remanescentes quilombolas são transmitidas de geração em geração por meio da oralidade, utilizei a história oral temática durante o processo de coleta de dados para (re)construção de suas memórias. Assim, parto do pressuposto que ouvir (e gravar) a história oral das lideranças do Paiol de Telha – Fundão me pactuou compreender a significação do processo de gestão ordinária em que estão inseridos e, a partir disso, seu processo de T-D-R. Dito de outra forma, ao usar a história oral temática, não pretendi comparar as lideranças do Quilombo como objetos de investigação, mas sim como sujeitos de uma história compartilhada, de um diálogo.

Ao adotar este direcionamento, observei que passado e presente estabeleceram uma relação de interdependência e de significação com o fluxo dos acontecimentos. Ou seja, por meio da história oral temática os acontecimentos classificados como passados e presentes se interconectam e dão sentido uns aos outros, e, assim sendo, a suposta oposição e distinção entre eles, se não se desfaz, ao menos ganha outro sentido. Neste caso, os sujeitos participantes da pesquisa e suas experiências se tornam um movimento de sentidos que dão forma a maneira como organizam seu cotidiano.

Portanto, as memórias são a fonte de dados principal da pesquisa realizada. Não as memórias compreendidas como um baú, as quais estão guardadas – e de onde se pode sacar a qualquer tempo e contexto – informações sobre pessoas e acontecimentos passados. Muito pelo contrário, entendo as memórias como resultantes em possibilidade de uma relação: aquela entre quem fala e as condições em que fala, que inclui para quem e para quê fala. De

acordo com Pollack (1989), quando se trata de memória é preciso saber que sua existência está dada na medida em que pode existir, em que é permitida, em que é acionada.

Para Bosi,

A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo (BOSI, 2010 p. 31).

Dessa maneira, ao trabalhar com memórias, o pesquisador atua com imagens do passado que vão se reconstruindo no presente. Todavia, a memória não é somente aquilo que é lembrado. Significa também pensar no esquecimento, pois a memória é seletiva. O silêncio faz parte da memória. Memória não é somente lembrar, mas também esquecer. Silenciar. Lembrança e esquecimento. Lembramo-nos do passado não como ele realmente foi, mas como ficou nas nossas lembranças (BOSI, 2010; POLLACK, 1989).

Isto posto, entendo a memória vinculada à História Oral resulta de uma ação eminentemente individual que é direcionada para o coletivo. Ou seja, a memória é social, mas precisa das lembranças individuais. Neste posicionamento, compactuo com Halbwachs (2006, p. 30) que a memória individual não deixa de existir, mas está enraizada em diferentes contextos, com a presença de diferentes participantes, e isso permite que haja uma transposição da memória de sua natureza pessoal para se converter num conjunto de acontecimentos partilhados por um grupo, passando de uma memória individual para uma memória coletiva.

Há, portanto, uma relação intrínseca entre a memória individual e a memória coletiva, visto que não será possível ao indivíduo recordar de lembranças de um grupo com o qual suas lembranças não se identificam. Segundo Halbwachs,

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser constituída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Sendo assim, a partir do exposto concordo que a memória é possível na interação/relação entre sujeitos nos acontecimentos cotidianos. Considero que a dimensão da memória ultrapassa o plano individual, isso porque as memórias de um indivíduo nunca são só suas e que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade, as memórias são

construções dos grupos sociais, são eles que determinam o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada (HALBWACHS, 2006). De acordo com Caleffi e Ichikawa (2019) “a memória coletiva permite o entendimento das lutas e das tradições de uma determinada sociedade” (p. 90).

A partir disso, tomei ciência por meio das minhas inserções em campo, que as memórias e narrativas orais das lideranças da comunidade remanescente quilombola Paiol de Telhas – Fundão fizeram parte de uma construção para se compreender as experiências que foram/são vividas, narradas, memorizadas e rememoradas. Afinal, como afirma Thompson (1998, p. 44) a história oral “traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade” o que dá a noção de pertencimento ao sujeito. Em complemento Ichikawa e Santos (2010) afirmam que a história oral proporciona significado social à vida dos indivíduos que depõem e se sentem parte do contexto.

Assim, na pesquisa de campo fiz uso de fontes documentais para coleta de informações e dados, além das entrevistas temáticas, conversas informais, observações, fotografias e as narrativas construídas não somente a partir das memórias desses sujeitos, mas também sobre a história do Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão para compor os resultados apresentados nessa pesquisa. Das fontes citadas acima, considero que entrevista foi um momento de aproximação, mas nunca um “momento de igualdade” como afirma Portelli, por se tratar de “um momento utópico em que se imagina como poderia ser o mundo se o camponês pobre e o professor catedrático fossem política e socialmente iguais” (PORTELLI, 2010, p. 8).

Mesmo assim, destaco que para realizar as entrevistas, além do estabelecimento de aspectos a serem falados, procurei adotar postura como pesquisador na perspectiva de Certeau (2012). Ou seja, estar aberto ao encontro com o outro³³, não me limitando a oferecer aos sujeitos entrevistados uma lista de questões previamente definidas. Propus-me sinceramente em aprender³⁴ com as lideranças do quilombo as melhores questões a serem feitas.

³³ Neste ponto necessito realizar um esclarecimento. Esta minha postura “aberta ao encontro com o outro” me surpreendeu em vários momentos da pesquisa, porque percebi que algumas vezes não estive “tão aberto assim” apresentando alguns preconceitos introjetados na minha socialização primária “branca, guarapuavana”. Cobrei-me muito isso durante a pesquisa e fiz várias reflexões internas sobre minha postura durante a pesquisa. Em determinado momento estive em crise ao lutar contra meus próprios preconceitos.

³⁴ Posso afirmar com certeza que este aprendizado gerou uma mudança gradativa e profunda em meus paradigmas, seja como docente, seja como pesquisador seja como pessoa.

Neste sentido, estabeleci questões indicadoras que fizeram parte do *corpus* da entrevista (APÊNDICE 1) foram direcionadas em compreender:

- a) Como era/é a gestão ordinária deste Quilombo antes e depois do intenso processo T-D-R sofrido?
- b) Será que após quarenta anos fora das terras os remanescentes conseguem/conseguiriam vivenciar as práticas cotidianas específicas da cosmologia de seu povo?
- c) Como fazer para que seus moradores se unam e se identifiquem não apenas na luta política da/pela terra, mas sim, por meio dos laços identitários e afetivos do/no cotidiano?
- d) Como resgatar e gerir um cotidiano que possa reproduzir a “terra dos antepassados” ao mesmo tempo em que convive com o processo atual da cultura de branqueamento e na qual seus moradores e descendentes foram expostos neste longo deslocamento socioterritorial sofrido pelo grupo?
- e) Como os moradores que voltaram a habitar no Fundão simbolizam o lugar que ocupam e se identificam com o espaço se apropriando dele tornando-o seu território?

Dessa forma, para compor o quadro de narradores que foram selecionados para ser entrevistados, dei prioridade às lideranças que moraram na comunidade remanescente antes da expulsão ocorrida em 1974, tendo em vista que estes estiveram presentes no quilombo, antes e durante ao processo de expropriação (desterritorialização) das terras, e em 2015 por ocasião do retorno às terras (reterritorialização).

Por isso, lideranças do Quilombo Paiol de Telha – Fundão, entrevistadas nesta pesquisa são pessoas idosas (anciãos)³⁵ e analfabetas. Percebi que sua preocupação reside no fato de que “os atuais moradores” não têm sequer ideia das práticas sociais de seus antepassados. Os idosos (anciãos) estão morrendo e com eles as vivências da “história do Fundão, não registrada e viva apenas na sua memória contada” (NOTAS DE CAMPO, 2017). Esta “memória contada” se perderá por ocasião de seu falecimento.

³⁵ De acordo com a Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, Artigo 1º são consideradas idosas as pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos (BRASIL, 2003). Todavia, em minhas observações de campo realizadas durante uma reunião da Associação Heleodoro no Fundão em 2019, a comunidade decidiu nominar de “anciãos” as pessoas acima de 70 (setenta) anos (NOTAS DE CAMPO, 2019). Eu, por critérios legais optei por seguir a legislação vigente, ou seja, 60 (sessenta) anos.

Sendo assim, levando em conta estes critérios: a) lideranças que moraram na comunidade antes da expulsão e retornaram atualmente; b) preocupação sobre “manter vivas” as práticas de seus antepassados, diagnostiquei para a realização das entrevistas um levantamento prévio de quais lideranças (anciãos) eu dispunha para a pesquisa de campo. Mapeei 10 (dez) lideranças que fizeram parte do intenso processo de T-D-R sofrido pelo Paiol de Telha.

Desses 10 (dez), 1 (um) não concordou em participar da pesquisa e 1 (um) não pôde participar por problemas de saúde. Sendo assim, realizei 8 (oito) entrevistas com lideranças em 2019 (após a liberação do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos), sendo estas efetuadas conforme agendamento e disponibilidade dos entrevistados. O quadro descritivo a seguir apresenta a síntese das entrevistas realizadas:

NOME	IDADE	SEXO	EXPULSO DO FUNDÃO	MOROU NO BARRANCO	MORA ATUALMENTE	DATA DA ENTREVISTA
Lúcia	70	F	Sim	Sim	Fundão	01/02/2019
Carlos	76	M	Não	Não	Guarapuava	30/03/2019
Joana	74	F	Sim	Não	Guarapuava	20/04/2019
Maria	65	F	Sim	Não	Guarapuava	10/05/2019
Izabel	104	F	Sim	Sim	Fundão	05/04/2019
Francisca	79	F	Não	Não	Guarapuava	20/06/2019
Beatriz	77	F	Não	Não	Guarapuava	30/08/2019
José	67	M	Não	Não	Fundão	02/12/2019

QUADRO 1: LIDERANÇAS ENTREVISTADAS

FONTE: Elaborado pelo autor a partir da Pesquisa de Campo (2019).

Vale observar, conforme disposto no Quadro 1, que as lideranças entrevistadas se encontravam (no período das entrevistas) na faixa etária de 65 (sessenta e cinco) a 104 (cento e quatro) anos sendo 6 (seis) do sexo feminino e 2 (dois) do sexo masculino. Destas lideranças, 4 (quatro) – Lúcia, Joana, Izabel³⁶ e Maria³⁷ - moravam no Fundão antes da

³⁶ Izabel no mês de abril de 2020 faleceu em virtude de idade avançada e problemas de saúde. A entrevista concedida a minha pesquisa trata-se do último relato gravado dela. Por isso, em sua homenagem, abro o capítulo de análise desta tese com uma fala dela.

³⁷ Cabe ressaltar, que por preservação ética dos sujeitos de pesquisa, todos os nomes usados nas entrevistas são fictícios. Todavia, destaco que cada nome usado foi escolhido pelo(a) próprio(a) entrevistado(a). Ou seja, antes de realizar cada entrevista eu explicava o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e informava a cada um

expulsão (des-territorialização) e 4 (quatro) – Carlos, Francisca, Maria e José - já moravam em cidades e fazendas vizinhas como forma de subsistência.

Por sua vez, vivendo no “Barranco” para a retomada das “terras” apenas 2 (duas) entrevistadas (Lúcia e Izabel) fizeram parte do processo, sendo que, os outros 6 (seis) – Carlos, Joana, Maria, Francisca, Beatriz e José - residiam em Guarapuava. Contudo, mesmo não vivendo no “Barranco”, estes entrevistados destacaram que fizeram parte das constantes reuniões e lutas, auxiliando no fornecimento de suprimentos para os herdeiros que estavam no Barranco (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Atualmente (após a reterritorialização), apenas Lúcia, Izabel e José moram no Fundão. Todavia, Carlos, Joana, Maria, Francisca e Beatriz não moram no Fundão, mas tem casa construída em seu lote³⁸ fato este que mantém os laços de forma muito sólida com a comunidade. Ao ser perguntados os porquês não decidiram morar no Fundão após a retomada da terra, todos alegaram que foi por questões de saúde e porque vivem há muitos anos em Guarapuava. Mudar para o Fundão os “obrigaria a deixar os filhos e netos na cidade, já que a maioria dos jovens não quer morar no Fundão” (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Em complemento às entrevistas trabalhei com a observação sistemática em campo e utilizei o diário de campo no período de 2017 a 2019 para que pudesse durante a pesquisa anotar interações, impressões, silêncios, ruídos sobre os acontecimentos na comunidade remanescente quilombola. Este diário permitiu que eu relembresse aspectos essenciais realizados durante o processo de observação. Conforme Bom Meihy (1996) o diário de campo se constitui numa forma de anotações sistemáticas sobre os fenômenos que o pesquisador vivencia.

No que se refere aos recursos técnicos para coleta de dados, fiz uso de uma máquina fotográfica com possibilidade de gravação de vídeos e um gravador de áudio. Acredito ser importante ressaltar que esses registros são dotados de subjetividade, tanto da minha parte,

sobre o sigilo da pesquisa. Todos eles frisaram que eu poderia usar os nomes verdadeiros. Eu, porém, seguindo as diretrizes éticas optei por não fazer isso e explicava a cada um deles os riscos e desconfortos que esse processo poderia causar. Ao mesmo tempo perguntava: “Com qual nome o(a) senhor(a) gostaria de ser chamado(a) na pesquisa?”. E assim, cada qual escolheu seu nome por questões de afinidade ou por lembranças de um ente querido.

³⁸ Um lote no Fundão se caracteriza por um pedaço de terra distribuído igualmente a todas as famílias dos herdeiros legatários. Neste lote, os moradores do Fundão podem construir suas casas e plantar pequenas roças e criar animais para subsistência. O restante da área cultivável (aproximadamente 70 alqueires) é plantada em forma de arrendamento pela Associação e sua colheita transformada em insumos e maquinários para a Associação. Este processo será mais detalhado na Gestão Ordinária Re-territorializada do Fundão.

que escolhi o que registrar, quanto da parte do pesquisado, que definiu o que podia ou não ser registrado³⁹. Por sua vez, após transcrição dos dados coletados em campo, realizei o processo analítico, principalmente das entrevistas, a partir do que direciona Bom Meihy (2006), Whitaker (2000), Gonçalves e Lisboa (2007) e Barros e Lopes (2014). Whitaker (2000) considerando que o momento de transcrição da entrevista e o momento da escolha da teoria que ilumina a análise do material são os pontos cruciais da análise da história oral. Assim, elaborei questões norteadoras (conforme apresentado anteriormente) para resgatar nas memórias dos entrevistados as informações históricas relativas a gestão ordinária a partir das suas práticas cotidianas.

Neste formato, após a transcrição ao sistematizar as narrativas a respeito da história oral à gestão do/no cotidiano a partir das memórias das práticas cotidianas das lideranças do Quilombo Paiol de Telha – Fundão obtive conforme Boje (1995; 2000), a configuração de enredos que me forneceram, ao menos uma parte do mosaico que corresponde a seu cotidiano e o processo de des-re-territorialização deste quilombo. Todo esse processo de ajuste para a utilização das narrativas seguiu as recomendações de Barros e Lopes (2014), que argumentam que o processo de se contar histórias e narrativas deve envolver uma dinâmica de adequação às necessidades e especificidades de cada pesquisa.

Desta forma, no intuito de construir as narrativas de forma conjunta utilizei as fontes de dados coletadas de forma dialógica e negociada. Minha intenção não foi apresentar uma história linear e cronológica, como já ressaltai. Todavia, organizei a minha análise de uma forma sequencial. Ressalto, porém que se trata de uma análise fragmentada da realidade até porque o movimento de T-D-R é complexo e interconectado com a realidade cotidiana. No próximo capítulo farei a historicização da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão.

³⁹ Destaco que todo processo de coleta de dados em campo foi encaminhado e aprovado pelo Comitê de Ética com Pesquisas com Seres Humanos de base nacional. Nada foi coletado ou gravado sem o termo de anuência dos remanescentes quilombolas (VIDE APÊNDICES 1 E 2).

5 INVERNADA PAIOL DE TELHA – FUNDÃO: A PRIMEIRA COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO PARANÁ

Somos herdeiros dos treze escravos... e os que estão lá (no Fundão) são os Ferreira, Santos, Ezídio, Soares esses todos são herdeiros, que agora não é mais por herança, são Quilombolas. Sou neta de Heleodoro, um dos escravos. Então agora estamos trabalhando para receber de volta e estamos com esperança de receber de volta (ANÁLIA, 77 ANOS, NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL)

O processo de povoamento da região onde hoje se localiza Guarapuava foi iniciado em 1809, por meio da missão denominada Expedição⁴⁰ que inicialmente propôs a construção do Aldeamento de Atalaia, com o objetivo de “pacificar” os indígenas por meio dos princípios cristãos, evitando com isso mais confrontos entre estes e os colonizadores⁴¹ (TAKAZUKI, 2005, p. 31).

Tendo realizado este “processo pacificador”, Baia (2012) aponta que o próximo passo foi o de explorar e mapear a região, para eleger o melhor local para a construção do povoado e onde ficariam localizadas as áreas a serem concedidas sob a forma de sesmarias aos integrantes da Expedição e aos seus colaboradores, bem como a área destinada aos povoadores pobres e aos indígenas.

Neste sentido, a introdução dos negros na região como mão-de-obra foi realizada somente com a formação das fazendas de criação ou de agricultura, que passaram a ser concedidas a partir de 1816, conforme afirma Martins (1999). Assim, Hartung (2008) e Buti (2009) salientam que a localidade de Guarapuava era uma freguesia do município de Castro até meados do século XIX (BUTI, 2009, p. 64).

Sua elevação à condição de freguesia se deu em 1818, quando recebeu a denominação de Nossa Senhora de Belém, “com sede no lugar de Atalaia de Guarapuava”. Sua sede foi, mais tarde, transferida para a planície, entre os Rios Coutinho e Jordão. Em 1849, Nossa Senhora de Belém foi definida a condição de vila sob a denominação de Guarapuava, sendo, pois, neste ano, desmembrada de Castro. Apenas em 1871 Guarapuava foi designada como cidade (FRANCO NETO, 2005).

A ilustração a seguir apresenta a localização do povoado de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, do Aldeamento de Atalaia, das áreas de terras distribuídas aos povoadores,

⁴⁰ “Real Expedição de Conquista e Povoamento dos Campos de Guarapuava”, criada a mando do príncipe regente D. João. Nela chegou em 17 de junho de 1810, impondo a presença colonial portuguesa perante os indígenas que residiam na região (LACHESKI, 2009).

⁴¹ Fazendeiros da região dos Campos Gerais que colaboraram com a Expedição por meio de dinheiro, gado e escravos.

quando da chegada da Expedição de Conquista e Povoamento em 1810 e das primeiras sesmarias concedidas a partir de 1816 (indicadas pelos números de 1 a 14 iniciados pelo símbolo nº), além das regiões denominadas de Campo Real e Campo do Pinhão, que serão posteriormente concedidas para a implantação das fazendas de criação, a partir de 1827.

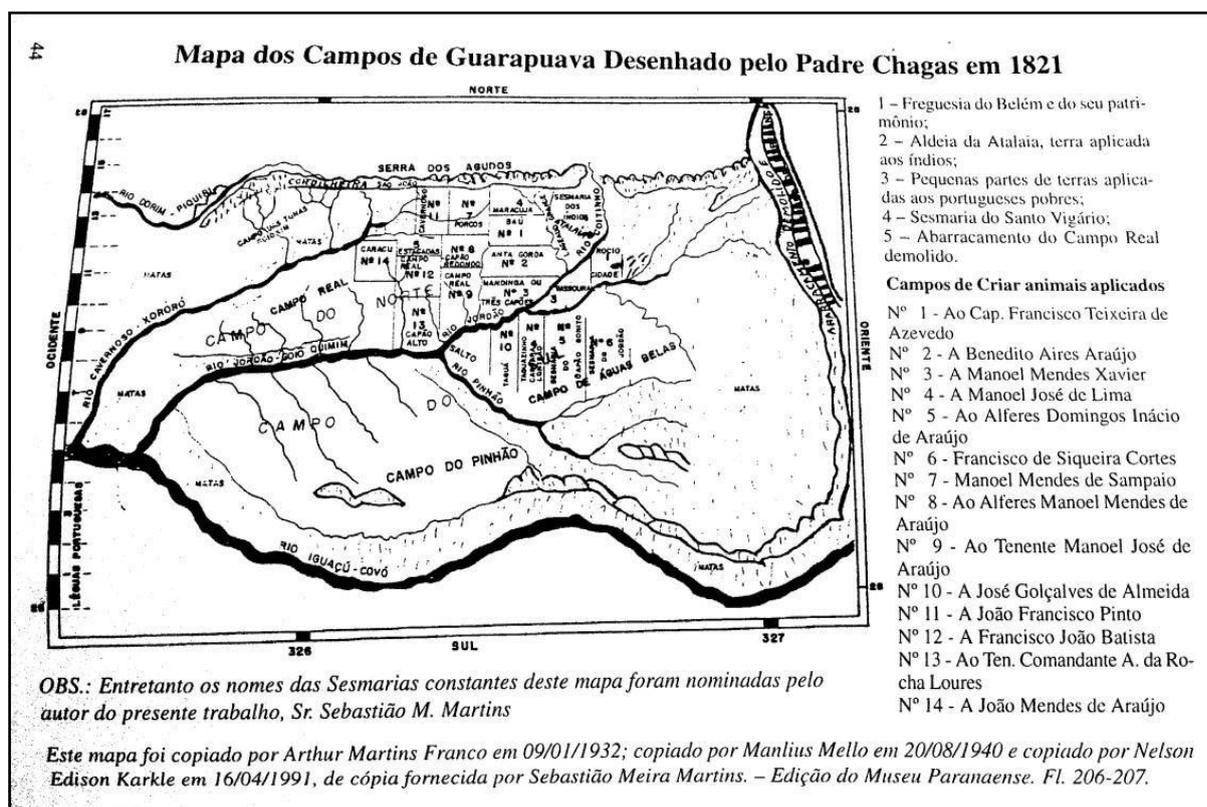


FIGURA 2: MAPA DOS CAMPOS DE GUARAPUAVA DESENVOLVIDO PELO PADRE FRANCISCO DAS CHAGAS LIMA EM 1821

FONTE: Martins (1999, p. 22)

De acordo com Martins (1999) com o intuito de atrair novos povoadores para a região a partir de 1816 o Capitão Antonio da Rocha Loures, responsável pela administração do povoamento dos Campos de Guarapuava, após a morte do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal⁴², passou a conceder com autorização real, sesmarias para pessoas dos Campos Gerais e de Curitiba, que tivessem o interesse em se estabelecer como criadores de gado.

⁴² O Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal foi escolhido pelo príncipe regente D. João para comandar a Real Expedição de Conquista e Povoamento dos Campos de Guarapuava, tendo como subcomandante o Capitão Antonio da Rocha Loures, que a assumiu o cargo de chefiar administrativamente a povoação de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, quando do falecimento do Comandante Geral da Expedição (MARTINS, 1999).

Essas novas concessões, segundo Baia (2012) seguiam as normas estabelecidas na Resolução de 1697, de que a área a ser concedida deveria medir uma légua de terra por três de fundo (aproximadamente 13.068 hectares), ou vice-versa, de forma que não ficasse terra devoluta entre as mesmas, evitando com isso o apossamento irregular de terras e a obrigação de demarcação das mesmas.

Todavia, Carraro (2016) aponta que para que o requerente recebesse as terras, este deveria informar em seu pedido de concessão a quantidade de escravos, agregados⁴³ e gado que possuía, comprovando ter condições econômicas para assumir o empreendimento, inclusive os tributos impostos a ele. Segundo Martins (1999), o requerente também era obrigado a declarar que estava solicitando as terras para cultivar e/ou criar gado, e não para vender. Carraro afirma que,

Além de obrigado a tornar sua concessão produtiva, o novo fazendeiro era responsável pela implantação das benfeitorias necessárias ao seu desenvolvimento, bem como pela abertura e conservação de estradas na cabeceira da propriedade. Confirmada a concessão, tinha o prazo de dois anos para fazer a demarcação e o registro da área, na cidade de Santos (CARRARO, 2016, p. 30).

Segundo Diniz (2013), todas as exigências acima destacadas foram estabelecidas no Alvará de 5 de outubro de 1795 e surgiram para tentar organizar e diminuir irregularidades que aconteciam na concessão das sesmarias. Tal processo obrigava o sesmeiro a regularizar e demarcar as suas terras, devolvendo à Coroa o controle das áreas não produtivas e ainda inexploradas, com a responsabilidade de conceder as terras devolutas.

Assim, Carraro (2016) e Portela (2007) afirmam que os negros foram introduzidos como mão-de-obra nos Campos de Guarapuava, quando seus senhores assumiram as concessões de terras que lhes foram outorgadas na região. O número de escravos, em comparação à extensão da área de terra concedida, não era expressivo, variava entre dez e vinte pessoas, pois os fazendeiros demandavam para auxiliar no trabalho com o rebanho de um bom número de agregados, além de poderem contar também com o trabalho indígena, cuja escravização era permitida na região, conforme Carta Régia de 1 de abril de 1809.

Nesse sentido, com a criação da Freguesia de Nossa Senhora de Belém, houve o aumento no número de pedidos de concessões de áreas de terra. Mas, muitos desses sesmei-

⁴³ Agregado segundo o dicionário de significados é um adjetivo masculino que classifica algo que foi adicionado, aglomerado, associado, anexado. No Brasil, a palavra agregado pode ter outros significados. Por vezes, indica uma pessoa que apesar de não fazer parte de uma família, participa das suas rotinas. Em algumas regiões do país, também pode usada para descrever uma pessoa que executa serviços em uma fazenda, mas não tem um contrato de trabalho. O termo neste nesta pesquisa se refere a última designação (CARRARO, 2016).

ros, além de não fixarem residência, não cumpriam o disposto no Alvará de 1795 e na legislação regulamentadora da concessão das sesmarias, prejudicando seu desenvolvimento (FRANCO NETTO, 2005). Dessa maneira, para tentar lidar com o problema, o governador da Capitania de São Paulo ordenou o cancelamento de títulos de sesmarias concedidos a não residentes na povoação, sendo os mesmos destinados a outros requerentes. Apesar da implantação da medida, existiam ainda sesmarias concedidas a proprietários que residiam nos Campos Gerais e em Curitiba (DINIZ, 2013).

Entretanto, Carraro (2016) afirma que devido à necessidade de expandir a ocupação territorial dos Campos de Guarapuava e desenvolver economicamente a região, o Comandante Antonio da Rocha Loures, mesmo com a suspensão da concessão de sesmarias efetuada pelo Príncipe Regente D. Pedro em julho de 1822, concedeu em 1827, com autorização real, áreas de terra nas regiões de Candói, Cantagalo, Laranjeiras e Pinhão, sendo nesta última, distribuídas nove novas áreas.

Dentre as áreas distribuídas na região do Campo do Pinhão, localiza-se a Fazenda do Capão Grande, que foi concedida a Manoel Ferreira dos Santos e à sua esposa Balbina Francisca de Siqueira, que em 1860, deixará como herança para um grupo de escravos libertos, a área da Invernada Paiol de Telha - Fundão pertencente a essa fazenda.

O casal em questão era nascido na freguesia de Palmeira, município de Curitiba. No livro manuscrito intitulado Rol dos Paroquianos da Freguesia de Belém de Guarapuava, aberto em 1842, Manoel e Balbina, ambos referidos como "brancos", aparecem como chefes do 32º domicilio do "Quarteirão do Pinhão". Balbina tinha então 36 anos, e seu esposo 42 anos. Portanto, eles haviam nascido, respectivamente, em 1806 e 1800 (HARTUNG, 2008).

Neste mesmo livro consta também que residiam em seu domicilio, em 1842, seis escravos todos eram referidos como "pretos". Os escravos listados eram:

NOME	IDADE
Henrique	48 anos
Heleodoro	20 anos
Manoel	20 anos
Diana	22 anos
Rita	16 anos
Libânia	6 anos

QUADRO 2: ESCRAVOS DA INVERNADA PAIOL DE TELHA (1842)
 FONTE: Hartung (2008), Buti (2009).

Por outro lado, havia também seis agregados. Quatro deles foram descritos como "brancos" e dois como "pretos". Eram eles:

NOME	IDADE
Joaquim	17 anos
Antônio	8 anos
Pedro	7 anos
Maria	3 anos
Maria ("preta")	44 anos
Antonina ("preta")	10 anos

QUADRO 3: AGREGADOS DA INVERNADA PAIOL DE TELHA (1842)
 FONTE: Hartung (2008), Buti (2009).

No que se refere às relações internas e pessoais entre "escravos" e "agregados" da fazenda Capão Grande, Hartung (2008) cita o seguinte registro:



Segundo a autora, a "agregada" Maria ("preta") e o escravo Henrique igualmente "preto" formavam um casal. "Sabemos disso não apenas porque eles tinham idades próximas e viviam no mesmo domicílio senhorial, ou, ainda, porque eram os únicos informados como "casados" dentre os seis escravos e os seis agregados do domicílio conforme o Rol dos Paroquianos de 1842" (HARTUNG, 2008, p. 120).

Neste sentido, a autora aponta como evidências dessa união pontuando que o no registro de um batizado efetuado em 1841, o escravo Henrique e a agregada Maria foram padrinhos em um menino denominado Tomé, filho de outra escrava de fazenda vizinha. Tem-se a seguinte constatação,

Com efeito, temos como evidência de que eram casados o registro, feito em 1841, do batizado do pequeno Tomé, de 3 meses e meio, filho da escrava Maurícia, pertencente a Jerônimo de Caldas. Neste, informa-se que **"foram padrinhos" de Tome "Henrique Vieira e sua mulher Maria do Carmo, esta Liberta, aquele escravo de Manoel Ferreira dos Santos, todos desta Freguesia"**. (grifos nossos). A agregada Maria, era, pois, uma "liberta", ao passo que seu marido permanecia no cativeiro (HARTUNG, 2008, p. 120).

Por sua vez, os outros cinco escravos foram descritos como "solteiros", com idades entre 22 e 6 anos incluindo a agregada Antonina, de apenas 10 anos. Estes poderiam ser seus filhos. Talvez alguns mais novos até fossem seus netos (HARTUNG, 2008; BUTI, 2009).

Neste sentido, percebe-se que a existência de crianças nas fazendas, constituía um padrão para o município de Castro nesta primeira metade do século XIX — município do qual Guarapuava fazia parte como freguesia até então. Na realidade, “era comum no escravismo brasileiro, fosse às áreas agroexportadoras, fosse às zonas dedicadas ao abastecimento interno, como o Paraná, a existência de casamentos mistos entre escravos e libertos” (PORTELA, 2007). Schwartz destaca esta mesma situação para o caso da Bahia, “não era incomum haver cativos casados com pessoas livres... O padrão predominante era o de maridos escravos e mulheres forras, e na maioria dos casos os cônjuges eram crioulos” (SCHWARTZ, 1988, p. 320).

Em geral, Buti (2009) afirma que a liberdade da esposa decorria ora da compra de sua carta de alforria pelo marido cativo, ora da concessão da liberdade de senhores gratos e/ou desejosos de prender uma família a sua propriedade territorial. “Afim, a liberdade era concedida a um ou dois membros da famílias, e não a todos, e os laços de gratidão, assim, se tornavam eternos” (BUTI, 2009, p. 63).

Nas áreas distantes da grande lavoura, porém, como era o caso do território do Estado do Paraná, esses vínculos eram ainda mais estreitos. No Paraná, estes vínculos quase sempre envolviam crioulos nascidos e senhores de pequenos grupos de cativos. Em sua pesquisa sobre a capitania de São Paulo no século XVIII, Metcalf notou que “era frequente o casamento entre escravos e cônjuges livres em Santana de Parnaíba” e, mais importante que,

(...) os escravos também viviam nos grandes domicílios de seus senhores, onde o chefe governava sua família e as dos escravos. Como viviam no interior daqueles domicílios hierarquizados, distantes de outros cativos, os escravos compartilhavam uma íntima existência diária com seus senhores. Laços pessoais formavam-se entre os membros desses domicílios, os quais eram usados para obter favores dos senhores, tais como cartas de alforria ou permissão para casar. Assim, enquanto os escravos procuravam os de sua condição em busca de afeição, apoio e recursos, estavam também estreitamente ligados aos seus senhores e esses vínculos podiam ser usados para melhorar sua vida cotidiana (METCALF, 1987, p.233).

Com efeito, por analogia, Hartung (2008) e Buti (2009) afirmam que provavelmente esta pode ter sido a situação na fazenda administrada por Manoel Ferreira dos Santos e Balbina Francisca de Siqueira, acrescido o fato de este casal não ter tido filhos e, logo, her-

deiros diretos. Esses "laços pessoais" dos quais nos fala Metcalf foram bem externados quando Manoel elaborou seu testamento em 1851. Neste, ele deixava o,

(...) rapazinho Eduardo, que obtive na legitima de minha rode, liberto com a condição de estar sujeito a minha mulher, que mandará ensiná-lo a ler, escrever, cantar música e o ofício que ele mostrar tendências. Os mais escravos que possuímos, tornando-os na meação que tenho nos bens de meu casal, deixo a dita minha mulher para bem a servirem podendo ela dispor dos que lhe derem desgostos, e as que bem a servirem por morte dela ficarão libertos, ficando compreendido nesta disposição as produções deles desde agora até o tempo da morte dela (FRAGMENTO DO TESTAMENTO DE MANOEL citado por HARTUNG, 2008, p. 64)

No fragmento do testamento de Manoel citado acima, percebe-se que este se tratava um senhor preocupado com o destino e a formação do menino cativo denominado Eduardo. “Por certo este menino foi criado desde pequeno no âmbito doméstico por sua mãe, e depois incorporado à casa administrada por ele e por sua esposa Balbina” (BUTI, 2009, p. 87). Por outro lado, todos os outros escravos de sua propriedade foram deixados a Balbina, e por sua vez foram libertados em testamento, mas condicionalmente.

Por que condicionalmente? Em primeiro lugar, eles não poderiam causar "desgostos" - conforme citação de Hartung (2008) acima - a Balbina, porque se assim o fizessem seriam vendidos para outro senhor, o que equivaleria ser a liberdade concedida posteriormente negada. Contudo, caso procedessem como deveriam, ficariam libertos quando da morte de sua esposa.

Neste sentido, torna-se evidente que as relações de poder no cativo, sobretudo num contexto tão envolvente como o do Paraná provincial, marcado pela presença de poucos escravos vivendo muito proximamente aos seus senhores, fomentavam laços pessoais, sentimentos de gratidão, ou ingratidão, e uma profunda dependência pessoal. Ou seja, a comunidade quilombola que se formou na região dos Campos de Guarapuava, na localidade do Campo do Pinhão, em 1868, diferentemente da definição formulada em 1740 pelo Conselho Ultramarino, que definia quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles”, foi formada a partir da doação de terras, por meio de testamento, a escravos de confiança (CARRARO, 2016).

Qual era o maior desejo de um cativo no período de escravidão? Que a opressão acabasse. Esta era prometida a partir de sua liberdade, mas quaisquer desvios de conduta,

quaisquer demonstrações de desagrado, rebeldia ou inconformismo comprometeriam o alcance dessa meta. Esse tipo de relação de poder é sintetizada pelos historiadores da escravidão por meio da categoria “paternalismo” (GENOVESE, 1988; BERLIN 2006).

Por ocasião do falecimento de Manoel Ferreira dos Santos em 23 de fevereiro de 1852, sua esposa, Balbina Francisca de Siqueira, procedeu com o registro de suas terras junto à Paróquia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava. A descrição de suas terras mediante este registro, e seu próprio testamento, datado de 2 de julho de 1860, além de seu inventário, de 1865, fornecem uma ideia do conjunto das propriedades territorial adquiridas pelo casal, bem como informa o que eles faziam com elas (BUTI, 2009).

De acordo com o registro de terras, mandado proceder a 13 de novembro de 1855, Balbina Francisca de Siqueira afirmava possuir “no lugar denominado Pinhão”, “uma porção de campo de criar, com seus logradouros e matos”. Afirmava que “sua extensão não posso descrever por não estar bem certa dela”, mas determinava todos os seus limites com as terras dos demais proprietários do local, a partir das “divisas no Rio da Reserva”. Nesta “porção de campo de criar” Balbina acumulou até o ano de sua trágica morte por enforcamento em 9 de dezembro de 1865 capital suficiente para designar suas propriedades, dentre elas a fazenda Capão Grande, de porte médio à época (HARTUNG, 2008, p. 76).

Das terras descritas no inventário, fazia parte “a invernada denominada do Paiol contendo campos e matos no valor de dois contos e quinhentos mil reis”, o “campo de fora da fazenda do Capão Grande no valor de quatro contos e quinhentos mil reis”, bem como a “casa da fazenda de Capão Grande, com pomar, mangueiras e mail benfeitorias, no valor de três contos de reis” (HARTUNG, 2008, p. 67 citando o testamento de Balbina)

Neste sentido, Hartung (2008) e Buti (2009) salientaram que em seu testamento, datado de 1860, Balbina declarou por escrito que deixara a Invernada denominada Paiol de Telha para todos os escravos e suas famílias então libertados por ela e anteriormente por seu marido. Assim, os escravos que a acompanhavam desde Palmeira, muitos nascidos naquela freguesia curitibana, e outros, acrescidos ao seu grupo de cativos em Guarapuava não deu quaisquer “desgostos” a ela, como lhes havia recomendado em testamento, em abril de 1851, seu marido, Manoel Ferreira dos Santos. Antes, eles proliferaram, cuidaram do patrimônio do casal com honradez, conduziram tropas do Rio Grande a Guarapuava, bem como tocaram seu gado as feiras distantes de Itu e Sorocaba, retornando depois ao domicílio senhorial. Assim, se tornaram merecedores da alforria já anunciada no testamento de Manoel Ferreira dos Santos.

Dessa forma, os herdeiros legatários, escravos libertos, que herdaram as terras denominadas de Invernada Paiol de Telha, foram os únicos que em pleno período escravagista no Paraná, tornam-se libertos e proprietários de terras. Tal aspecto confirma ter havido entre os senhores (Manoel e Balbina) laços pessoais com seus escravos e agregados. Neste sentido, o processo de herança da Invernada Paiol de Telha transcorreu dentro da mais estrita normalidade.

Ou seja, em 19 de dezembro de 1865, isto é, poucos dias depois da morte de Balbina Francisca de Siqueira por enforcamento, ocorrida a 9 de dezembro de 1865, Pedro Lustosa de Siqueira foi notificado de modo a no prazo de 3 dias “apresentar o testamento da finada para a fim de se registrar”. Convocava-se também a “Pedro de Siqueira para a fim de prestar juramento de inventariante”. A 22 de dezembro de 1865, na casa do Major Manoel Marcondes do Sá, Juiz Municipal de Guarapuava, foi feito o “juramento aos Santos Evangelhos debaixo do qual” obrigava-se Pedro Lustosa de Siqueira a declarar “o dia em que faleceu Dona Balbina Francisca de Siqueira” e o teor do “testamento que declarava os herdeiros ou legatários que lhe haviam ficado”. No mesmo dia foi apresentado um rol dos herdeiros e legatários (HARTUNG, 2008; BUTI, 2009). Hartung apresenta o seguinte,

O único herdeiro era o Alferes Pedro Lustosa de Siqueira, ao passo que os legatários constituíam um grupo formado por Joaquim José Danguy, casado com uma parente da falecida e 15 libertos: "Heliodoro e sua mulher, Manoel, José Velho, José dos Santos, Izidoro, Eduardo, Dina, Joaquim, Libânia, Rita, Jose Marcos, Generosa, Filipe e Inácio. Este seria, pois, o grupo de ex- escravos, agora libertos, que se constituiriam nos fundadores da comunidade Invernada Paiol de Telha, conforme a vontade de Balbina Francisca de Siqueira (HARTUNG, 2008, p. 66).

Um ano depois, em 1866 foi instituído o Capitão Francisco de Paula Camargo como curador para os “libertos legatários”. No entanto, a 26 de janeiro de 1866 enviou-se ofício ao Juiz Municipal de Guarapuava no qual se diz que o curador anteriormente nomeado não tinha como se ausentar de suas ocupações no distrito do Pinhão de modo a comparecer à sede da vila para jurar e assumir sua função. Assim, naquele mesmo dia Fortunato José de Carvalho Lima foi nomeado curador dos libertos, em substituição ao primeiro curador.

Finalmente, o último ato (após dois anos) consistiu na apropriação legal da terra pelos libertos. Num termo igualmente presente aos “Autos findos de inventário e partilha” datado de 2 de novembro de 1868, lê-se que:

Nós abaixo assinados, escravos libertos pelos finados Senhores Manoel Ferreira dos Santos, e Dona Balbina Francesca de Siqueira, recebemos do Senhor Tenente Coronel Pedro de Siqueira Cortes, testamenteiro do mesma finada, a invernada denominada Paiol de Telha desde o portão até o passo do Rio da Reserva, com... terras de lavrar conforme a verba testamentária, e por ter recebido, e não sabermos ler nem escrever pedimos ao Senhor Pedro Lustosa de Siqueira que este... nos fizesse e assinasse. Pinhão, 2 de novembro de 1868. A rogo de Manoel, Heleodoro, José dos Santos, José Marcos, Felipe, Joaquim, Jose Velho e sua mulher Rita, Inácio, Generosa, Izidro, Libânia e Dina (HARTUNG, 2008, p. 67 ao citar o termo de posse das terras Invernada).

Ao final das contas, integrou posse um grupo de treze pessoas ao território Invernada Paiol de Telha – Fundão. Todavia, algum tempo depois este passou a ser objeto de contestações. Logo após ter recebido em herança da senhora Balbina, o herdeiro Pedro Lustosa de Siqueira, anexou as terras dos negros à Fazenda Capão Grande de sua propriedade após ter recebido a concessão de posse das mesmas em 1875, do Governo Provincial.

Ou seja, as terras em sua maioria foram expropriadas. Dos 8.712 hectares⁴⁰ foram anexados 5.586 hectares à Fazenda Capão Grande, agora de propriedade de Pedro Lustosa de Siqueira, que além de afilhado e sobrinho da senhora Balbina, era seu principal herdeiro. Após essa anexação, realizada em 1875, restaram cerca de 3.000 hectares aos negros. Entre 1860, data da doação das terras por Balbina aos libertos, e 1974-75 os três mil hectares de terra da Invernada foram aos poucos diminuindo. Já na década de 30 e 40, descendentes do sobrinho, afilhado e herdeiro de Dona Balbina, teriam anexado mais uma parte das terras da Invernada (BUTI, 2009).

A Figura 3 a seguir apresenta a localização da Invernada Paiol de Telha - Fundão, dentro dos limites territoriais da Fazenda Capão Grande, antes da anexação de 65% de sua área por Pedro Lustosa de Siqueira, em 1875.

⁴⁰ Originalmente a área que abrangia a Invernada Paiol de Telha media cerca de 8.712 hectares ou 4.356 alqueires. Mas esses valores não são considerados exatos, devido à ineficiência e a falta de se realizar a delimitação das terras, para posterior demarcação da posse, considerado este um dos problemas enfrentados quando se refere à questão territorial no Brasil. Além do mais, no testamento só há a referência de que área se iniciava no portão e se estendia até o Rio da Reserva. Para tentar compreender como se dá essa medição territorial, um alqueire equivale a dois hectares de terra. Utilizaremos neste texto a expressão hectare ao invés de alqueire.

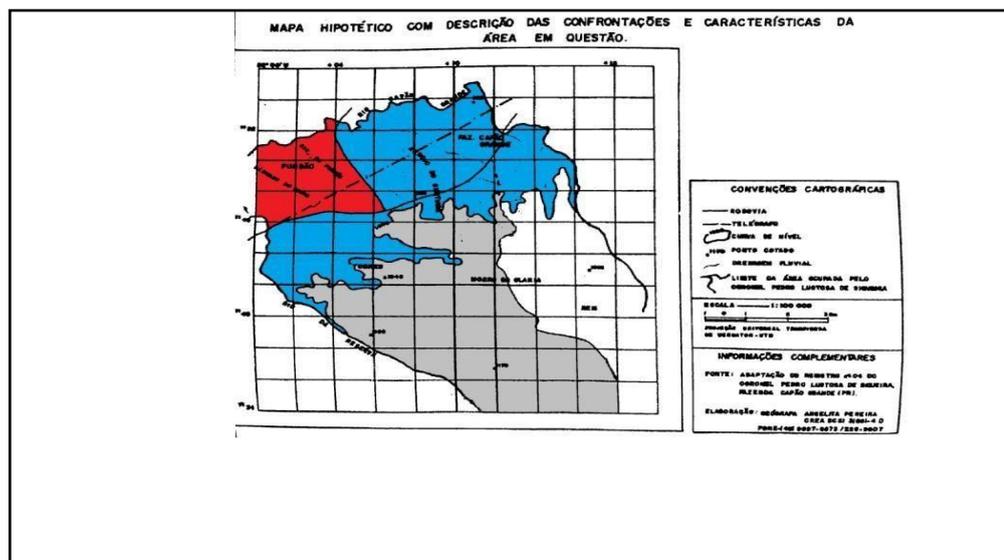


FIGURA 3: LOCALIZAÇÃO ÁREA DO “FUNDÃO” NOS LIMITES DA FAZENDA CAPÃO GRANDE
FONTE: Hartung (2004, p. 52)

Assim, após duas tentativas frustradas de reaverem a posse dessa área perante a Justiça – em 1875 e 1940⁴⁵ – os descendentes dos negros herdeiros da Invernada, temendo nova expropriação, decidiram que era preciso ter a posse documentada da área de terra que lhes restava, por isso, em meados da década de 1960, aceitaram a ajuda do comerciante João Pinto Ribeiro para resolver essa questão. Segundo Hartung:

Os moradores da Invernada, seguindo os conselhos do comerciante João Pinto Ribeiro, decidiram então dividir as terras coletivas que ocupavam entre as famílias residentes, pois, essa divisão, segundo João Ribeiro, facilitaria o processo de regularização da área. E, com autorização dos negros, João Ribeiro deu início então ao processo de regularização da referida propriedade. (HARTUNG, 2008, p. 54).

Mas, segundo Sene, não foi o que aconteceu,

De posse dos nomes dos moradores da Invernada Paiol de Telha, conseguidos em um cartório da cidade de Guarapuava, João Pinto Ribeiro forjou uma escritura de cessão de direitos hereditários. E, quando questionado sob sua ação, alegou ao cartorário ter a autorização e a assinatura dos negros herdeiros daquela propriedade, pois os mesmos a teriam vendido a ele e à sua esposa, por um preço justo (SENE, 2008, p.51).

⁴⁵ Hartung afirma que quando os libertos souberam da perda territorial que haviam sofrido, já havia se passado algum tempo, de modo que, quando resolveram promover uma ação junto ao governo provincial contra Pedro Lustosa, solicitando a reintegração de posse da área por ele anexada em 1875, a mesma foi arquivada, pois já havia prescrito o tempo para a contestação. Em 1940, uma ação semelhante à promovida em 1895, foi movida contra os descendentes de Pedro Lustosa numa nova tentativa de reaver a área anexada. Mas como ocorreu no processo anterior, este fora arquivado sem solução e pronunciamento oficial sobre o assunto, pois segundo Campos, já se havia passado mais de sessenta e cinco anos do processo de anexação ocorrido em 1875 (HARTUNG, 2008).

Deste modo, o que era para se tornar um processo de regularização territorial, acabou se tornando uma transação de compra e venda de terras, em cuja escritura, encontrada por Hartung durante o trabalho de pesquisa por ela realizado, datada de 17 de agosto de 1967, consta que vinte e oito descendentes dos herdeiros de Balbina transferiam seus direitos hereditários sobre a Invernada Paiol de Telha a Alvy Baptista Vitorassi e João Pinto Ribeiro, pelo valor de NCr\$ 100.000,00 (cem mil cruzeiros novos) (HARTUNG, 2008; SENE, 2008).

Estes mesmos direitos hereditários foram cedidos e transferidos em 1974, ao delegado local, Dr. Oscar Pacheco dos Santos. Neste mesmo ano, mas um mês antes de tê-los adquirido, o referido delegado vendeu à recém criada Cooperativa Central Agrária Ltda. “uma área de campos e capões no imóvel Paiol de Telha, também conhecido como Fundão” (HARTUNG, 2008, p. 72), bem como cedia a esta Cooperativa “os direitos hereditários e de posse” (p. 73) da referida área.

Dessa forma, em 1975, os descendentes dos legatários foram expropriados e expulsos das terras da Invernada. Todavia recorreram à justiça. Segundo Campos (2010), quando os moradores da Invernada souberam que haviam sido enganados e que, ao invés de terem seu território regularizado, este havia sido negociado pela pessoa que se dispusera a ajudá-los e, também por alguns membros do grupo, passaram a contestar a legitimidade do processo e continuaram residindo nas terras.

Porém, Sene (2008) afirma que enquanto as ações que contestavam a legitimidade da venda das terras a João e Alvy estavam em trâmite, iniciou-se o período mais tenso vivenciado pelos moradores da Invernada,

O senhor Oscar, então proprietário das terras, tratou de usar a influência de seu cargo de delegado de polícia da cidade de Guarapuava, para coagir e ameaçar as famílias que residiam na Invernada para que as mesmas desocupassem as terras que ele havia adquirido, e que haviam sido negociadas com uma cooperativa da região, a Cooperativa Agrária (SENE, 2008, p.52).

Todavia, Carraro (2016) afirma que mesmo sob pressão, as famílias que não haviam negociado seu direito de herança, permaneceram nas terras e como resposta à essa atitude, segundo Hartung (2008), tiveram queimadas casas, insumos, plantações, colheitas e maquinários, por ordem do delegado, além de sofrerem violência física e ameaças constantes de prisões e morte, que fizeram com que as famílias deixassem a área, com os poucos pertences que lhes restaram, para residirem precariamente na periferia da cidade de Guarapuava, até terem condições de se organizar novamente e iniciar o longo processo de

luta⁴⁶ para reaver as terras da Invernada. Outras resolveram permanecer no município de Pinhão, onde se localizava na época o território da Invernada Paiol de Telha, que atualmente pertence ao município de Reserva do Iguaçú.

Concomitante com as ações judiciais empreendidas pelo pequeno grupo de antigos moradores da Invernada na tentativa de reaver suas terras, iniciava-se no país, ainda no Governo do General João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985), o processo de redemocratização política, que culminou com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e com a inclusão nesta do Artigo 68 ADCT, que passou a garantir o direito às então denominadas Comunidades Remanescentes de Quilombo à titulação definitiva das terras que estavam ocupando.

Foi a partir disso, que em dezembro de 1996 alguns dos descendentes dos herdeiros de Dona Balbina decidiram acampar às margens das cercas das terras do Fundão, ato este considerado pela Cooperativa e pela Justiça como invasão, o que justificou vários mandados judiciais de reintegração e manutenção de posse, que culminaram com a retirada das famílias ali instaladas. Mesmo derrotados judicialmente, o grupo agora de ex-moradores da Invernada, procurou alternativas para reaver o seu antigo território, pois segundo Hartung, não estavam convencidos de que tinham perdido definitivamente suas terras (HARTUNG, 2004).

Por intermédio do pároco da Catedral Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, o grupo foi encaminhado à Comissão Pastoral da Terra (CPT), que segundo Buti (2009) propôs aos mesmos a formação de uma associação, que desse conta de sua representatividade frente aos órgãos oficiais, pois, após as derrotas judiciais sofridas, não era mais possível promover ações individuais. Com o apoio jurídico da CPT, foi criada então no ano de 1996, a Associação Heleodoro Pró-reintegração da Invernada Paiol de Telha, para promover ações conjuntas junto à Justiça, e auxiliar na estruturação do grupo, que se encontrava disperso desde 1975 (CARRARO, 2016).

Conforme Buti (2009), com a criação da Associação Heleodoro o grupo passou a congregar os membros que estavam residindo fora das cidades de Guarapuava e Pinhão, que concentravam a maioria das famílias da Invernada, para se unirem e se organizarem enquanto

⁴⁶ Todo o processo de luta para reaver o território da Invernada no ano de 2015 completou quarenta anos. Iniciado em 1975 por alguns moradores das terras, de forma individual perante a Justiça, para questionar as transações realizadas entre moradores da Invernada e João Ribeiro e Alvy Vitorassi, e entre estes com Oscar Pacheco dos Santos e a Cooperativa Agrária. Só o processo de reconhecimento do antigo território como quilombola, iniciado em 2005, junto ao INCRA durou dez anos. (CARRARO, 2016).

grupo, e juntos poderem reaver as terras herdadas. Inclusive, essa Associação foi escolhida para representar a comunidade perante o processo administrativo aberto junto ao INCRA, em 2005, e quando o mesmo for encerrado, será em nome desta que a concessão do título de propriedade coletivo sairá.

Carraro (2016) acrescenta ainda que além de buscar auxílio junto à Pastoral da Terra, o grupo de ex-moradores da Invernada entrou em contato com o Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Inter Étnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que inicialmente forneceu auxílio jurídico ao grupo, por meio do advogado do Núcleo, Dimas Salustiano da Silva.

Nesse sentido, em 1996, após a criação da Associação Heleodoro e da realização da audiência pública em que foi apresentado o dossiê elaborado pelo advogado do NUER, o grupo decidiu ocupar uma das fazendas que compunham a área de seu antigo território, com o intuito de pressionar as autoridades a reconhecerem os seus direitos de herdeiros daquelas terras e lhes entregar a posse das mesmas. Essa ação foi planejada em resposta ao resultado da ação, que questionava o procedimento de usucapião das terras da Invernada, e que acabou sendo favorável à Cooperativa (NOVA CARTOGRAFIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL, 2009).

A referida fazenda foi escolhida, segundo Buti (2009, p. 86), “porque era nela que a família dos Santos (descendentes diretos) residiu até o ano de 1975”. E por estarem localizadas na parte baixa das terras da Invernada, onde o rio Capão Grande percorre seus últimos quilômetros para encontrar-se com o Rio da Reserva. Ainda segundo o autor, onze pessoas ocuparam a referida fazenda, permanecendo na mesma por três dias, até que os advogados da Cooperativa conseguiram uma liminar de reintegração de posse. Os ocupantes se retiraram do local pacificamente e voltaram para suas casas.

Essa foi só a primeira ocupação realizada pelo grupo, que passou a utilizar-se dessa mesma estratégia, como forma de pressionar as autoridades a reconhecerem os seus direitos de herdeiros das terras da Invernada Paiol de Telha – Fundão. Passados seis meses após a primeira ocupação, o grupo que havia retornado para suas casas em Guarapuava, decidiu retornar à Fazenda Fundão, só que dessa vez com um número maior de pessoas, para continuar pressionando as autoridades com relação aos seus direitos. Essa segunda ocupação ocorreu em 15 de junho de 1997, e desta vez, durou cerca de quatorze meses (HARTUNG, 2004, 2008; BUTI 2009; PORTELA, 2010).

Diferentemente da primeira ocupação que contou somente com a participação de onze pessoas, essa, segundo Buti⁴⁷,

(...) agregou um número maior de pessoas – cerca de quarenta e um – procurando demonstrar que a intenção do grupo era mostrar às autoridades e aos cooperados, que eles não desistiriam de lutar por suas terras. E, antes que fosse realizada a ação de reintegração de posse, o grupo transferiu o acampamento para as cercanias da área ocupada (BUTI, 2009, p. 90).

O acampamento formado às margens da rodovia PR 459, que faz a ligação entre os municípios de Pinhão e Reserva do Iguaçu, passou a ser denominado de Barranco, e se tornou o símbolo da luta empreendida pelos descendentes dos herdeiros de Balbina para reaver o território da Invernada, não só pela sua localização próxima da área onde as famílias dos descendentes dos herdeiros de Balbina constituíram a comunidade, mas porque há a projeção de sua própria existência enquanto grupo. Pois é a terra, segundo Silva (2014), que acaba propiciando essas condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes para a consolidação do imaginário coletivo (p.14).

A ilustração 4 abaixo mostra a localização onde foi montado o acampamento, posteriormente denominado de Barranco, que foi implantado pela primeira vez em junho de 1997, às margens da PR 459, nas proximidades da área que pertencia à Invernada Paiol de Telha ou Fundão.



FIGURA 4: LOCALIZAÇÃO DO ACAMPAMENTO (BARRANCO) ÀS MARGENS DA RODOVIA PR459
 FONTE: Buti (2009, p. 15)

⁴⁷ Buti (2009) traz uma descrição detalhada de como ocorreu esse processo de ocupação.

Após a formação do acampamento, mais pessoas se uniram às quarenta primeiras, chegando a cento e cinquenta, que passaram a ocupar cerca de noventa barracas construídas de lenha e lona, e que se estenderam por aproximadamente dois quilômetros de ambos os lados de um trecho da estrada, durante os quatorze meses que permaneceram no local (junho de 1997 a agosto de 1998), conforme demonstra a ilustração 5 a seguir,



FIGURA 5: ACAMPAMENTO ÀS MARGENS DA RODOVIA PR 459 (BARRANCO) – JUNHO DE 1997
FONTE: Buti (2009, p. 89)

Durante o período de duração desse acampamento, as famílias acampadas tiveram de conviver, além da precariedade do local, com intimidações e perseguições por parte da Cooperativa, tais como tiroteios durante a noite, envenenamento da água, proibição de todo e qualquer cultivo às margens da rodovia, sob a alegação de desrespeito ambiental; e ameaças de prisão. Segundo Hartung, algo muito semelhante ao que ocorreu em meados da década de 1970, com o intuito de forçar a retirada dos negros das suas terras mediante cerco policial. O grupo só voltou a ocupar o Barranco em 2006, dois anos após a certificação obtida pela Fundação Palmares (HARTUNG, 2004; 2008).

Assim, após receber a Certidão de Autorreconhecimento, e iniciar o processo de estruturação organizativa nos Núcleos, a Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha pôde dar início junto ao INCRA da abertura do processo administrativo de reconhecimento do território tradicional Invernada Paiol de Telha, como território quilombola (BUTI, 2009).

Foi movido por este sentimento de pertença ao antigo território da Invernada Paiol de Telha, e a tudo que ele representa que o grupo remanescente quilombola “moveu todas as ações judiciais nos últimos quarenta anos para reavê-lo, bem como todo o processo organizativo e de busca de parcerias e orientações para efetuar o enquadramento do grupo no Artigo 68 ADCT regulamentado pelo Decreto nº 4.887/2003” (CARRARO, 2016, p.120), que possibilitou a abertura do processo administrativo junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2005, que possibilitou após quarenta anos de luta e de espera, a regulamentação do Território Quilombola Invernada Paiol de Telha, em junho de 2015. (LOURENÇO, 2015)

Com o resultado favorável à constitucionalidade a partir do Decreto 4.887/2003, o processo do Paiol de Telha – Fundão pôde ter prosseguimento. Hoje, 40 famílias que se encontravam residindo no acampamento Barranco às margens da Rodovia PR 469, puderam ocupar uma área de 122 ha (aproximadamente 90 alqueires) que passa ser denominado Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão. Neste processo ainda falta desapropriar cerca de 1200 ha para que as 300 famílias que ainda encontram-se residindo em Guarapuava, Pinhão e na Colônia Socorro possam “retornar” para suas terras de direito. Todavia, até dezembro de 2019 (momento em que estive em campo para observações desta pesquisa) a Regularização Fundiária, mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território ainda não haviam sido efetuadas pelo INCRA.

A partir do exposto, no próximo capítulo apresento o cotidiano e a gestão ordinária vividos pelo Fundão durante o processo de T-D-R sofrido por seus moradores.

6. VIVER, SER EXPULSO E RETORNAR AO FUNDÃO: O COTIDIANO, A GESTÃO ORDINÁRIA E O MOVIMENTO DE T-D-R

“Então, no Fundão a gente vivia assim, o que a gente plantava era mais pra comer, mas também você fazia uma roça de milho, quando a gente queria comer milho sem veneno tinha, viu!? Feijão ninguém comprava, nada, ninguém comprava. Agora não. Fazia farinha, eu fazia farinha com meus filhos, ainda tem o forno no lugar de torrar a farinha. Mas por causa da expulsão acabou tudo, acabou tudo”. (IZABEL, ANCIÁ DO FUNDÃO, 2019)

Neste capítulo me proponho em interpretar a gestão ordinária no cotidiano da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão trazendo à tona as vozes das lideranças enquanto sujeitos ativos participantes desta pesquisa e, por consequência, o processo de T-D-R sofrido por este quilombo. Sendo assim, ao me propor a trazer a gestão ordinária insiro o meu *corpus* analítico no estudo sobre a cultura ordinária proposta por Michel de Certeau (2012).

Dessa forma, este capítulo foi elaborado a partir do que Certeau (2012) aponta como elementos principais de seu estudo: a oralidade, o ordinário e o operatório. Para tanto, a oralidade dá-se como um caráter fundador das trocas sociais, ou seja, não há comunicação, entrevistas, conversas sem a oralidade. Por sua vez, o operatório direciona para as práticas que organizam o cotidiano daqueles espaços em que os remanescentes viveram/vivem. Já, o ordinário, vincula-se à gestão ordinária de suas práticas sociais⁴⁸ formadas por uma pluralidade de códigos, referências e interesses pessoais, relacionais, práticas que podem evidenciar resistências contra um modelo imposto, visto como mais racional, eficiente (JOSGRILBERG, 2005).

Consoante a isso, procurei vincular as práticas sociais – de gestão, de organização – trazidas nas narrativas das lideranças da Comunidade Invernada Paiol de Telha – Fundão à dinâmica da espacialidade. Soja (1998) compreende que por espacialidade as relações sociais nas quais o espaço é dotado de significado pelos sujeitos que o organiza por meio de suas produções objetivas ou não. Desta forma, relaciono a gestão ordinária do cotidiano sendo

⁴⁸ As práticas sociais, as relações histórico-sociais entre família, entre os sujeitos de pesquisa e entre pesquisador tem por base a construção de significações culturais. O uso do termo significações culturais parte da concepção que os diversos sujeitos (participantes desta pesquisa) interpretam, criando sentido, significações na realidade. Os sujeitos criam, então, formas diferentes de ver o mundo, criam sentidos diversos, muitas interpretações, é isso que aqui denominamos de significações. As significações culturais são resultados das práticas sociais, desse estar no mundo, em meio a uma rede de relações, de sentidos, de visões de mundo e ações no mundo (CARRIERI, 2012). Portanto, a compreensão dos sentidos aqui expostos está o mais próxima possível dos sentidos dos sujeitos (e não do pesquisador).

influenciada pelo espaço (físico e simbólico), assim como pelas mudanças ocorridas nele. Esta dinâmica da mudança social é adotada nesta pesquisa como um movimento de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Esse movimento é o que Carrieri (2012) denomina como sendo a desapropriação de sujeitos de seus espaços, e sucessivamente seus territórios. Ou seja, movimentos de desterritorialização e reterritorialização podem modificar as apreensões simbólicas à medida que novas referências e laços substituem ou complementam aqueles que caracterizavam os representativos da territorialidade.

Portanto, este capítulo traz um contexto cotidiano em que há diversas formas de se organizar a vida, e, justamente por isso, a quantidade de fragmentos narrativos passíveis de serem reagrupados é enorme. Todavia, não me interessa a quantidade⁴⁹, mas sim, descortinar a relevância do “gerir” deste cotidiano em que a dinâmica da mudança social se faz presente. Vou iniciar descrevendo minha travessia neste processo.

6.1 A TRAVESSIA: EM BUSCA DO ACESSO, INGRESSO E INSERÇÃO NO FUNDÃO

Apresento, neste tópico, como se deu acesso, ingresso e aproximação na Comunidade Remanescente Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão por meio do relato-mosaico das observações sistemáticas anotadas em meu diário de campo e em meus registros fotográficos.

Conforme já destacado no Prólogo de minha tese, pensei que devido minha extroversão, acessar os herdeiros legatários do Fundão seria fácil, já que estes têm filhos cursando a universidade... puro engano! Na minha cabeça inocente de pesquisador quantitativo, normalmente os campos de pesquisa se configuravam como sendo abertos e mais ou menos livres para pesquisas. Como disse, era bom (e péssimo, pois eu era um profissional funcionalista ao extremo e muito abitolado em minhas perspectivas “enlatadas”) aquele tempo que minha cabeça era inocente e quantitativa. E porque não dizer, prepotente, dono da razão, ainda pensando que o campo se configurava como um “objeto a ser decifrado e numericamente quantificado”. Essa perspectiva se desfez logo nas primeiras tentativas de acesso ao campo.

O campo de pesquisa “Fundão” não foi de fácil acesso para mim. Eu não conhecia lideranças, apenas um ou dois alunos que eram de lá, mas não residiam lá. No início meu acesso foi extremamente difícil quase me levando ao ponto de desistir. Hoje, consigo com-

⁴⁹ Tenho vontade de rir quando leio isso. Eu, como citado, um ex-quantitativista de primeira mão.

preender - como se minha televisão da mente tivesse saído da era monocromática para a era digital - que o Fundão com todas as suas lutas, preconceitos, exclusões, desigualdades, desconfianças, enfim, não iria aceitar facilmente uma pesquisa realizada por um pesquisador branco, desconhecido e que calculava em sua mente o “valor monetário” de 3.000 alqueires de terras cultiváveis, mecanizadas e ricas em água potável. Minha mente matemática fazia mil conjecturas das mais variadas formas que os herdeiros do Fundão poderiam “lucrar” com essas terras.

Levei em torno de quatro a cinco meses para que pudesse ter a indicação do nome de algum descendente que pudesse me apresentar aos herdeiros, e que essa indicação pudesse “atestar” a seriedade de minha pesquisa. Inicialmente, um professor colega da universidade que me auxiliou me levando à Pastoral da Terra. Lá – segundo este meu colega - o coordenador teria todo acesso necessário isso porque durante o tempo do Barranco (ocupação dos remanescentes do quilombo às margens de uma rodovia ao lado de suas terras), conforme exposto no histórico do Quilombo, este coordenador em nome da Pastoral Terra esteve vinculado ajudando no trabalho com as famílias que haviam sido expulsas.

Durante esta visita, este coordenador da Pastoral e que também sedia a central de um partido político, me explicou que sempre esteve com a comunidade no período do Barranco auxiliando no transporte e alimentação, para que os remanescentes pudessem retornar às terras. Todavia, este coordenador afirmou que seu o contato “tinha esfriado” com as lideranças da comunidade a partir do retorno dos remanescentes a uma parte das terras. Na época eu não imaginava o real motivo desse “esfriamento” conforme salientado pelo coordenador da Pastoral da Terra, todavia, após meu ingresso no campo essa situação se elucidou e apresento o porquê mais adiante.

Assim se configurou a indicação de meu primeiro contato com as lideranças do Fundão, que, afinal de contas não existiu. Voltei à estaca zero. Essa primeira tentativa frustrada de acesso ao campo serviu de aprendizagem, ou seja, comecei a ficar mais seletivo na escolha dos meus “prováveis contatos”. Com essa decisão tomada e não desistindo de obter um contato mais “direcionador” por assim dizer, consegui acesso com um colega da Universidade Estadual de Londrina de uma estudante que cursava Direito em Curitiba e que é uma das filhas de remanescente do Fundão.

Após algumas tentativas por telefone e um encontro presencial em Curitiba, esta estudante muito atenciosa e solícita – entendendo o foco da minha pesquisa – de imediato me

enviou um terceiro contato, dessa vez, com a então Presidente⁵⁰ da Associação Heleodoro. Esta estudante me auxiliou ligando para a Presidente e explicando minha pesquisa e as minhas dificuldades de acesso ao campo. Ou seja, atestando minha seriedade. Por sua vez, a Presidente agendou um encontro comigo na semana seguinte.

Devo confessar que naquela altura eu estava deveras apreensivo e isso me consumia, pois eu não conseguia um contato de acesso ao campo e os prazos para coleta dos dados da tese não poderiam atrasar. Somado a tudo isso, havia o receio se os remanescentes aceitariam a pesquisa, pois eu havia ouvido rumores das várias tentativas de pesquisas negadas por eles principalmente quando o pesquisador é branco de descendência alemã (como a minha), já pela história latente de desterritorialização sofrida por eles e realizada de forma muito acentuada pela Cooperativa Agrária na qual os alemães são os cooperados e principais dirigentes. Eu, portanto, sabia de antemão que minha entrada seria dificultada. Confesso, que se eu estivesse no lugar dos remanescentes também ficaria receoso e com certeza negaria a pesquisa de um pesquisador com o perfil como o meu. Hoje, depois de tudo de vi, vivi, ouvi, gravei, fotografei no Fundão consigo ter dimensão da realidade em que eles vivem e das “expropriações” que sofreram e sofrem da região e dos órgãos governamentais.

Enfim, meu encontro com a Presidente da Associação Heleodoro aconteceu em 8 de agosto de 2017 (6 meses depois de minha primeira tentativa com a Pastoral da Terra) e marcamos um café na casa dela em Guarapuava para um “bate-papo informal” no final da tarde. Nesta ocasião, o acesso para a coleta de dados da pesquisa era minha prioridade absoluta e para me encontrar com a Presidente da Associação faltei a todos meus compromissos na universidade. A Associação Heleodoro representa a comunidade e na época (ainda hoje) estava sob intensa luta direcionada para a re-integralização de posse das terras do Paiol de Telha – Fundão.

Cheguei à casa dela por volta das 5 horas da tarde. Era dia chuvoso e frio. Ela me recebeu. Uma mulher jovem, cabelos pretos e lisos, simples, que fala baixo, olhar penetrante. Apresentei-me (estava muito nervoso) e apresentei rapidamente a proposta inicial da pesquisa de tese. Após minha explanação me fez vários questionamentos e percebi que ela entendia muito de leis e algumas teorias. Disse-me que não era a primeira vez que pesquisadores a procuravam para realizar trabalhos no quilombo. Eu respirei aliviado, afinal de contas, eu

⁵⁰ Quando iniciei os primeiros contatos da pesquisa em 2017 a Associação Heleodoro era presidida por uma mulher, descendente do quilombo, mas que residia em Guarapuava. Seu pai foi um dos anciãos expulsos das terras em 1974 e foi obrigado a estabelecer residência em Guarapuava com os filhos. Por questões de estatuto em 2019 foi realizada uma eleição e a Presidência foi ocupada por um descendente, atual morador do quilombo.

teria quem sabe a autorização para minha tão sonhada entrada em campo. Fiquei mais a vontade à medida que tempo ia passando. Conversamos mais de 3 horas.

À medida que nossa conversa foi se aprofundando fomos identificando pontos em comum. A Presidente da Associação Heleodoro é professora do município de Guarapuava. Ela foi casada com um “alemão da Colônia” (como ela mesma diz) e após a morte do marido decidiu retornar à casa dos pais em Guarapuava, porque sua mãe tem uma doença degenerativa⁵¹. Sozinha ela criou os filhos e os netos.

A princípio, um dos primeiros empecilhos deu-se pelo fato dela achar estranho um administrador realizar uma tese que versasse sobre “Cotidiano, Gestão Ordinária e Territorialização”. Normal. Como destaquei na introdução da tese, a maioria das pessoas acharia estranho “alguém da Administração pesquisar um tema tão fora dos princípios gerencialistas”, principalmente na região de Guarapuava. Para esclarecer as dúvidas dela, eu havia impresso alguns trabalhos e pesquisas e entreguei a ela vários artigos que tratam de temas similares com perspectiva em Administração alegando que estes documentos eram para ela entender qual era a proposta de trabalho.

Por sua vez, um segundo empecilho apresentado por ela referia-se ao fato de que muitos “pesquisadores” iam a campo faziam suas pesquisas e que nunca mais retornavam, isto era uma reclamação constante dos remanescentes. Considero este aspecto destacado por ela muito significativo. Lembrei, inclusive de um texto escrito por Ichikawa e Angnes (2015) e apresentado no EnANPAD 2015 que tratava justamente desse tipo de comportamento de pesquisadores em campo. Ou seja, a dimensão ética e política que os pesquisadores precisam assumir com o campo, denominada de “sensibilidade cotidiana e histórica”.

Considero o respeito ético com o campo de pesquisa um aspecto primordial. Sobre isso, afirmei à Presidente da Associação que meu compromisso com a comunidade seria dar devolutiva de todo processo realizado dando visibilidade às memórias dos anciãos a partir dessa perspectiva em que os sujeitos participantes tem absoluto direito sobre os dados coletados. Explanei sobre as prerrogativas de aprovação da pesquisa no Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos e dei garantias que tudo que fosse produzido na minha pesquisa, tanto a Associação, quanto a comunidade teriam acesso por meio de uma devolutiva.

Durante nossa conversa, expliquei à Presidente da Associação que eu havia tentado contato e acesso via Pastoral da Terra e que esse não processo havia sido infrutífero. Ao

⁵¹ Na época desse primeiro contato a mãe era viva. Durante meu processo de coleta de dados a mãe veio a falecer.

terminar minha explicação ela me esclareceu que a Pastoral da Terra era e é vista com muita desconfiança no quilombo, isso porque o Bispo – para constar negro – havia se desentendido com as lideranças do Quilombo em uma reunião, por defender os “invasores”⁵² das terras. (NOTAS DE CAMPO, 2017). O Bispo argumentava que os colonos alemães da Agrária não eram “invasores”, mas sim haviam comprado as terras de modo “lícito” na década de 1970. Até por estas questões de litígio e “não apoio” da igreja católica, os remanescentes do quilombo professam a religião evangélica rompendo assim seus laços com o catolicismo.

Consoante a isso, a Presidente da Associação me relatou o processo de perda e recuperação da terra. Durante este relato, em momento algum ela afirmou que os remanescentes do quilombo foram “expulsos da terra”, ela salientou que parte dos remanescentes realmente vendeu as terras e por isso houve num primeiro momento um processo de saída espontânea. Todavia, num segundo momento, para aqueles remanescentes que não aceitaram vender as terras houve então um processo de “retirada forçada sem alternativa de sobrevivência”⁵³. De acordo com ela, conforme os advogados da Agrária há nos cofres da Cooperativa arquivados os cheques que foram aceitos pelos remanescentes do quilombo e que depois de todo processo referente a documentação recusaram-se sair das terras.

Ao término dessa nossa primeira conversa, a Presidente da Associação concordou com a realização da pesquisa (para meu alívio e felicidade), entretanto ressaltou que eu teria que apresentar a proposta ao Conselho de Anciãos no Quilombo e que se porventura eles não concordassem, infelizmente não haveria nada que ela pudesse fazer. Desta forma, ela se comprometeu que no primeiro final de semana (nosso primeiro contato foi durante a semana) ela iria até o Fundão e conversaria com o Conselho de Anciãos explicitando brevemente a proposta e solicitando um dia para que pudessem me ouvir.

E assim ela fez. Agendou um horário para que o Conselho pudesse me conhecer e ouvir a proposta da pesquisa. Entremeios trocamos mensagens por aplicativo e ela me confirmou o dia em que eu teria que ir até o Fundão. Fiquei feliz e confesso muito apreensivo porque finalmente conseguiria ir até o quilombo conhecer a realidade.

⁵² Vale destacar que na década de 1970 não havia as leis de proteção e criação das terras e dos povos e comunidades tradicionais, e, portanto, os colonos alemães da Agrária, impulsionados pela “Marcha para o Oeste” adquiriam essas terras. No cerne da questão está o espólio que não cumpriu o designado no testamento da Dona Balbina, que a sua época, deixa claro que não é possível vender as terras sendo estas usufruto às gerações futuras.

⁵³ Estes remanescentes que não aceitaram vender as terras e que foram “retirados de forma forçada” (des-territorializados) na década de 1970, hoje, são os anciãos que fazem parte do *corpus* dessa pesquisa.

No dia 27 de agosto de 2017⁵⁴ pisei pela primeira vez nas terras do Fundão. Muito emocionado, curioso. Na minha mente passavam-se muitas coisas, muitas dúvidas. Como seria a reunião? Como seria o Conselho de Anciãos? Será que aceitariam minha pesquisa? Eu imaginava vários velhinhos reunidos num espaço fechado, pois se tratava de um dia frio, com chuva pela manhã. A primeira coisa que fiz foi marcar a distância de Guarapuava até o Fundão. Passei na casa da Presidente da Associação e quando saí de Guarapuava liguei o hodômetro do carro. Marcou 97 (noventa e sete) quilômetros, sendo 90 (noventa) em trecho de bom asfalto e 7 (sete) de estrada de chão com pedras soltas.

A ilustração a seguir mostra a distância do Barranco (local em que grande parte dos remanescentes vivia antes da expulsão) e o Fundão:



FIGURA 6: DISTÂNCIA ENTRE O BARRANCO E O FUNDÃO
 FONTE: *Google Maps* (Dados de Campos 2017)

⁵⁴ Depois desse primeiro encontro com a Comunidade Remanescente Quilombola – Fundão retornei de 2017 a 2019 aproximadamente 20 (vinte) vezes para participar das reuniões, conversar com moradores, observar e conhecer os lugares, auxiliar em algumas atividades, realizar as entrevistas, mostrar as transcrições etc. Foram muitas idas e vindas ao Fundão e muitas horas de participação em campo. Até por isso, neste item da tese trago um mosaico, uma síntese dessa participação em campo. Tornei-me conhecido de quase todos os moradores, e confesso, quando tive que me afastar para escrever a tese, senti e sinto muita saudade do “Povo do Fundão”. Após minha defesa de tese, faremos uma festa para que eu possa apresentar a devolutiva para a comunidade.

Ao chegar ao Fundão almoçamos na casa de uma das anciãs. Dona Lúcia. Feijão e frango caipira. Uma casa simples, mas com estrutura de cozinha e banheiro (um luxo na época), pois fazia poucos meses que eles haviam retornado às terras e, portanto, havia poucas casas e quase todas elas com estrutura bem precária. Dona Lúcia foi uma das pessoas que “forçaram” a reocupação da primeira parte das terras e por isso, sua casa já está mais estabelecida que as outras e seu terreno está na área primeiramente titulada pelo INCRA.

Neste momento, considero essencial interromper minha narrativa sobre “minha primeira vez no quilombo” para realizar algumas descrições do que observei no Fundão nas minhas idas e vindas depois desse primeiro encontro tendo em vista que menciono no parágrafo acima a casa de Dona Lúcia. Em relação à infraestrutura das moradias no Fundão, conforme a ilustração 7 a seguir, observa-se que a casa de Dona Lúcia, apresenta uma boa estrutura quando comparada às demais casas no quilombo. A casa possui luz elétrica (que mais tarde soube ser “gato” porque a empresa de energia elétrica não pode instalar rede sem a terra estar devidamente titulada pelo INCRA).

Além disso, Dona Lúcia possui na casa geladeira, fogão a gás, liquidificador, assadeira, máquina de lavar roupa, enfim, uma estrutura confortável para viver no quilombo. A ilustração 7 a seguir demonstra sua casa:



FIGURA 7: UMA DAS PRIMEIRAS CASAS DO FUNDÃO APÓS O RETORNO
FONTE: Elaboração própria (Dados de Campo, 2017)

Até por isso, desde o primeiro encontro até minhas sucessivas idas e vindas ao Fundão, fiz minhas refeições na casa de Dona Lúcia, também porque eu não tinha opção, se quisesse comer em um restaurante teria que me deslocar até a cidade mais próxima a 30 quilômetros do quilombo. Fazer minhas refeições na casa de Dona Lúcia me permitiu uma maior aproximação com os moradores do quilombo, pois cada vez que me deslocava para lá, ficava o dia todo na comunidade. Isso me permitia manter a sociabilidade e por consequência, fortalecer a dialogicidade com o campo.

As refeições sempre foram maravilhosas e cada vez que eu estava no quilombo levava vários mantimentos para que Dona Lúcia cozinhasse para todos nós (no quilombo nunca fiquei sozinho, toda vez que chegava tinha sempre vários moradores querendo conversar comigo, me mostrar os locais), mais tarde descobri que Dona Lúcia foi cozinheira profissional mais de 20 (vinte) anos em São Paulo e Guarapuava em “casa de família rica” (como ela mesma diz) (NOTA DE CAMPO, 2017, 2018, 2019). Aproveitei que estava na casa de Dona Lúcia e fotografei sua “roça de quintal” (NOTAS DE CAMPO, 2017).

A ilustração a seguir traz essa roça:



FIGURA 8: PLANTIO DE LOTES NO FUNDÃO APÓS O RETORNO
FONTE: Elaboração Própria (Dados de Campo, 2017)

De acordo com a ilustração 8 observa-se que o plantio no lote de Dona Lúcia possuía milho, batata, banana, ervas medicinais, pequenas árvores frutíferas cercadas por pequenos

animais de subsistência como galinhas. Ao fundo, observa-se uma grande plantação de soja. Esta área plantada também pertence aos remanescentes do Fundão, mas como eles aguardam a titulação definitiva das terras, por enquanto realizam o arrendamento das terras para os fazendeiros locais. Todavia, as demais casas do quilombo, apresentavam estrutura precária. Dona Lúcia tinha em 2017 e também em 2019, certo conforto quando comparada sua casa as demais casas do quilombo.

A ilustração a seguir traz estas casas:



FIGURA 9: CASAS DO FUNDÃO LOGO APÓS O RETORNO ÀS TERRAS
FONTE: Elaboração própria (Dados de Campo, 2017)

Conforme demonstra a ilustração 9 as casas do quilombo eram e ainda são dispostas umas ao lado das outras (poucas casas) sem muito espaço de quintal e muitas delas ainda construídas com o mesmo material do tempo que viviam no Barranco, ou seja, lona e telhas fazendo o papel de parede. Pude observar que não havia ruas, mas sim, pequenos corredores de chão batido entre as casas separadas por matos rasteiros. Olhando esta configuração espacial, a imagem que me veio é semelhante à área periférica (favela) de uma grande cidade só que no caso do quilombo - reproduzido no campo, ou seja, barracos muito próximos, sem saneamento e como já dito com energia por “gato”.

Destaco que em 2019, quando estive a última vez no quilombo, ainda havia poucas casas e a estrutura era precária, porém com alguns avanços como, por exemplo, áreas de plantio de milho, feijão nos lotes, além da aquisição de móveis, televisão, geladeira, fogão em várias casas. Ressalto ainda, que em 2017 os moradores não dispunham pequenos animais para subsistência, mas em 2019 já percebi que muitas casas já tinham galinheiros e pequenos “chiqueiros” de porcos. Também observei já haver algumas pequenas “roças de quintal”.

De acordo com relatos dos moradores, estes remanescentes afirmaram que procuraram construir as casas próximas às árvores, pois segundo eles “teriam um pouco de sombra, já que em sua totalidade as terras ainda eram poucas e tinham que ser virar com o pouco espaço disponível” (NOTAS DE CAMPO, 2017). Além disso, os moradores do quilombo instalaram caixa de água para sobrevivência, todavia esta água não era e não é até hoje encanada. Eles puxam a água do rio que perpassa o quilombo, segundo eles “as terras estão contaminadas de agrotóxico, mas a água dos rios é muito boa. Mesmo que não fosse boa... é a única que temos” (NOTAS DE CAMPO, 2017 e 2019).

Realizado este pequeno corte na minha narrativa para descrever as casas do quilombo, retorno a partir deste ponto a tecer meu mosaico do acesso ao campo, ou seja, “minha primeira vez no quilombo e minha primeira reunião”. Após o almoço na casa de Dona Lúcia, a Presidente da Associação me convidou para nos dirigirmos à reunião agendada com o Conselho dos Anciãos. Fomos. Meu coração estava muito acelerado. A reunião seria ao lado da Igreja Evangélica. Era uma estrutura que lembra muito uma garagem. Trata-se de um espaço físico de chão batido com quatro estacas e cobertura com telhas onduladas. A chuva havia cessado e o sol despontava no horizonte com um vento bem característico da região campeira. Uma tarde fria longe do sol.

O “povo do Fundão” - apelido carinhoso designado pela Presidente da Associação - foi chegando aos poucos, um de cada vez, a seu tempo. Aliás, penso ser oportuno e essencial destacar como senti e percebi o tempo no Fundão. Não é um tempo linear, cronológico e atribulado como o que estou acostumado a viver cotidianamente. Isso, no primeiro contato na reunião me incomodou muito. Isso porque, na época eu não entendia. Para mim (quantitativo, estressado e ansioso) se a reunião estava marcada para uma hora da tarde, deveria ser uma hora, e não as duas, as três. Na minha cabeça isso era falta de respeito. Eu ainda não conseguia entender que essa questão de horário de tempo era algo que não “fazia” parte do Fundão. Em algumas conversas informais (após várias idas ao Fundão) tomei coragem e perguntei sobre isso. Responderam-me “olha professor, esperamos mais de 40 anos para

retornar as nossas terras, e agora, para que pressa? Já estamos aqui... tudo se dará no ritmo e tempo certos... precisamos ser menos cautelosos...” (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019).

Enfim, realizado este destaque sobre o tempo, voltamos à primeira reunião. Teve início as 14h30. Na realidade eu havia desenhado a dinâmica da reunião em minha mente. Pensei que nesse primeiro contato me manteria “isolado”, observando e conhecendo as pessoas, o campo, as casas, a rotina em si. Afinal de contas era meu primeiro contato e a primeira vez que fui a um quilombo na vida, ainda com aquela visão estereotipada de quilombo histórico na socialização secundária. É isso que ensinam nas escolas, na televisão. E eu estava ali, muito mexido, pois não era nada daquilo que ensinam nos livros didáticos de história do Brasil, tampouco aquilo que passam na televisão. Nada de isolamento para mim. Quando me lembro disso não sei se sinto vergonha, vontade de chorar, vontade de rir de mim mesmo, vontade de gritar, vontade de sair correndo.

Entretanto, logo nessa primeira reunião minha intenção em me manter “só observando e em falar o menos possível” foi derrubada. Logo no início da reunião, uma anciã perguntou “quem é você?”. Lógico que a pergunta era procedente, pois eu era um estranho, um “forasteiro” como eles dizem, estava ali, sentado num banco improvisado com meus olhos azuis-esverdeados achando que passaria despercebido. Após essa pergunta: “Quem é você?” todos se calaram e me olharam me examinando de cima a baixo, fez-se um instante de silêncio que para mim parecia interminável.

Logo, a Presidente da Associação iniciou sua fala e em seguida e passou a palavra a mim. Nossa, era minha a prova de fogo. Naquele exato momento senti como se o mundo se abrisse debaixo dos meus pés, eu, um professor universitário, acostumado a falar para vários tipos de plateia, me senti com um aluno iniciante com aqueles anciãos olhando para mim. Parecia que seus olhares me fuzilavam, sei lá, só lembro que registrei todas essas angústias e percepções em meu diário de campo. Mas, ainda me lembro das minhas sensações naquela hora.

Comecei minha explanação. Disse que era professor da UNICENTRO e que estava me propondo em fazer uma pesquisa sobre as práticas cotidianas da comunidade, resgatando as memórias, costumes e comportamentos próprios da comunidade e outras atividades organizativas. Durante minha explicação outro remanescente dos anciãos presentes mais do que depressa afirmou que eu “era um espião, uma pessoa paga pela Agrária para contar tudo que estava ocorrendo no quilombo” (NOTAS DE CAMPO, 2017).

Tais afirmativas levantaram cochichos e comentários no ambiente, fato este que gerou certo mal estar no ambiente. Todavia, consigo compreender tais afirmativas. Eu

chegava no quilombo justamente no momento em que os remanescentes tinham acabado de ocupar as terras, ou seja, creio que durante anos convivendo no Barranco ou no núcleos espalhados nas cidades de Pinhão, Guarapuava e Reserva do Iguaçu, era óbvio que eles tinham motivos para duvidar das “boas intenções” (como é o caso da minha pesquisa) de agentes externos.

Para tentar dirimir as dúvidas levantadas por este ancião (que durante minha pesquisa acabou se tornando um de meus amigos e maior defensor de meu projeto) eu apresentei meu crachá da UNICENTRO e conversei sem barreiras sobre o que tinha me levado a pensar nesta proposta de pesquisa. Falei dos trabalhos sérios e relevantes de pesquisa desenvolvidos por minha orientadora na Universidade Estadual de Maringá (UEM) e também frisei como seria importante para a comunidade Paiol de Telha que as memórias dos anciãos fossem contempladas por um registro escrito. Aos poucos fui percebendo que os anciãos foram se sentindo privilegiados por terem a oportunidade de registrar suas memórias. Eles tinham muito para contar e um deles, durante intervalo de minha fala acrescentou:

Nossos filhos e netos não tem ideia do valor que tem o Fundão, não falo de dinheiro não, falo da terra de nossos ancestrais. A maioria deles já cresceu e nasceu fora do Fundão, fato este que me leva muitas vezes a perguntar se eles deixaram de ser negros, se eles esqueceram o que é ser descendente de escravos, mas como eles poderiam esquecer aquilo que eles não viveram? Nós, os velhos vivemos e sabemos como é, muitos dos nossos filhos podem até ter interesse em saber nossas histórias, mas muitos, podem se remeter ao Fundão apenas como terras que ‘valem muito dinheiro’. Talvez, nem queiram viver aqui. Creio que com as modernidades de hoje preferam viver na cidade onde os recursos de vida são melhores e mais fáceis. Nós nem luz elétrica temos aqui, quem dirá internet e comida pronta. Isso é triste professor! Mas ao mesmo tempo bom, porque nossos filhos e netos não podem ficar parados no tempo. Acho sua pesquisa muito importante, mas muito importante mesmo para nós, nós os velhos, isso porque será a garantia da nossa história contada por nós mesmos e não pelos documentos da cooperativa, ou pela voz da igreja, ou como muitos afirmam que apenas queremos a terra. Nossa história registrada por nós, nossas lembranças, isso é fantástico, até mesmo para mostrar que também temos condições de dignidade e capacidade de sustentar nossas famílias (NOTAS DE CAMPO, 2017).

Após essa fala, houve muitas conversas paralelas, e percebi que concordavam com a fala do ancião, e pela primeira vez nesse momento da reunião, observei que os olhares estavam mais amigáveis, mais amenos e até cordiais a minha presença lá e ao o que esta propondo. Nesse momento, uma liderança jovem feminina presente da reunião me questionou sobre a base teórica que eu utilizaria. Espantei-me na hora, e porventura em conversas com ela após a reunião, descobri que ela era na época estudante do Mestrado em Educação da

UNICENTRO. No momento do questionamento realizado por ela, passei brevemente a base teórica que utilizaria mencionando a princípio Michel de Certeau, Alexandre de Pádua Carrieri, Rogério Hasbaert e Elisa Yoshie Ichikawa.

A partir disso, fiz questão de trocar contatos para enviar o material que tinha pra que ela soubesse do que se tratava e solicitei seu apoio com conhecimentos na área de educação. E foi assim, após minha explanação e com muitas explicações, e lógico algumas poucas pessoas contrárias (que depois me procuraram querendo participar) foi que o Conselho de Anciãos autorizou meu ingresso em campo e de modo geral, me condicionou a ir mostrando meu diário de campo, minhas fotos, dois anos depois as transcrições das entrevistas, enfim, o Conselho queria acompanhar meu trabalho. Desta forma, o Conselho me autorizou a estar no Fundão e acompanhar sua rotina sempre que eu quisesse e pudesse.

Creio ser relevante destacar desse “meu primeiro dia em campo” por assim dizer, e, sucessivas outras vezes que estive no Fundão, que voltei para casa intrigado, incomodado e com vergonha de mim mesmo. Lembrava a todo instante de um texto escrito por Alcadipani (2014) em que os fracassos e imagens pejorativos cometidos por ele durante a realização de uma pesquisa num importante jornal e na área militar. Neste texto, ele discute as dificuldades de acesso aos campos de pesquisas e após esse acesso como nossas percepções de pesquisadores acadêmicos se enganam com o campo. Senti-me exatamente como autor do texto, e talvez até pior que ele.

Explicando melhor: fiquei deveras intrigado logo neste meu primeiro dia de campo e outros dias também, justamente porque aquela forma do que é “ser quilombola” que eu havido estudando teoricamente em várias pesquisas (forte apego as tradições, sentido de comunidade, união, colaboração, manutenção das religiões, enfim, práticas cotidianas apresentadas tão lindamente em estudos nacionais) se esvaneceu na minha frente.

Confesso que quando fui a campo realizar as observações e conversas com moradores e lideranças eu estava imbuído com a visão proposta por Souza (1995) que faz um destaque sobre o uso da terra, bem como, sua significação no cotidiano de comunidades tradicionais⁵⁵. Ou seja, o autor expõe que a relação com a terra que se remete às diversas comunidades tradicionais é intrínseca, pois a tratam não como recurso, mas um bem, e como tal, deve ser cuidada e conservada para as futuras gerações. Isso está presente no Paiol de

⁵⁵ O Decreto nº 6.040 de 2007, que institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, em seu art. 3º, estabelece que estas comunidades são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e prática geradas e transmitidas pela tradição (BRASIL, 2007).

Telha – Fundão, mas de forma reterritorializada e farei a discussão mais adiante na análise demonstrando estes aspectos.

Todavia, eu naquela época, pensando numa “comunidade edílica”, levava comigo uma perspectiva “romântica” fazendo analogia, que se a terra para comunidade remanescente quilombola Paiol de Telha – Fundão, além da luta política, também a própria vida (e é de fato), por consequência as práticas cotidianas – falar, habitar, trabalhar, rezar, cozinhar, consumir – estariam articuladas de modo síncrono, como um saber resistente das tradições, existindo naquele espaço comunitário enquanto mecanismos da manutenção da cultura local, de pertencimento e de comunicação com o outro. Mas, como eu disse: esta perspectiva girava na minha mente romântica. Não foi isso que eu percebi⁵⁶.

Juro que eu imaginava um “quilombo puro” (se é que isso existe, mas antes do acesso ao campo eu achava que existia, assim como eu também pensava que os índios usavam flecha e tanga, até que recebi vários estudantes indígenas em sala de aula) com homens e mulheres negras de turbantes na cabeça (já misturei tudo na cabeça com as religiões afro) saindo de sua casas para participar da reunião. Porque eu destaco esses pensamentos que tive? Para destacar que foi nesse momento que a minha visão hegemônica começou a desmoronar, fui letalmente desterritorializado de minhas concepções predeterminadas e reterritorializado numa perspectiva mais simbólica da realidade.

Lembro que quando comecei a ver os remanescentes do quilombo chegarem na reunião de carro, nos momentos em que estava na reunião escutando eles falarem que fulano mora e trabalha em outra cidade e se desloca no final de semana para o quilombo, no momento em que vi uma descendente ir até uma “vendinha”⁵⁷ comprar uma “Coca-Cola” de 2 (dois) litros e uma maionese “*Hellman’s*” entrei em reflexão. Tinha um imaginário de identidade quilombola ilibado ou no mínimo criado pela minha mente mais ou menos criativa e o que se apresentou diante de mim não era nada disso. Pareceram dois mundos diversos o meu imaginário e a realidade, preconceito puro e vergonhoso, mas que no decorrer da pesquisa e na convivência mais próxima ao campo fui superando paulatinamente. Eles, os moradores do Paiol de Telha me mostraram o caminho dessa superação.

Retornei ao Paiol de Telha, como dito anteriormente, muitas vezes após essa primeira reunião. Para este retorno, tive que, antes de realizar mais nada, encaminhar a

⁵⁶ Esta percepção se deu no início de minha pesquisa quando o conceito de quilombo em minhas poucas leituras era de uma “comunidade edílica” bem típico de minha cabeça e educação colonizadora. Mas considero essencial trazer isso na minha tese.

⁵⁷ Pequeno mercadinho na casa de um dos remanescentes.

autorização das lideranças devidamente assinada pelo Conselho de Anciãos ao Comitê de Ética com Seres Humanos da Universidade Estadual de Maringá (UEM) com as devidas anuências dos entrevistados. Assim que este comitê autorizou, retornei ao quilombo para iniciar o acompanhamento do cotidiano de seus moradores. Por diversas vezes, a Presidente da Associação fez questão em me acompanhar para poder me mostrar o quilombo, já que da primeira vez tínhamos a responsabilidade em apresentar o projeto de pesquisa na reunião. Outras vezes, pai dela (ancião responsável por acompanhar meu projeto visando atender a determinação do Conselho de Anciãos) se deslocava comigo ao Fundão.

Na maioria das vezes, saíamos cedo de Guarapuava, e fazíamos uma primeira parada para o café na casa de Dona Lúcia e seu esposo. Nesta parada, geralmente alguns moradores sabendo da minha vinda me esperavam para conversar. Ficávamos na varanda de Dona Lúcia algumas horas “jogando conversa fora” como eles mesmos dizem no quilombo (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Já disse o tempo linear, cronológico e atribulado no Fundão não existe. Aos poucos fui me acostumando com isso, e confesso, gostando desses momentos “sem hora marcada” (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Considero que essas rodas de conversa na varanda de Dona Lúcia foram muito significativas, pois durante esses “bate-papos” pude compreender as histórias de “gente sem história” e suas práticas sociais.

Neste ponto, percebi haver uma “tática” dos moradores do Fundão em relação ao tempo. Ou seja, quando podem e quando estão no Fundão (principalmente aos domingos) os moradores na varanda de Dona Lúcia subvertem a apropriação do tempo. Não tem hora para o almoço, come-se quando se tem fome. “Se acalme professor, não tenha pressa, vamos conversar” foram as expressões que mais ouvi (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Compreendi que há a predominância do “tempo da natureza”⁵⁸(THOMPSON, 1998) nestas rodas de conversa no Fundão, ou seja, há existência, mesmo que fugaz, da solidariedade, hospitalidade e cuidado entre as pessoas.

Esta “tática” em subverter o tempo, ocorre, principalmente contra apropriação do tempo pelo trabalho na lógica capitalista, que no cotidiano, principalmente dos moradores “obrigados” a buscar subsistência nas fazendas ou cidades vizinhas, acontece de forma alheia à vontade destes e domina outras instâncias da vida. Vale citar que a principal fonte de renda e subsistência dos moradores do quilombo se dá mediante aposentadorias rurais (dos mais

⁵⁸ É o tempo de possibilidade e de liberdade, já que é um tempo que se pauta pela lógica da necessidade. (THOMPSON, 1998)

velhos), por meio de serviço de empreita⁵⁹ em fazendas vizinhas e com o fornecimento de cestas básicas pelo governo. Ou seja, no cotidiano das pessoas ao se determinar o tempo que elas precisam destinar ao trabalho, determina-se também o tempo para outros elementos que elas querem fazer da e na vida. Nessa lógica, com este controle rígido do tempo, torna-se quase impossível a concretude de relações sociais (FLECK, 2012).

Neste sentido, que no Fundão (nas rodas de conversa sem tempo para acabar), a relação com o tempo não segue a lógica de rigidez e do controle, embora no ambiente de trabalho externo, seus moradores se submetem a isso. Todavia, a tática operada por eles nestas rodas de conversa aproveita-se das brechas do controle. “Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas” (CERTEAU, 2012, p. 94-95).

Na maioria das vezes, após o almoço (que não tinha hora para começar e para acabar), eu andava pelo quilombo, caminhando, parando, conversando, fotografando, enfim, exercendo uma postura de pesquisador "*flanêur*". Vale destacar que uso este termo de forma adaptada a partir da leitura das interlocuções realizadas por Carrieri, quando destaca ser,

O "*flanêur*", portanto, é [um] leitor da cidade, bem como de seus habitantes, através de cujas faces tenta decifrar os sentidos da vida urbana. De fato, através de suas andanças, ele transforma a cidade em um espaço para ser lido, um objeto de investigação, uma floresta de signos a serem decodificados – em suma, um texto. O *flanêur*, protótipo do sujeito moderno, por estar no meio do que tenta descrever e não ter neutralidade e distanciamento na sua observação (se é que isso alguma vez foi possível), limita-se a apontar as transformações do cenário urbano e a revelar sua historicidade (CARRIERI, 2012, p. 22).

De maneira similar me propus da ser um *flanêur* – neste caso observando as transformações deste cenário na área rural. Este espaço rural denominado quilombo, abriga uma diversidade de atividades que subvertem as intenções de organização e branqueamento proposto pelo agronegócio⁶⁰. Mesmo assim, esta lógica do agronegócio se faz presente no

⁵⁹ Serviço de empreita é aquele contratado por um determinado período de tempo para trabalho em lavouras de fazendas vizinhas.

⁶⁰ A palavra agronegócio é recente (década de 1990), e é também uma construção ideológica para tentar mudar a imagem latifundista da agricultura capitalista. O latifúndio carrega em si a imagem de exploração, trabalho escravo, extrema concentração da terra, coronelismo, clientelismo, subserviência, atraso político e econômico. É, portanto, um espaço que pode ser ocupado para o desenvolvimento do país: latifúndio está associado à terra que não produz e pode ser usada para reforma agrária. A imagem do agronegócio foi construída para renovar a imagem da agricultura capitalista, para “modernizá-la”. É uma tentativa de ocultar o caráter concentrador, predador, expropriatório e excludente para relevar somente o caráter produtivista. Houve o aperfeiçoamento do processo, mas não a solução dos problemas: o latifúndio efetua a exclusão pela improdutividade, o agronegócio promove a exclusão pela intensa produtividade (FERNANDES, 2004).

cotidiano do Fundão após o processo de reapropriação das terras. Esta lógica é fruto destes vários estágios dos movimentos de T-D-R sofridos neste espaço nos séculos XIX e XX. Começando com o domínio da criação de gado (durante vida de Balbina) culminado com a expansão da pecuária extensiva (após sua morte) até a monocultura (após a expulsão dos herdeiros das terras do Fundão), e recentemente pelo fomento em larga escala da monocultura plantio de soja.

Dito de outra forma, a maioria das terras do quilombo era e ainda é área de campo, ou seja, na época de Balbina eram pastagens naturais para criação de gado e assim permaneceram até a década de 1970. Neste período, (conforme revelam as narrativas dos entrevistados apresentadas mais a frente nesta análise) ainda estava presente no Fundão os modos de vida tradicionais com agricultura de subsistência dos remanescentes. Na ilustração a seguir, trago um exemplo dessa área de campo e pastagens:



FIGURA 10: CAMPOS DE CRIAÇÃO DE GADO (REGIÃO DE PINHÃO) FINAL DO SÉCULO XIX.

FONTE: Estado do Paraná (1928).

Já, após a expulsão dos moradores herdeiros na década de 1970, a região que apresenta uma formação vulcânica, passou por um processo de mecanização realizado pelos colonos alemães. Esses colonos, impulsionados por uma cooperativa centrada na área de agronegócio, foram os responsáveis por trazer novas tecnologias de plantação neste tipo de solo que passou a ser composto por campos cultiváveis e mecanizado, além de pasto, muito

pasto. Dessa maneira, conforme relatos dos moradores, antes da expulsão havia pequenas áreas do quilombo que suportavam a agricultura. Hoje, após a retomada, a maior parte da área pode ser cultivada e quase toda mecanizada direcionada para o cultivo de soja (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). A ilustração a seguir traz essa realidade:



FIGURA 11: TERRAS DO FUNDÃO APÓS O RETORNO ÀS TERRAS
FONTE: Elaboração própria (Dados de Campo, 2019)

Confesso que na primeira vez que estive no Fundão me assustei um pouco, pois esperava muitas árvores. Na verdade, há árvores apenas aquelas exigidas por lei para preservação ambiental nas nascentes dos rios. O quilombo após a reapropriação é um campo aberto, formado principalmente por pasto e terras cultiváveis e mecanizadas. Minha cabeça idílica imaginativa me fornecia uma ideia de mata fechada e de pessoas saindo do meio do mato para um pequeno espaço aberto em que as reuniões ocorreriam. Não é nada disso.

Aprofundando um pouco mais as observações e conforme apresenta a ilustração 10, percebi que no quilombo em 2019 aumentou o número de casas construídas, além de já ter um pequeno comércio, apenas uma igreja evangélica e algumas pequenas hortas. Conforme descrito anteriormente, não há pequenas lavouras ou roçados. Não há serviços básicos de infraestrutura, como de energia elétrica, água encanada ou até o acesso a crédito de incentivo à agricultura familiar. Também não há escola no Fundão e, por isso, as crianças precisam se deslocar para o município de Reserva do Iguaçu para estudar. Como se o fato de não haver

escola no Fundão não fosse por si só muito grave, também não há transporte escolar, ou seja, as crianças precisam caminhar em torno de 10 (dez) quilômetros de estrada de chão até chegar ao asfalto e poder se deslocar com o transporte da prefeitura, e com isso, tive a nítida sensação de parecer um “pedaço de terra esquecido”.

O Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) no final de novembro de 2011 divulgou um relatório, fruto de uma pesquisa, realizada em 97 áreas quilombolas no Brasil e revelou grande vulnerabilidade social em outros índices como o acesso à água encanada, presente em menos da metade de domicílios, saúde e educação. Segundo o levantamento do MDS, mais de 60% das lideranças quilombolas afirmam que não ocorreram alterações positivas em relação à infraestrutura de água e esgoto após a titulação do território. Além disso, constatou-se que apenas 5% dos domicílios tinham acesso a esgoto sanitário e menos de uma em cada dez casas contava com coleta de lixo.

Somado a isso, a pesquisa do MDS, indicou que ainda existe dificuldade logística para acessar o programa de transferência de renda. De acordo com os dados, em 2011, apenas 61% dos domicílios contavam com a Bolsa Família, sendo que outras três de cada dez casas eram ajudadas com cestas básicas distribuídas por diferentes entidades. Ao todo, 45% da população quilombola na época vivia com até 70 reais ao mês. Ao fazer uma leitura do Fundão em 2019, percebo que este quilombo também é reflexo destas dificuldades que englobam renda e infraestrutura básica de sobrevivência.

Ao conversar com os moradores, eles me explicaram que quando retornaram (reterritorialização) para terra em 2015, esta estava completamente destruída pelo excesso de agrotóxicos, fato este que os levou de 2016 a 2019 a trabalharem para “tentar descontaminar a terra” (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Neste sentido, percebi pelas conversas informais, que a água do Fundão não foi a única contaminada pelo excesso de agrotóxicos, mas também a terra.

Tal contaminação é típica da monocultura em larga escala, fruto, como já dito anteriormente dos inúmeros movimentos de desterritorializações das relações sociais e físicas tradicionais que promoveram e impuseram reterritorializações modernizadoras em formas de reproduções mais homogeneizadoras, não menos fragmentadoras do espaço. E lógico, os remanescentes do Fundão se preocupam/preocuparam com a contaminação da terra. Durante minhas inserções em campo, muitos desses moradores me relataram que “água e terra estão contaminados por veneno, e isso causa muitos problemas de saúde naqueles que estão já morando no Fundão” (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019).

De acordo com Richards (2015), a presença da monocultura causa mudanças diretas e indiretas no uso do solo, ao afetar o mercado de terras, ocupar áreas de antigas pastagens e forçar a abertura de novas áreas para a pecuária e plantio, via desmatamento, visto como um investimento produtivo quando há uma conjuntura favorável. Na esteira desta situação, seguem as demais alterações ambientais nas áreas de cultivo e em seu entorno, como aquelas relacionadas ao balanço de energia (aumento do calor), aos fluxos hídricos e à contaminação por agrotóxicos, além de implicações sobre a fauna (por exemplo, afugentamento e mudanças de hábitos alimentares e reprodutivos) e a flora (tais como o gradual desaparecimento de determinadas espécies nativas).

Paralelo a isso, os moradores destacaram em diversas vezes que estive no Fundão, sobre “atitudes terroristas” sofridas por eles constantemente. Explico melhor: os moradores frisaram que inconformados com a reintegração de posse dada aos remanescentes quilombolas em 2015, vários agricultores do entorno tentam envenenar o povo do Fundão. Ou seja, em diversas situações os agricultores do entorno “passam veneno” em suas divisas para o vento traga até as casas dos moradores (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Em uma narrativa muito emocionada, Izabel, uma anciã que viveu, foi expulsa de modo violento e após 40 anos retornou ao Fundão, destaca: “não consigo sentir o cheiro de agrotóxico que o vento traz, passo muito mal, várias sensações vem na minha mente, muitas vezes tentaram envenenar a gente” (IZABEL, 2019).

Situações como essas não são novidade. O conflito territorial entre o agronegócio e as comunidades tradicionais quilombolas, tem havido com frequência, como por exemplo, comunidade quilombola de Salgado, localizada na zona rural de Pirapemas no Maranhão em 2012 e Quilombo do Jaó, em Itapeva (SP) em 2014. Este conflito se agrava ainda mais, tendo em vista que ainda há terras a serem reapropriadas ao INCRA e repassadas à comunidade quilombola. Neste prisma, cabe salientar que período da expulsão ocorrida com os remanescentes do quilombo no final na década de 70 as terras do Fundão totalizavam cerca de 3.600 (três mil e seiscentos) alqueires. Na primeira etapa da retomada a justiça determinou 1.800 (mil e oitocentos) alqueires que foram divididos em 7 (sete) áreas. No período do meu primeiro contato havia apenas uma pequena área liberada e nesta área estava o lote de Dona Lúcia e alguns poucos lotes, o local da igreja evangélica e seu antigo barracão de reuniões.

Por sua vez, no decorrer de 2018, e mais diretamente em maio de 2019 a justiça determinou a liberação de mais duas áreas (locais estes onde estão a casa da antiga fazenda sede Capão e vários lotes). A ilustração a seguir apresenta a atual sede da Associação da Comunidade (antiga casa sede da Fazenda Capão):



FIGURA 12: CASA DA NOVA SEDE DA ASSOCIAÇÃO DO FUNDÃO
FONTE: Elaboração própria (Coleta de Campo 2018, 2019)

Como se pode visualizar na ilustração 12, esta sede é uma casa de tijolos amarelos, nova, com infraestrutura e padrão de construção destoante das demais casas do quilombo. Os moradores do quilombo me disseram que desde 2018 esta casa passou a ser sede da Associação e a comunidade já utilizando as instalações. E de fato. Nas vezes que fui observar o cotidiano, as reuniões e realizar as entrevistas no quilombo em 2018 e 2019, estas já foram realizadas neste local (NOTAS DE CAMPO 2018, 2019).

Todavia, considero relevante destacar que a morosidade da justiça de certa forma atrapalhou que minhas entrevistas com os anciãos fossem realizadas todas em 2018 como havia me planejado inicialmente, tendo em vista que lideranças anciãs estavam todas envolvidas no processo de liberação dessas duas novas áreas. Agendei entrevistas muitas vezes e tive que desmarcar porque os anciãos estavam com “idas e vindas” constantes a Porto Alegre, Curitiba e Brasília. Por isso, fui obrigado a rever meu planejamento e realizar entrevistas até dezembro de 2019.

Um fato que me causou estranhamento durante minhas inserções em campo foi ter apenas uma igreja evangélica (nem uma igreja católica?). Isso porque em grande parte das Comunidades Remanescentes Quilombolas no Brasil cultivam-se as tradições africanas e/ou o sincretismo religioso (afro-católico e/ou afro-ameríndio). Após várias idas ao Fundão e intrigado com essa singularidade, perguntei o porquê. Eles destacaram que por ocasião da expulsão (desterritorialização) das terras em 1970 e durante os anos que estiveram morando

no Barranco “grande parte dos católicos brancos” apoiou a expropriação de suas terras, alegando que “preto não tinha direito” (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018).

Tal fator fez com que a maioria dos remanescentes se vinculasse à religião evangélica e, por isso, deixaram de lado em professar a fé católica, e também com a expulsão deixaram de professar as religiosidades afro exercida no tempo “dos antigos”⁶¹ (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018) que viviam nas terras do quilombo. Tais afirmativas me levaram entender que a maioria de seus moradores professa a religião evangélica e, por isso, não professam nem a fé católica, nem as religiosidades ancestrais (a não ser em datas em que são convidados a lembrar, como por exemplo, apresentações culturais nas cidades de Guarapuava, Reserva do Iguaçu e Pinhão).

Neste ponto específico (religião evangélica) não posso deixar de destacar uma “tática” que observei os moradores realizarem já numa última reunião que acompanhei em 2019. Por ocasião desta reunião, havia ocorrido um assassinato⁶² de um morador, muito respeitado e que havia sido vice-presidente da Associação Heleodoro na gestão 2016-2018. Na reunião, os moradores do quilombo em conjunto com o Conselho de Anciãos decidiu prestar uma homenagem a este morador por meio de uma oração. Neste momento, observei que 80% dos presentes (aproximadamente 40 pessoas) fizeram o “sinal da cruz” e rezaram a “Ave-Maria”, mesmo estando na presença o representante da igreja evangélica.

Ou seja, o ato de professarem os símbolos católicos no espaço em que resistem à religião católica demonstra uma microrresistência, a exemplo do que trouxe Certeau (2014), o homem ordinário, fruto deste cotidiano, traz em sua essência o que autor denomina “táticas microbianas” pelas quais os sujeitos se apropriam do espaço, se proliferam pelas estruturas sociais e alteram seu funcionamento, usando brechas por meio da bricolagem, criatividade, astúcias centradas em uma antidisciplina. Para o autor: “o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas, uma movimentação que caracteriza as táticas e compreende... muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras, preparar refeições entre outras)” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2012, p.47).

Esta antidisciplina (efetuar o sinal da cruz e rezar a Ave-Maria no meio de uma reunião com a religião evangélica sendo a direcionadora) destaco como sendo “pequenas subversões sem propósitos, mas que temperam o cotidiano de maravilhas como festas

⁶¹ Eles fazem referência aos antigos porque muitos que agora vivem no quilombo, ou seja, retornaram para terra são descendentes dos bisnetos, netos e filhos dos remanescentes legatários. Os antigos são, hoje, os anciãos.

⁶² Os fatos que levaram a este assassinato não me convêm descrever, pois este não é o foco da pesquisa.

efêmeras que surgem, desaparecem e voltam” (CERTEAU, 2014, p. 79). Por meio das afirmações observei que as pessoas do quilombo não são simplesmente submissas aos processos disciplinares da religião evangélica. Mas sim, os moradores fizeram uso da “tática” semelhante como os negros escravizados no período de colonização, adaptando o contexto e fazendo uso dessa situação social aos olhos do dominante.

Dando continuidade, a minha pesquisa "*flâneur*" pelo quilombo fiquei curioso em conhecer seu Roberto – branco de olhos azuis como eu – responsável pela igreja evangélica. É no lote que a igreja está que normalmente ocorriam as reuniões antes da nova sede. Logo perguntei à Presidente da Associação (que me acompanhava neste momento) e já sem muitos pudores: “Branco?” A resposta foi direta: “Sim. Durante o processo de entrada nas terras no final de 2015, alguns moradores do Barranco eram sem-terra, e eles entraram juntos, deram força ao movimento” (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018, 2019). Neste momento eu soube que o responsável pela igreja evangélica não era um descendente legatário do Fundão.

Muito curioso em relação a esta reposta, acabei levantando em minhas observações e questionamentos às pessoas que vivem no Fundão que ao todo havia oito famílias de sem-terra que moravam junto com os remanescentes do quilombo no Barranco e que em dezembro de 2015 ocuparam em conjunto as terras que agora estão tituladas ao quilombo. Estas famílias residem no Fundão e os remanescentes não as querem lá porque não são “herdeiras legatárias” (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018, 2019).

Em outro momento, andando pelo quilombo passei pela casa de seu José, um dos anciãos remanescentes mais respeitados no quilombo. Este me convidou para “tomar um chimarrão”, mas como naquele momento eu estava conhecendo o espaço e as pessoas, prometi voltar e voltei muitas vezes, não apenas para realizar a entrevista dele, mas também para “jogar conversa fora” como eles dizem por lá.

Ressalto que nestes momentos de caminhada e conversas com os moradores do quilombo me proporcionaram uma visão mais detalhada em contraponto ao primeiro contato. Observei que as ruas eram muito semelhantes a “carreiros”⁶³ (como dizia meu pai). Definitivamente pude ter certeza não haver água encanada na maioria das casas e a energia elétrica com certeza em formato de “gatos”. De fato, várias bricolagens nos cabos elétricos.

Outro detalhe que me chamou a atenção foi o estabelecimento de cercas nos lotes. Durante minhas longas conversas com Dona Lúcia questionei o porquê das cercas em seu lote. Ela mais que rapidamente afirmou: “para evitar um intruso nas minhas terras e isso eu

⁶³ Carreiros uma expressão popular muito utilizada na região da Guarapuava para designar pequenas estradas rurais, pequenos corredores de passagem de pessoas. Semelhantes a vielas nas grandes comunidades urbanas.

não admito” (NOTAS DE CAMPO 2017, 2018). Conversando mais um pouco entendi que ela se referia a um senhor remanescente que não tinha família, pelo menos não no quilombo. Este senhor – Fabiano - tinha construído sua casa dentro do terreno da Dona Lúcia. Esta por sua vez, deu 15 (quinze) dias para a saída de seu Fabiano do terreno dela.

Pude entender que as cercas são inseridas nos lotes como uma forma de demarcar o território contra o mundo exterior num primeiro momento, todavia isto não quer dizer que o exterior venha apenas de fora do território, elas estão lá para estabelecer um limite de convivência. Os moradores não podem vender os lotes, mas cada família tem seu espaço físico de morada no quilombo.

Participei de uma reunião organizada pela Associação Heleodoro com os remanescentes na qual foi discutida qual seria atitude mais adequada a ser tomada com um morador que vendeu um pedaço de terra com sua casa para um casal não quilombola. Vale destacar que os lotes não podem ser vendidos, pois são titulados em nome da Associação, ou seja, os lotes pertencem à comunidade que no caso da titulação da terra é a detentora da “estratégia”. Todavia, valendo-se da “tática”, este morador realizou uma venda inapropriada.

Nesta reunião, os remanescentes discutiram por longas horas quais seriam as atitudes a serem tomadas seja em relação e este morador “transgressor das normas instituídas” seja em relação ao casal “não-quilombola” que efetuou a compra. Todos apresentaram seus pontos de vista e como forma de “preservarem seu território novamente da expropriação externa” a) expulsar o casal comprador de forma sumária permitindo que este levasse apenas a pré-fabricada e b) não permitir que este morador tivesse seu lote novamente, tampouco, lotes futuros no quilombo (NOTAS DE CAMPO, 2019).

A partir disso pude entender que as relações são dinâmicas, pois no quilombo cada família de remanescente tem ou terá seu lote de terras definido, apesar de não poderem vender para outrem, cada qual no seu lote. Dona Lúcia foi obrigada a colocar cercas em seu lote, pois há remanescentes que “pensam que podem utilizar todos os espaços porque a propriedade geral das terras é coletiva” (NOTAS DE CAMPO, 2017, 2018). Neste sentido, procurando minimizar os conflitos internos existentes em relação a isso, a Associação optou em assembleia delimitar lotes para todas as famílias, sendo as áreas de cultivo mecanizadas arrendadas e os resultados desse arrendamento sendo divididos igualmente por famílias que lá residem ou sendo realocado para compra de equipamentos para o bem comum da comunidade.

Retornando então as cercas físicas, sim, elas existem, por todo o lado, e segundo relato de outros moradores, surgiram como aprendizado na vida fora quilombo, isso porque

nas cidades em que os remanescentes foram obrigados a viver na época da expulsão as cercas eram necessárias para proteção ao ambiente urbano. Trata-se de uma prática social reterritorializada e incorporada no Fundão de hoje. Percebo que se trata de uma incorporação simbólica como relatado pelos próprios moradores, dando uma mensagem ao mundo exterior “Não invada mais!” – “Não pode me expulsar, aqui é meu!” (NOTAS DE CAMPO, 2018, 2019). Fechando a descrição de minhas inserções em campo, fiquei me perguntando: mas e se, não tivesse havido a expulsão, como seria o cotidiano deste território? E sua gestão ordinária? Como era este território que os anciãos tanto defendem e querem recuperar? Nada mais justo que trazer suas vozes.

6.2 TERRAS DE DIREITO: A GESTÃO ORDINÁRIA DO COTIDIANO E A TERRITORIALIZAÇÃO NO FUNDÃO

De acordo com Bonnemaïson e Cambrèzy (1996) o território é encarnado pela cultura para que se fortaleça e se expresse a relação simbólica existente entre cultura e o espaço. Neste sentido, os autores desenvolvem essa visão para pensar o território como um espaço investido de valores não somente materiais, mas, ao mesmo tempo, simbólicos, afetivos, étnicos, espirituais, comportamentais, corporais, dentre outros.

Sendo assim, quando falo em cultura nas comunidades quilombolas – neste caso o Fundão - adoto o posicionamento que neste território as práticas sociais e expressões acumuladas de geração em geração, estão presentes e que também vem ao longo do tempo sendo ressignificadas no cotidiano do grupo.

Para Certeau (2014), apesar de as ciências sociais possuírem a capacidade de estudar as tradições, a linguagem, os símbolos, a arte e os artigos de troca que compõem uma cultura, lhe faltam formalismos para examinar as maneiras com que as pessoas se re-apropriam destas práticas em situações cotidianas. Por outro lado, o autor considera que toda atividade humana pode ser cultura, mas ela não o é necessariamente ou não é forçosamente reconhecida como tal, pois, “para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado par aquele que as realiza” (p.142).

Desta forma, relevante se faz nesta parte da análise trazer, a partir das narrativas das lideranças (anciãos), as práticas sociais (considerada por eles como saberes) no período antes da expulsão do território, ou seja, as práticas específicas da cosmologia dos remanescentes na sua vivência cotidiana e seu processo de territorialização. Posiciono-me que ao trazer nas vozes dos anciãos os saberes do Fundão, implica a nós – leitores - em caminhar não só pelas

práticas construídas na reprodução material da existência, mas também compreender as escalas do espaço íntimo e afetivo, tecido a partir das relações cotidianas.

O Fundão é um território de significação comum partilhada pelo grupo no espaço cotidiano passa a ser *locus* no qual se elaboram os saberes que caracterizam essa comunidade etnicamente diferenciada. Os saberes⁶⁴ são formas “experenciais da vida” (ESCOBAR, 2005, p.15), momentos das práticas, da significação e compreensão do mundo que se fazem no espaço e no território afetivo e simbólico da temporalidade cotidiana. Neste sentido, inicio pelo “viver no Fundão antes da desterritorialização”.

6.2.1 Morar no Fundão: práticas cotidianas de trabalho e alimentação

Morar em algum lugar é mais do que habitar uma casa localizada num determinado ponto geográfico. É, sobretudo, sentir-se parte daquele ambiente físico, o qual se constitui num universo de significados seja de pertença, de habitabilidade ou de territorialidade (FISCHER, s/d). Tais significados se referem a um processo no qual as pessoas transformam os lugares em algo pessoal, exercendo sobre este um domínio físico e social por meio de atividades que indicam seu repertório pessoal e coletivo. Este modo de agir sobre o lugar se dá a partir das experiências de vida e das aquisições culturais, cujo repertório define para o indivíduo um senso de pertencimento ao lugar e compromisso social (CALEGARE; HIGUCHI, 2013).

Neste sentido, nas narrativas dos anciãos quando perguntados sobre como era viver no Fundão trazem essa territorialidade:

Pesquisador: Como era morar no Fundão antes da expulsão?

001 – Era maravilhoso, uma vida boa, especial, repleta de amigos. Meu pai era um homem muito querido. Nossa casa sempre estava cheia de gente. **Tinha muita comida boa.** Cada um trazia um pouco e virava uma festa. **A água era limpa. A comida sem veneno. Tinha mato. A gente plantava mas não poluía como hoje. Meu pai ensinou a mim e meus irmãos a respeitar a natureza, sem natureza morre tudo, morre nós, morre os bichos, morre a plantação. ‘Vamos plantar de acordo com a lua e com o que a terra dá, dizia ele’** (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

⁶⁴ Os saberes locais revelam os detalhes do cotidiano, o universo de experiências vivido nos lugares, a transpiração do dia-a-dia. Vulgar e prático. Costumey e habitual. Comum e coletivo. Os saberes locais correm pelas veias do sujeito, pulsam o coração, irrigam a mente. Sujeitos são intérpretes do mundo, são autores e leitores dos saberes locais. Os sujeitos são feitos de saberes e os saberes são feitos de sujeito (PIDNER, 2011, p. 5).

002: Era boa a vida, mesmo às vezes não tendo **muita comida**, nós plantávamos lavoura, meu pai trabalhava na roça, subia a serra para pegar milho, mesmo com cobra na beira da estrada. Nunca passei fome no Fundão, porque nós **plantávamos lavoura, batata doce, milho, às vezes não tinha carne, mas nós fazíamos quireira e não passava fome** (FRANCISCA, 2019) (grifos meus).

003: Como eu falei pro senhor, eu nasci lá no quilombo, meus avós são de lá, daí nasci, casei lá no quilombo, mas lá era muito bom a nossa convivência lá, a gente vivia livre, aquele prazer, nós sempre contente, **a família tudo unida, a gente trabalhava na roça, tinha comida em casa**, a minha mãe falava assim pra mim: você tem que aprender a bordar, fazer crochê, coisas antigas tipo da idade deles. **Sem contar que nossa água era boa. Água que era abençoada sem agrotóxico da soja** (JOANA, 2019) (grifos meus).

Nos relatos acima percebo, num primeiro momento, que a vivência no Fundão conforme relatado por Lúcia (fragmento 001), Francisca (fragmento 002) e Joana (fragmento 003) era carregada de afetividade e sociabilidade. Elas destacam com muita nitidez que a apropriação do espaço por meio da vivência comunitária, dava sentidos e significados às atividades diárias de convivência fazendo parte da rotina cotidiana. Para elas o fato de terem “a casa cheia de gente” (LÚCIA, fragmento 001) com “muita comida” (FRANCISCA fragmento 002) “a família toda unida, a gente trabalhava na roça” (JOANA fragmento 003) ressalta a relevância dos laços familiares de parentesco e amizade. Neste contexto, “comida” era um fator agregador naquele cotidiano e aproximava as pessoas da comunidade Fundão. Conforme Brandão,

[...] o que aproxima as comunidades quilombolas, é o fato de que entre elas o tempo ainda é mais “comida” do que “dinheiro”. E o correr da vida se passa no interior de uma natureza ainda um pouco socializada, ainda apenas aos fragmentos, realizada e pensada como cultura (BRANDÃO, 2009, p. 43).

Portanto, considero essencial destacar que a partir dos fragmentos 001, 002 e 003, entendo ser a “comida” para os moradores do Fundão uma prática que englobava a cultura alimentar da comunidade na época. Parto do pressuposto e concordo que,

O alimento constitui uma categoria histórica, pois os padrões de permanência e mudanças nos hábitos e práticas alimentares têm referências na própria dinâmica social. Os alimentos não são somente alimentos. Alimentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois se constitui de atitudes, ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações. Nenhum alimento que entra em nossas bocas é neutro. Dessa forma, uma comunidade pode manifestar na comida emoções, sistemas de pertinências, significados, relações sociais e sua identidade coletiva (SANTOS, 2011, p. 108).

Consoante à cultura alimentar, Lúcia (fragmento 001) e Joana (fragmento 003) destacam em suas falas respectivamente: “a água sem poluição, haver mata, o respeito à natureza, plantio integrado”. Tais fragmentos narrativos demonstram que o Fundão, naquela época, centrava a produção cotidiana de sua existência material, afetiva e simbólica numa relação intrínseca com a natureza. Ou seja, havia a valorização do aproveitamento integrado dos recursos naturais guiados pela leitura que faziam da natureza, e por consequência, com o uso de sistemas marcados pelo respeito aos ciclos naturais criando, transformando e elaborando seus saberes específicos.

Assim, neste diálogo com a natureza, dialeticamente aquele “fazer” cotidiano do Fundão, alimentava os “saberes”. Tratava-se de cosmologia própria orientando o melhor momento para os plantios e para o extrativismo, buscando a otimização do que o meio poderia oferecer sendo considerada então “saberes construídos” naquele processo específico de territorialização, que garantia a reprodução do grupo sendo transmitidos de geração em geração trazendo em sua essência uma territorialidade específica.

Por sua vez, quanto perguntados sobre os principais meios de sobrevivência que eram exercidos no Fundão, as narrativas trouxeram como perspectiva central a agricultura de subsistência (policultura⁶⁵) e a criação de gado em “terras soltas”.

A seguir têm-se esses fragmentos narrativos:

Pesquisador – De que forma eram organizadas as atividades de trabalho?

004: Nosso compromisso era plantar, colher e viver. A gente plantava nas roças de tudo um pouco, desde feijão, milho, trigo campeiro. Tinha também alguns animais como porcos, além do gado nas **terras que eram soltas** do Fundão. **Essa terra era solta**, era terra boa, podia plantar o que quisesse plantar. Dava de tudo, botava uma roça, plantava feijão, batata, plantio de tudo e dava muito. Quando botava outra roça que arrancava aquela ali e colhia, ficava aquele matinho e quando voltava e plantava, colhia a mesma coisa outra vez. Plantava mesmo, dava, plantava outra e dava mesmo (CARLOS, 2019) (grifos meus).

005: A gente tinha a despensa cheia de queijos preparados, **e plantava de tudo nas roças de toco de mato**, tinha serviço, mas também tinha tudo. Nossa, era muito boa a batata, a mandioca, o leite, a carne de porco no tacho (MARIA, 2019) (grifos meus).

⁶⁵ Policultura é a prática de se cultivar vários tipos de plantas no mesmo terreno. É o cultivo de diversos produtos em uma área. Assim, monocultura é o cultivo de apenas uma planta em uma área. A policultura é utilizada principalmente por pequenos agricultores, para assim, diversificar os cultivos em sua terra. (CALEGARE; HIGUCHI, 2013)

006: **Nós plantava batata, milho, feijão, trigo, fazia umas roças pequenas e tudo mundo ajudava.** Criava uns porcos, uns gados, enfim, tinha fartura. Com o resto da plantação nós alimentava os animais. Com os pastos colhidos a gente fazia uma guarda para o tempo de frio e seca e com o leite da vacas produzia queijos (LÚCIA, 2019) (grifos meus).

007: **Nós plantava as roças de toco de mato e as roças de quintal.** Graças a isso e gente tinha canjica com feijão preto e bastante cebolinha, quirera, pamonha na época de milho verde, pão de milho, polenta de milho verde e no café da manhã comia bolo de polvilho (JOSÉ, 2019) (grifos meus).

Os fragmentos narrativos de Carlos (fragmento 004), Maria (fragmento 005), Lúcia (fragmento 006) e José (fragmento 007), demonstram que moradores do Fundão se estabeleciam neste território como trabalhadores rurais, cuja produção se destinava primordialmente ao sustento de suas famílias. Neste território, a “roça” foi apontada como um elemento marcante nas memórias contadas e refletem o modo de vida da comunidade na época. Ou seja, as práticas laborais, principalmente aquelas ligadas à agricultura, que envolvem diretamente a sobrevivência material de um grupo, são um indicativo da tradição “roceira” que atravessa a existência do quilombo Fundão. Percebo ser a agricultura de subsistência, herança ancestral, uma marca da economia da comunidade.

Aliado a esta herança ancestral da agricultura de subsistência que se centrava no uso coletivo do território, por parte dos remanescentes tinha-se a criação extensiva de gado e outros animais. Ou seja, o gado era criado solto, assim como outras criações, recebendo somente a marcação de cada proprietário, alimentando-se com capim nativo dos campos do Fundão (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Conforme se vê na afirmativa de Carlos (fragmento 002) a fertilidade das terras do Fundão sempre garantiu a fartura da produção de alimentos variados na roça, permitindo plantios seguidos numa mesma “terra solta”. As “terras soltas” eram aquelas utilizadas pelo uso comum. De acordo com Berno, essa forma organizativa emergiu na agricultura como “busca de alternativa de diferentes segmentos camponeses para assegurarem suas condições materiais de existência, sobretudo a partir da desagregação do sistema colonial” (BERNO, 1989, p. 38).

Considero que esta forma de gerir (terras soltas) na época tratava-se de uma “tática” que posteriormente se transformou em “estratégia” da comunidade do Fundão, tendo em vista que, várias outras comunidades camponesas da época a usavam em relação à “invasão de divisas” que os fazendeiros locais executavam como forma de “agregar mais terra”. Foi essa explicação que tanto José, quanto Maria destacaram em suas falas após eu desligar o gravador, ou seja, que as “terras soltas era uma forma de conter as invasões de divisa”

(NOTAS DE CAMPO, 2019). Esta estratégia vai de encontro que Berno em sua pesquisa com índios, camponeses e quilombolas também percebeu,

Tais formas se impuseram não somente enquanto necessidade produtiva, já que para abrir roçados e dominar áreas de mata e antigas capoeiras uma só unidade familiar era insuficiente, mas, sobretudo, por razões políticas de autopreservação. **Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente aos mais poderosos** (BERNO, 1989, p.172-73)

Por sua vez, Maria (fragmento 005) cita “roças de toco de mata”, bem como, José (fragmento 007) cita “as roças de toco de mata e as roças de quintal”. Intrigado com o que seriam essas roças, eu solicitei que Maria e José me explicassem posteriormente esta questão. Eles me relataram que as “roças de toco de mata” serviam para o plantio de feijão, milho, abóbora, amendoim e mandioca e eram formadas por cada família, em um sistema de rodízio que garantia de regeneração da mata nativa nas pequenas clareiras abertas na vegetação. Já as “roças de quintal” eram aquelas que se configuravam perto das casas, ou à sombra das árvores do quintal. Essas roças se beneficiavam dos resíduos das casas, dos dejetos dos animais que fertilizavam as terras (NOTAS DE CAMPO, 2019).

As “roças de quintal” segundo Carlos,

008: Eram um serviço das mulheres, ou seja, elas plantavam, colhiam, adubavam, tudo aquilo que fosse para ser usado na casa, como por exemplo, temperos, ervas medicinais, pequenas hortaliças, um pouco de mandioca, um pouco de batata (CARLOS, 2019).

De maneira a exemplificar como eram estas roças, apresento a seguinte ilustração:



FIGURA 13: FOTO A (ROÇA DE TOCO DE MATO) E FOTO B (ROÇA DE QUINTAL)
 FONTE: Foto A (Acervo Quilombolas, 1973) e Foto B (Elaboração própria - Dados de Campo 2017)

Dessa maneira, no Fundão a questão do cultivo da terra não estava atrelada apenas às “roças de toco de mato”, mas também, às “roças de quintal”. Destaca Dona Izabel,

009: Em quase todas as casas, roças de quintais, e a gente, procurava ter um pouco de tudo. Desde árvores frutíferas, plantas medicinais e uma horta. (IZABEL, 2019).

Por sua vez, conforme Figura 13-B⁶⁶ e similar à memória trazida por Beatriz tem-se,

010: Todos os quintais tinham plantinhas medicinais e alimentos para uso da casa. As galinhas eram criadas soltas e o ovo a gente comia” (BEATRIZ, 2019).

Por isso, tanto pela narrativa de Lúcia (fragmento 006), quanto pela narrativa de Izabel (fragmento 009) e Beatriz (fragmento 010) pude entender que as atividades agropecuárias desenvolvidas no território Fundão eram diversificadas e desenvolvidas em conjunto com a agricultura. Ou seja, quando Lúcia afirma que “criavam animais e os alimentavam com o resto da plantação que guardavam” deixa claro que a prática da agricultura está integrada à pecuária, pois tudo o que restava dos plantios era utilizado para alimentar os animais ou como pastagem, especialmente na época de estiagem.

Sendo assim, no Fundão a forma de gerir a economia, transformando a natureza para dela retirar o seu sustento, gerando saberes múltiplos e inventando um modo de vida era prática comum. Neste sentido, é perceptível a ligação com a natureza e aquilo que ela oferece, sendo esta uma forma de manter o seu sustento e da família. Para tanto, perguntei sobre de que maneira e com quais artefatos os moradores do Fundão organizavam seu trabalho cotidiano. Eles relataram:

Pesquisador: O(A) senhor(a) me conta como era a divisão do trabalho?

011: Plantava coisa mais linda, família tudo unida, era um respeito, **um ajudava o outro, se nós tinha uma roça pra plantar e pra colher e gente ia com foice, facão, enxada, matraca. As mulher não ficavam em casa, mesmo com criança pequena iam todas juntas carpir, arrancar mato**, mulher não ficava em casa não, porco tinha, gado tinha, esse mato esse campo não era estragado era alimento das criação, não era sujo era pasto (IZABEL, 2019) (grifos meus).

⁶⁶ Esta ilustração foi produzida durante minha pesquisa de campo em 2017, todavia, as memórias dos anciãos trazem, principalmente em conversas informais (sem pressa e sem gravador como eles mesmos diziam), a descrição dessas “roças de quintais” e por isso deixei essa foto como exemplificação. Essas “roças de quintais” são uma das práticas que permanecem no território hoje, após a reterritorialização.

012: **Tinha um calendário pra plantar a roça.** Meu pai me ensinou. Tinha o tempo de frio. Tempo de chuva. Tempo de sol. Planta certa para cada lugar. Fases da Lua, como exemplo, os alimentos que produzem embaixo da terra, como raízes e tubérculos, devem ser plantados *no claro*, da lua nova à lua cheia; os alimentos que produzem em cima da terra devem ser plantados *no escuro*, quando a lua está a caminho da minguante até a nova: **No dia a dia a gente usava muito o pilão, o cambão e a enxada. Na cozinha o fogão a lenha.** (JOANA, 2019) (grifos meus).

013: Melhor era **plantar as roças em “terras frescas”**. Terra lá da nossas matas eram muito boas. Nossas plantações eram feitas e qualquer enxada passava que dava alimento (CARLOS, 2019) (grifos meus).

A partir das narrativas de Isabel (fragmento 011) e de Joana (fragmento 012) visualizo que no Fundão a divisão do trabalho, no plantio de roças, se dava coletivamente, com o auxílio de todos – homens e mulheres. Já Carlos acrescenta como se dava essa divisão do trabalho entre homens e mulheres.

Pesquisador: Como se dava a divisão do trabalho?

014: As tarefas referentes aos alimentos eram distribuídas. Os homens geralmente tiravam as vísceras dos animais quando eram abatidos para comer, as mulheres os limpavam e cozinhavam. Os homens e as mulheres faziam a farinha e batiam o feijão, os dois (homens e mulheres) sabiam usar os utensílios no trabalho. Elas organizavam a casa e limpavam as roupas. **As mulheres também trabalhavam muito fazendo pão no forno de barro com as casas vizinhas e socando pilão** Todos trabalhavam na roça, e na roça o trabalho era comum, cortando mato, preparando a terra, semeando, limpando a roça, ‘carpindo rama’⁶⁷. (CARLOS, 2019). (grifos meus).

Desta forma, as narrativas (fragmentos narrativos 011, 012, 013, e 014) salientam que os moradores utilizavam como instrumentos fundamentais no trabalho e cultivo da terra, a foice, o machado, enxadão, enxada, facão, cambão ou vara (instrumento de madeira utilizado para bater o feijão), matraca (instrumento utilizado para a semeadura das sementes), pilão (para socar café), fogão a lenha, dentre outros. Neste período, o trabalho no Fundão era realizado artesanalmente, ou seja, trabalho de semear, capinar e colher os alimentos era manual e pesado. Na época, Carlos conta:

015: Possuir uma junta de bois era agricultura sofisticada. O sonho dos moradores era ter uma junta de bois e um cavalo forte (CARLOS, 2019).

Cabe citar, que após muitas conversas informais, os anciãos me contaram que tradicionalmente, a madeira com telhas de barro ou de palha eram utilizadas como principal

⁶⁷ Capinar rama é uma atividade semelhante a cortar pequenas pastagens.

matéria-prima da construção das moradias. Somado a isso, a madeira nativa da floresta era fonte para fabricação dos utensílios domésticos como a prensa, o parafuso, o cocho e o pilão, o que demonstra que havia no Fundão uma grande familiaridade local com o “fazer” de trabalhos em madeira (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Trago a ilustração a seguir como exemplificação das casas na época:



FIGURA 14: FOTO CASA DE MORADIA NO FUNDÃO 1970

FONTE: Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais (Fascículo11) - 2008

Tendo em vista que no Fundão o trabalho entre homens e mulheres tinha uma divisão, durante minhas conversas informais com as lideranças no quilombo, perguntei sobre “quem liderava o Fundão”. Isso porque nas minhas entrevistas eles tiveram dificuldades em responder. Talvez não tenham entendido a questão na época. Muitos deles me contaram que “ninguém mandava”, ou seja, não tinha um “dono que mandava”. Todas as decisões eram tomadas em conjunto sempre se respeitando as decisões dos mais velhos (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Por sua vez, o calendário produtivo da comunidade também foi destacado por Joana (fragmento 012), ou seja, ela menciona que a forma de plantio no Fundão seguia uma lógica baseada na natureza na qual as fases da lua para melhor época de plantio e colheita eram determinantes, assim como usar adequadamente os instrumentos de trabalho, bem como o tipo de solo apropriado para o plantio de cada espécie e a época da chuva, frio e sol. Enfim, considero como práticas relevantes no trabalho cotidiano, na sobrevivência e na preservação

da cultura. A organização deste tipo de produção leva em conta o gerir da própria da natureza, a partir disso se constrói as técnicas mais adequadas e os processos de trabalho.

A partir desse tipo de gestão com a natureza, destacam-se as orientações cosmológicas de “espaço” e “tempo” para efetivar das práticas de trabalho. Assim, Joana (fragmento 012) traz alguns destes referenciais de espaço e tempo para a organização de seu trabalho, distribuído no calendário produtivo, no qual predominam saberes tradicionalmente construídos no espaço. As estações climáticas tais como “Tinha as fases da lua. Tempo de frio. Tempo de chuva. Tempo de sol” (JOANA, 2019, fragmento 12) passam a ser reguladoras dos fatores calor e umidade e ocupam posição central nesta organização produtiva.

Outro saber que chama atenção foi colocado por Carlos (fragmento 013) ao citar o “plantio das roças em terras frescas”. Intrigado, eu questionei seu Carlos sobre o que vinham a ser exatamente essas “terras frescas” que aparecem em sua narrativa. Ele me respondeu:

Pesquisador: O que são as “terras frescas” seu Carlos?

016: Era a terra da mata, chamada por nós, os velhos, de “terra fresca”. Era aquela que ainda não tinha sido utilizada para cultivos nem pastagem e possuía mais fertilidade que as outras, pois armazenava umidade e nutrientes que vinham do acúmulo de matéria orgânica e da fraca insolação recebida. (CARLOS, 2019).

Assim, após essa explicação e em uma de nossas conversas informais, Carlos me relatou que inicialmente as terras para cultivo eram escolhidas na mata e consideradas um bem comum a todos os moradores do Fundão. E que todos os moradores, tratavam essa terra da mata e sua fertilidade como um bem que devia ser garantido para a reprodução das gerações. Fato este que não se sustentou com a expulsão (desterritorialização) sofrida em 1974 (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Durante nossas conversas informais, Carlos também me explicou a diferença entre a “terra cozida” e a “terra crua”, resgatando em sua memória a tradicional prática da *coivara*⁶⁸. Ou seja, no Fundão vários moradores “passavam fogo” na terra e a queima da matéria orgânica a transformava em cinzas e tornava mais fácil e rápida a absorção dos nutrientes de origem mineral, favorecendo a produção agrícola num primeiro momento. Quando havia disponibilidade de terras, esta prática era realizada em intervalos intercalados pelo descanso

⁶⁸ Coivara é uma técnica agrícola tradicional utilizada em comunidades tradicionais como quilombolas, indígenas, caiçaras e ribeirinhas no Brasil. É também chamada de agricultura itinerante e define-se, em geral, por poucos anos de cultivo, seguidos de muitos anos de repouso. Esta prática social é diferente das queimadas em larga escala, utilizadas em grandes fazendas, na roça de coivara o fogo é utilizado somente na área roçada, controlado, não sendo permitida a invasão da floresta (CALEGARE; HIGUCHI, 2013)

ou execução, o que garantia o retorno mineral e da vida biológica ao solo (NOTAS DE CAMPO, 2019).

De acordo com Américo e França Dias (2019) o manejo do fogo, plantio e posterior abandono da área após a colheita, promovia a regeneração da floresta. Nesse sistema, as cinzas ajudam na correção do solo e os restos de vegetação, como galhos mais grossos, entram em decomposição, contribuindo para a adubação e fertilização das sementes.

A partir do exposto, vale ressaltar que o processo de territorialização no Fundão, de acordo com a memória dos anciãos, pressupunha uma organização coletiva que vinculava as relações de trabalho e alimentação sendo partilhadas pela terra por meio da policultura (agricultura de subsistência) convivendo com a pecuária em pequena escala e a aliada ao extrativismo.

A terra neste sentido assumia um padrão de uso coletivo (simbólico e econômico), tendo as áreas de campo utilizadas para o pastoreio natural em consonância com o extrativismo da madeira com o plantio de “roças” para a subsistência. Todavia, estas não foram as únicas práticas cotidianas resgatadas nas memórias dos anciãos. A seguir apresento as práticas de cooperação e religiosidade que também faziam parte desse processo de territorialização.

6.2.2 Solidariedade, Fé e Lazer no Fundão: práticas cotidianas de cooperação, religiosidade e festividade

De acordo com Pidner (2011) um dos traços característicos da comunidade tradicional tem em sua base a solidariedade como princípio organizativo. Neste caso, o “mutirão”, conhecido popularmente na região onde se localiza o Fundão como “puxirão”, é um exemplo destas práticas de cooperação, que podem ser solicitadas por quem está precisando ou mesmo oferecida pelos vizinhos.

Assim, quando há um “puxirão” de pessoas para realizar determinado trabalho não há remuneração, todavia, a relação de solidariedade é selada pelo compromisso moral do beneficiário em corresponder aos pedidos de auxílio por parte daqueles que o ajudaram e finalizada com um aspecto festivo. Tem-se as seguintes narrativas,

Pesquisador: Quais eram os hábitos de vida? As pessoas se ajudavam?

017: Sim, nossa como a gente se ajudava. **A gente fazia muito puxirão.** Nós (as mulheres) ficava fazendo comida para o povo que ia pra roça, tinha arroz, feijão, mandioca, couro de porco, tinha de tudo, **eles [os homens] iam trabalhar de dia e aí de noite depois daquele dia, eles faziam a festa pra**

aquele povo, era muito bonito, todo mundo dançava, todo mundo comia, mas ninguém cobrava um do outro, todo mundo se ajudava. Eram todos grupos (MARIA, 2019). (grifos meus).

018: **O povo se juntava para trabalhar, o que antes nós chamava de puxirão hoje não é mais assim que se fala, se fala mutirão**, eles já diziam puxirão, a fala era diferente, a gente se criou no fogão de pedra feito de pedra, não tinha esse negócio de fogão a gás, o fogão de pedra era usado pra fazer as festas (JOANA, 2019). (grifos meus).

019: Nós era um povo da roça, sozinho não conseguia plantar muita coisa. Por isso o puxirão começava bem cedo, antes de o sol nascer. A gente tomava café na roça ou na casa de quem ia trabalhar. **Nós organizava assim: os homens iam para roça e as mulheres ficavam na casa fazendo comida: almoço e preparativos para a festa a noite. No almoço, as mulheres levavam todas as panelas pra roça.** Elas carregavam sozinha as panelas nas cabeças por esses campos de meu Deus. Quando o serviço era pouco e leve, as mulheres ficavam com os homens na roça para ajudar. Quando o serviço era mais pesado, elas traziam na volta pra casa as panelas vazias e a lenha para preparar a festa com janta para o povo. Na maioria das vezes o puxirão era no sábado, daí a gente já fazia um baile com muita comida preparada pelas mulheres. Nos bailes havia muita diversão e respeito, a gente dançava com as comadres, as irmãs. Dançava de tudo, rancheira e xote. (JOSÉ, 2019). (grifos meus).

Os fragmentos narrativos de Maria (fragmento 017), Joana (fragmento 018) e José (fragmento 019), trazem a estrutura comunitária de cooperação estava presente entre os remanescentes do Fundão. Esta coletividade aparece nitidamente nas narrativas, principalmente relacionada ao trabalho da roça, se iniciando “antes do nascer do sol” (JOSÉ, 2019) e terminando com uma festividade na qual “a dança e a comida” são elementos significativos (MARIA, 2019).

Paralelo a isso, os três narrativas apresentadas (017, 018, 019) apresentam que durante a realização do “puxirão” os homens e as mulheres tinham suas atividades delimitadas. Ou seja, homens trabalhavam juntos na roça, enquanto as mulheres cuidavam juntas das “refeições no fogão de pedra” (JOANA, 2019) e das “panelas e da lenha para a festa” (JOSÉ, 2019).

Neste sentido, o “puxirão” além de ser uma tática de cooperação (pois se deslocava contra o movimento de plantio individual da época) nas atividades de trabalho do Fundão, destacava-se por seu aspecto festivo, que considero ser fundamental e essencial na formação de uma rede ampla de relações, que ligava os remanescentes na formação de apoio ao grupo de vizinhança. Se os homens se encarregavam do trabalho no campo, as mulheres ficavam encarregadas da preparação da alimentação, e por fim, o dia terminava com festividades.

A ilustração a seguir apresenta um final de tarde, em que todos estão arrumados para a festividade no final de um dia de puxirão:



FIGURA 15: FINAL DE PUXIRÃO (FUNDÃO).

FONTE: Baú de fotos de Dona Francisca (1948)

Após a entrevista, Francisca me relatou na festividade ao término do puxirão havia um acordo entre as famílias e estas trocavam experiências no saber-fazer e de várias atividades como o *crivo*, receitas medicinais, receitas culinárias entre as mulheres e atividades com sementes entre os homens. Todo esse aprendizado ocorria em conjunto com o festejo (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Vale destacar que o crivo, de acordo com Calegare e Higuchi (2013) é uma ferramenta formada por um anel que possui uma malha. Este utensílio é usado para peneirar: limpar grãos ou sementes. Assim, com o uso do crivo, é possível remover substâncias sólidas indesejadas que se encontram misturadas com os grãos. Quando os grãos passam pelo crivo, é possível separar os elementos menores dos maiores, graças à malha. A partir disso, consegue-se eliminar as impurezas inúteis. Ao crivar o trigo, por exemplo, é possível retirar a palha. Os orifícios da malha do crivo têm tamanhos diferentes de acordo com o uso, ou seja, é uma peneira especial com várias malhas passíveis de serem trocadas. Essa característica depende do que se pretende remover. Francisca rememora,

Pesquisador: Me explique sobre o crivo? O que é isso?

020: É uma peneira professor. Com várias redinhas. A gente [as mulheres] pegava o crivo e peneirava farinha, isso é a coisa mais fácil professor. Quem não sabe peneirar uma farinha? (FRANCISCA, 2019)

Pesquisador: Eu não sei - respondi (silêncio e risos)

021: Mas o senhor é homem professor. Lógico que não ia saber usar uma peneira. Isso é coisa das mulheres de antigamente. Então, a gente [mulheres] do Fundão, pegamos a peneira e olhamos. Muito bem. Conversamos e descobrimos era possível bordar nela. Minha avó tinha visto não sei com quem alguém bordar numa rodinha que parecia uma peneira as avessas. Numa dessas casas de fazenda. Bom a gente pensou falou: vamos aprender bordar nas nossas peneiras grandes? Assim a gente fez, tentamos, tentamos até que descobrimos que peneirar a farinha não tinha mais graça. (FRANCISCA, 2019)

Nestas falas de Francisca (fragmentos 20 e 21) entendi que o crivo era muito usado como utensílio de cozinha para peneirar farinha no Fundão. Entretanto, além de peneirar a farinha, as mulheres do Fundão adaptaram o uso do crivo para outra atividade. O bordado. Francisca descreve essa adaptação que considero ser uma bricolagem das mulheres do Fundão, como diria Certeau (2014).

Porém, a festividade no final do “puxirão” não foi a única trazida pela memória coletiva das lideranças-anciãs do Fundão. Havia outras práticas festivas diretamente interligadas pela religiosidade. Dito de outra forma, as memórias descritas pelos anciãos, destacam que o Fundão sempre foi ligado à religião. Entretanto, no período antes da expulsão (desterritorialização) as práticas religiosas se vinculavam à igreja católica.

O Fundão mantinha seu vínculo com a igreja católica, até porque os herdeiros legatários de Dona Balbina foram todos batizados e assim sucessivamente. Entretanto, a presença do padre no Fundão acontecia uma vez por ano tendo em vista a distância a ser percorrida à cavalo. Carlos relata esta situação no fragmento 022 a seguir,

Pesquisador: Como eram as questões religiosas no Fundão?

022: O padre vinha de cavalo, tinha região que era muito longe, então ele saía do Fundão daqui para o Pinhão. Então ele visitava uma região fazendo a *desobriga* aqui trabalhando naquele Faxinal e se dirigia para Faxinal dos Coutos. (CARLOS, 2019)

Pesquisador: O que é a desobriga?

023: Meu falecido pai dizia que eram as visitas que os padres faziam nas comunidades para manter relações boas. Era para isso que eles trabalhavam pela igreja. Mas mesmo assim a religião é importante (CARLOS, 2019).

A partir da resposta apresentada por Carlos (fragmento 023) fui pesquisar o que viria ser a *desobriga*, pois se tratava de um termo que eu nunca havia escutado e por isso a explicação de seu Carlos naquele momento me pareceu vaga. Encontrei a seguinte explicação:

As chamadas desobrigas pelo interior do Brasil constituíam-se em verdadeiras cruzadas e tinham um papel civilizador. Os padres criavam com as populações vínculos espirituais, estabelecendo relações de compromisso entre a Igreja e as comunidades, as quais muitas vezes não tinham em relação ao Estado (MONTENEGRO, 2001, p. 66).

Com resposta encontrada no autor citado, percebi que Carlos ao falar que “eram visitas que padres faziam nas comunidades para manter relações boas” compreendia bem os motivos da visita do padre. Porém, mesmo sabendo das “reais intenções da igreja” Carlos traz com ênfase no final de seu relato que “a religião é importante” (CARLOS, 2019). Contou-me que,

024: (...) **nestas visitas do padre à localidade ele realizava os rituais e sacramentos, como os batismos e casamentos. Era uma ocasião de festas, em que os vizinhos estavam presentes para assistir as celebrações.** Os batizados, os casamentos eram lindos. As pessoas se arrumavam, sabe professor. Na época não é como hoje que você compra roupas de forma fácil. Se eu falo isso pros jovens eles não acreditam. **Nos dias que o padre estava na comunidade para as festas a gente colocava a melhor roupa** (CARLOS, 2019). (grifos meus)

Com a fala de Carlos (fragmento 024) compreendi que as tradições religiosas para o Fundão tinham significado com a salvação e com o respeito a Deus, pois eles “não poderiam ir para o inferno, jamais as crianças poderiam ficar sem batismo, e os moradores queriam casar com benção de Deus” (NOTAS DE CAMPO, 2019). Os momentos que o “padre estava na comunidade” permitiam aos moradores obter os “sacramentos” ao mesmo tempo em que fortaleciam os espaços de sociabilidade por meio de “celebrações”. A ilustração a seguir demonstra um casamento no Fundão:



FIGURA 16: FESTA DE CASAMENTO (FUNDÃO).
FONTE: Baú de fotos de Dona Francisca (1953)

A ilustração 16 compara o que Carlos (fragmento 24) traz em sua narrativa. Ou seja, que nos dias que havia casamento ou batizado no Fundão, os moradores se vestiam com os melhores trajes, fato esse que demonstra o respeito que a comunidade tinha em relação as estas cerimônias religiosas e festivas. Em complemento Joana traz a seguinte memória:

Pesquisador: Como eram as questões religiosas no Fundão?

025: Bem da verdade, tinha vezes que o padre vinha uma vez a cada dois anos. Mas, sabe professor, mesmo vindo pouco, **os velhos do Fundão (meu pais e meu avós) sempre procuravam manter os ensinamentos e tradições religiosas, guardando os dias santos e participando das cerimônias e devoções públicas,** tais como as procissões e rituais da semana santa, semana das dores, entre outras. **Eles ensinavam a gente a rezar principalmente ao deitar e dormir, rogando a Deus e aos santos por proteção.** Ensinavam as crianças e os jovens as orações. Essas orações eram aprendidas, decoradas e ensinadas aos filhos desde pequenos. Rezavam terços aos santos de devoção (JOANA, 2019). (grifos meus).

Assim, Joana (fragmento 025) deixa claro que o papel de ensinar as crianças e jovens a rezar era exercido muitas vezes pelas lideranças-anciãs. Essas pessoas ensinavam os mais novos, os filhos, e os vizinhos, passando as tradições religiosas que receberam dos seus ancestrais (NOTAS DE CAMPO, 2019). Joana destaca ainda que,

026: **Nas casas do Fundão a gente tinha os santos nas paredes. Alguns santos eram de madeira feita pelos mais velhos. Outros a gente fez de crivo. O rosário era feito muitas vezes de contas lá dos matos do capão.** Minha avó tinha na mesinha de canto um santinho (São João) tão bonito de barro, era o mais lindo do mundo. Todas as casas dos vizinhos tinham fotos de santos (JOANA, 2019). (grifos meus)

Conforme expõe Joana (fragmento 026) os remanescentes do Fundão procuravam então, manter no espaço privado das suas casas as imagens dos seus santos de devoção fossem eles em forma de esculturas feitas de barro ou em retratos na parede. Neste sentido, no espaço da casa um símbolo religioso se fazia presente, seja por imagens que ficavam muitas vezes em altares ou em cima de mesinhas. Em complemento, Lúcia falou:

027: Os santos eram bentos pelo padre nas visitas que fazia na comunidade. **Durante a semana, muitas vezes aos domingos a gente rezava o terço ou fazia o culto nas casas das pessoas.** No Fundão tinha uma pequena igreja que hoje não existe mais. **Quando o padre vinha a gente fazia as missas, os batizados e os casamentos lá.** Mas, nem sempre a gente fazia o culto lá. **A igreja era boa, mas era muito, como posso dizer, sem vida.** Era normal cada quinze dias fazer o culto lá (na igreja) e o resto do tempo fazia terço nas casas das pessoas. **Ao término a gente conversava. Era um momento de encontro.** (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

Por meio da narrativa de Lúcia (fragmento 027) visualizo que as rezas católicas também eram realizadas em cultos, missas (quando da presença do padre) e novenas realizadas nas casas das pessoas. Todavia, os moradores, subvertiam a lógica dominante da igreja. Ou seja, mesmo com a estrutura física disponível da “pequena igreja que já não existe mais”, os moradores só participavam das missas neste local quando o padre estava presente. Na maioria das vezes, mesmo podendo utilizar a estrutura física da igreja os remanescentes optavam por fazer os “cultos e as rezas nas casas das pessoas”. Tem-se neste ponto uma “tática” utilizada pelo “povo do Fundão”. Dito de outra forma, “íamos à igreja para o padre ver que estávamos indo, mas quando ele não estava presente vendo, fazíamos as rezas nas casas” (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Tanto a narrativa de Joana (fragmento 026), quanto a narrativa de Lúcia (fragmento 027) apresentam que havia a devoção e culto aos santos nas casas dos moradores do Fundão configurando-se como elementos expressivos do catolicismo popular, ou seja, aquele advindo do povo e suas tradições, desprovido do controle sistemático e dogmático da instituição oficial eclesiástica (não uso da igreja na ausência do Padre). Mesmo assim, a fé era alimentada pelas rezas e promessas aos santos e confiança em suas intercessões e este ritual era organizado pela própria comunidade que reelaborava sua religiosidade a partir do “uso” no cotidiano.

Para tanto, parto do pressuposto que a “devoção aos santos” indica ser um dos elementos que mais caracterizava a religiosidade popular no Fundão. Em outras palavras, percebo que as narrativas de Joana (fragmento 026) e de Lúcia (027) direcionam que longe da interferência de representantes da igreja (cultos e rezas nas casas), os devotos criavam e recriavam uma “certa liberdade gazeteira longe dos olhos do dominador” (CERTEAU, 2014, p. 23) para realizar as suas próprias maneiras de se comunicar com os seus protetores. Brandão afirma ser este processo “uma autonomia relativa da lógica e da prática da religião popular, fazendo e preservando a moldura e as redes sociais de transmissão do próprio saber” (BRANDÃO, 1986, p. 153).

Freyre descreve essa diferenciação entre a religião oficial do português ligada à Igreja Católica, e as manifestações de religiosidades compostas por festividades de caráter mais popular, caracterizado pela “afetivização” (FREYRE, 2006, p. 56). Por sua vez, Souza afirma que os santos estavam mais ligados a casa e a família, sendo “o culto (...) sobretudo aos santos (...) um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível nessa afetivização” (SOUZA, 2009, p. 156).

Neste sentido, no Fundão a dimensão religiosa, também era vinculada diretamente por elementos do catolicismo popular⁶⁹, expresso por meio da devoção e festividades aos santos. De acordo com os relatos a seguir, a comunidade não tinha um santo específico, mas comemorava o “Dia de Todos os Santos”⁷⁰,

Pesquisador – Tinha algum santo padroeiro no Fundão?

028: **Não lembro da gente ter um santo que era de comum acordo na comunidade. Cada um tinha o seu santo de devoção.** Mas todos respeitavam o dia de todos os santos com muitas orações (CARLOS, 2019). (grifos meus).

029: Rezar e comemorar no Dia de Todos os Santos era bom. Fazia bem pra gente. **A gente organizava um dia de orações.** Vinham todos. Em cada casa se fazia se rezava um mistério do terço. Pedia proteção e ajuda. No final do dia a gente fazia uma festa no terreno. **Tudo junto pra encontrar os parentes e amigos** (IZABEL, 2019) (grifos meus).

Nos fragmentos narrativos de Carlos (028) e Izabel (029) aparecem elementos que destacam ser “O Dia de Todos os Santos” um ritual de fé acompanhado por orações nas quais a comunidade passava de casa em casa. Este ritual de orações culminava ao final do dia com uma festividade religiosa.

Entendo que este tipo de festividade que mesclava fé e comemoração, travava-se de um espaço para o estreitamento dos vínculos sociais no Fundão, encontro entre gerações e reavivamento das tradições, bem como, um momento de encontro entre parentes e o lazer comunitário, configurando-se um importante momento de celebração da vida.

⁶⁹ O catolicismo popular brasileiro não é uniforme, ou seja, tem várias expressões que se diferenciam em muitos aspectos do modelo romano. O catolicismo popular é apenas um modo da religião popular, uma forma específica de religiosidade. Existem grupos que afirmam que o verdadeiro catolicismo é o popular, pois não pertence aos dominadores. Por outro lado, há grupos que garantem que o catolicismo popular não é um sistema religioso autônomo, e sim desfigurado e empobrecido e, além disso, são contaminados com elementos pagãos. A população pobre se organizou religiosamente, por exemplo, nos quilombos. Eram principalmente as mucamas e os “pretos velhos” que propagavam esse tipo de catolicismo. No entanto, também se conservou os cultos clandestinos de origem africana e indígena, por meio das confrarias de negros, da festa (por exemplo, “entrudo”, hoje o carnaval) do padroeiro e das romarias (MESQUITA, 2015).

⁷⁰ Surgem no Brasil com as ordens religiosas que comandavam os ciclos de evangelização e estavam fortemente marcadas pela devoção aos santos. Essa religiosidade ajudou no controle dos problemas da época colonial, visto que a concepção de mundo de tais Ordens era marcada pela providência divina, o que pode ser observado em documentos, pinturas, construções, nomes de lugares, entre outros. A fé na Providência Divina e em santos milagrosos foi facilmente entendida pelos indígenas e africanos, pois tinha certas semelhanças com a visão mágica de mundo que estes traziam (MESQUITA, 2015). Tudo indica que a devoção a “Todos os Santos” chegou ao quilombo Fundão já na época de Dona Balbina e seu esposo.

Vale destacar que Carlos (fragmento 028) afirma “não haver um santo único na comunidade”. Ou seja, não havia um padroeiro da comunidade. Entretanto, havia um santo “São Gonçalo”⁷¹ que contava com uma festa própria:

030: **Nossa, eu dançava festa de São Gonçalo**, eu era novo e me ensinaram como é que dançava a dança. Eu achava que era difícil, e no começo era mesmo, mas com o tempo vi que era importante **pagar as promessas feitas** ao santo. Nunca vi não, é uma festa bonita, tão bonita. São Gonçalo era linda. (CARLOS 2019). (grifos meus).

031: Nossa, era linda. A gente se reunia. Vinha o povo de toda região. **Era um costume do povo da região dançar para São Gonçalo como forma de agradecimento dos milagres recebidos. A gente pagava promessa.** Quem tinha alcançado a graça com o milagre convidava todos e recebia na sua casa oferecendo comida e bebida. Lógico, os vizinhos ajudavam. Um dava um porco para fazer no tacho, outro dava a farinha e no final a gente dançava a noite toda ao som dos violeiros (BEATRIZ, 2019) (grifos meus).

Nos relatos de Carlos (fragmento 030) e Beatriz (fragmento 031) aparece a expressão “pagar promessa”. Isso indica a existência do milagre que parece ser, num primeiro momento, o elemento propulsor dessa devoção. Após ser solicitada a intervenção, e o devoto atendido, realizava um ritual de agradecimento à São Gonçalo por meio da dança. Beatriz, por meio de sua memória descreve como o Fundão fazia a dança de São Gonçalo,

Pesquisador: Como era a Dança de São Gonçalo?

032: A meia noite tem café com bolo e a dança de São Gonçalo. Fila de homem pra cá e da mulher pra lá. Dois meninos com bandeira, uma era vermelha (dos homens) e outra bandeira era verde (das mulheres). E a gente dançava cruzando as bandeirinhas. Em cruzada. Quando a gente chegava no altar dava três passinhos pra frente e pra trás e beijava o altar. Os violeiros cruzavam também, era lindo, não sei como faziam aquilo, linda a cruzada do braço do violão. E falavam em voz alta: Viva São Gonçalo de Amaranço, viva São Gonçalo das moças⁷². (BEATRIZ, 2019).

Sendo assim, essa dança, conforme apontam as memórias dos entrevistados traz num segundo momento, um caráter agregador de sociabilidade. Em outras palavras, o agradece-

⁷¹ São Gonçalo é um desses santos milagrosos. Com uma história de vida e um culto que se diferencia em muitos aspectos da maioria dos santos da Igreja Católica, esse santo sempre teve fama de festeiro, sendo talvez, esse um dos motivos que possibilitaram sua devoção ter se propagado no Brasil na forma do “culto popular”, somada à sua “habilidade” de realizar milagres. Freyre (2006) afirmou em seus estudos que São Gonçalo se faz presente no imaginário religioso do brasileiro em várias regiões do Brasil até a atualidade.

⁷² Logo que foi iniciada Festa de São Gonçalo no Brasil ele tinha fama de santo casamenteiro. Alguns anos depois essa função foi atribuída a Santo Antônio.

mento ao milagre atendido era realizado de forma coletiva, sendo que o pagador da promessa promovia a dança em sua casa e convidava os parentes, vizinhos, amigos das comunidades próximas para participar da mesma. Na comemoração, os devotos realizavam danças e cantos em louvor ao santo. Paralelo a “Festa de São Gonçalo”, Lúcia relembra que o Fundão também realizava a “Festa do Divino Espírito Santo”⁷³,

033: A Festa esta o Divino era muito boa também. Era realizada na casa da dona Tutinha. Tinha a figura do imperador que conduzia o ritual. **O imperador era a autoridade máxima.** A gente escolhia para ser imperador entre os mais velhos, cada ano um, como forma de homenagem. O imperador escolhia alguns ajudantes para fazer a festa. Daí a gente já começava sob a organização do imperador a fazer a novena e cantos nove dias antes do domingo de Pentecostes. Também tinha a Bandeira do Divino – com um pavilhão vermelho e uma pomba branca no centro. Essa bandeira é carregada por violeiros e mulheres. **Nós todos podíamos participar. Era muito unido.** Em cada casa que a gente chegava o morador servia algo pra gente comer como oferenda. Podia ser algo simples, mas precisava ser de coração. Na véspera do domingo de Pentecostes, todos nós juntos realizava uma procissão e hasteava a bandeira do Divino no mastro. Era assim (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

Conforme Lúcia (fragmento 033) a “Festa do Divino Espírito Santo” era muito apreciada, pois as pessoas se identificavam com a alegria e a “união”. Tinha-se durante a festa uma relação horizontal (todos podiam participar) exercida na comunidade durante os preparativos e a realização. Ou seja, nesta festa, o grupo subvertia a ordem, uma vez que, para saudar a bandeira e festejar o Divino, não tinha intervenção do padre, autoridade da Igreja Católica.

Neste sentido, Lúcia destaca que em todo processo de organização e gestão das atividades o “imperador era a autoridade máxima” do evento. Entendo que nesse momento, o imperador representava a nobreza sendo o responsável pela realização da festa, ele em conjunto com seus auxiliares liderava os cantos, danças e orações, além das demais atividades para invocar e celebrar o Divino Espírito Santo.

⁷³ A Festa do Divino Espírito Santo celebra a descida do Espírito Santo sobre Maria e os apóstolos cinquenta dias após a Páscoa. Ocorre entre os meses de maio e junho e consta no calendário oficial da Igreja Católica como a festa de Pentecostes. Messias (2016, p.50), que pesquisou sobre o tema, em Monte do Carmo - Tocantins, afirma que “durante o século XVII a festa em homenagem ao Divino Espírito Santo espalhou-se pelas colônias portuguesas, constituindo uma das principais manifestações de religiosidade popular que envolve as comemorações do ciclo da ressurreição”. Em Portugal, a rainha Isabel (1285-1325) foi a responsável pelo impulso dado à celebração. A soberana tornou-se protetora da Irmandade do Espírito Santo e se envolveu na construção da igreja do mesmo nome na cidade de Alenquer. Assim, a rainha promovia as procissões e festejos no dia de Pentecostes. Do continente, a solenidade se deslocou ao arquipélago dos Açores. Mais tarde, quando os portugueses chegaram para colonizar os territórios na América que seriam o Brasil, trouxeram esta festa (MEQUITA, 2015). A Festa do Divino Espírito Santo também é conhecida popularmente como “Folia de Reis”.

Consoante as Festas de São Gonçalo e do Divino Espírito Santo, as lideranças-anciãs trouxeram em suas memórias a cerimônia de Recomenda das Almas⁷⁴, também parte das práticas cotidianas religiosas no Fundão. Tem-se,

034: A gente ia recomendar nas casas de madrugada, tinha o grupo que fazia as recomendações no terno [terno é a mesma coisa que procissão]. Tinha vários ternos e se um já tivesse na casa o outro não podia chegar. Os de dentro saía quietinho porque não podiam se encontrar. A gente cantava na porta da casa tabeando a matraca⁷⁵. A cantiga era assim:

*Abre a porta dono da casa Que este terno
quer entrar Outro terno já saiu?
Nós queremos lauvorá.*

Depois que o dono da casa abria, aí a gente entrava cantava o Pai Nosso. Se os ternos se encontrassem peito a peito, todos tinham q se ajoelhar falar: Deus salve este encontro que no outro queremos louvar. (BEATRIZ, 2019).

035: **Era feito de noite na quaresma**, era feito um grupo e sempre era marcado uma casa específica, as vezes na da mamãe, as vezes do vizinho, mas sempre a noite. E a pessoa que recebia tinha a opção de não abrir a porta para receber as pessoas. (FRANCISCA, 2019). (grifos meus).

Por meio da descrição de Beatriz (fragmento 034) e de Lúcia (fragmento 035) percebi que esta prática no Fundão reunia um grupo de devotos que saía a altas horas da noite, e saía pelas ruas no período da quaresma, entoando cânticos e rezando em louvor às almas. Crianças habitualmente não participavam (NOTAS DE CAMPO, 2019). O grupo caminhava pelas ruas (que eram e ainda são carreiros) e só entravam nas casas se o dono da residência permitisse.

Em várias conversas informais que tive quando fui ao Fundão, os moradores me explicaram que seus avós contavam que a “recomenda das almas” era consagrada para que os santos fosse mediadores sagrados dos entes queridos que haviam falecido. Era uma forma de devoção e agradecimento aos que “se foram” e assim como um dançador ou promesseiro fazia a “Dança de São Gonçalo” como forma de agradecimento aos milagres recebidos, o devotos

⁷⁴ A “recomenda das almas”, também conhecida como “encomendação das almas” é um ritual de penitência surgido na Idade Média, com o intuito de realizar orações específicas, purgar as almas pecadoras. No Brasil esta prática ocorre no período da quaresma com o objetivo de rogar preces em favor das almas, visando seu progresso espiritual e alívio das penas.

⁷⁵ Uma matraca é um instrumento musical e sinalizador constituído geralmente de madeira onde existe um pedaço de ferro curvilíneo que, quando sacudido, produz som. É usada no Brasil, em pequenas cidades por vendedores e também na quaresma para anunciar uma procissão. O instrumento substitui também os sinos na Semana Santa. (MESQUITA, 2015).

poderiam receber “graças” por intermédio das almas, podendo ter a gratidão deste devoto externada sob a forma de uma “encomendação de almas” (NOTAS DE CAMPO, 2019).

A quaresma é período de quarenta dias de preparação para a Páscoa e começa na Quarta-feira de Cinzas. Este período, conforme as lideranças-anciãs entrevistadas me contaram durante nossas conversas, foi sempre o período bem carregado do ano, era sempre uma ocasião em que os moradores falavam da mula-sem-cabeça, do lobisomem e do saci-pererê entre outros. O recolhimento era uma exigência. Nesse clima de reflexão é que a “recomenda das almas” vinha às ruas. Beatriz fala disso,

036: Ninguém falava alto. Todos falavam com fé. Cantavam com fé. Rezavam com fé. **Não podia olhar pra longe porque tinha bruxa, lobisomem, mula-sem-cabeça.** Nas quartas e sextas-feiras tinha que seguir o jejum, senão nascia rabo. Por isso, recomendar as almas era bom. **A gente trazia a proteção das almas com forma de agradecimento pelas rezas feitas** (BEATRIZ, 2019). (grifos meus).

Por meio dessas memórias trazidas, compreendo o simbolismo presente no Fundão quando realizavam a “recomenda das almas”. Este simbolismo traz consigo todas as concepções sociais acerca da morte e da relação entre mortos e vivos, apaziguando suas tensões, evangelizando no sentido de que ensina em seus versos, a reta conduta como caminho de salvação. Mesmo não sendo mais executada no Fundão após a reintegração (reterritorialização) esta prática de cultura popular sem mantém viva nas memórias dos anciãos.

Em síntese, considero que essa maneira festiva (Sacramentos, São Gonçalo, Divino Espírito Santo) de celebrar o sagrado possuía raízes no Fundão. Tais raízes, acredito eu, advinham do processo escravagista do Paraná que trazia consigo um processo de territorialização do Brasil colonial e imperial quando eram comuns “grandes procissões as festejar os santos protetores e os mortos” (MESQUITA, 2015, p. 25). Neste âmbito, as celebrações religiosas no Fundão, traziam consigo as manifestações populares de várias regiões do país que contavam com o trabalho escravo.

Todavia, sendo territorializadas neste espaço passaram a se apresentar como práticas cotidianas que agregavam, na sua maneira de expressão, aspectos do cotidiano dos devotos que faziam adaptações a sua realidade, estabelecendo assim sua territorialidade. Territorialidade esta pautada em redes de relacionamento, sociabilidades, afetividades e identificação com o território, sendo tecidas nos hábitos e costumes, impossíveis de serem apreciados somente pela perspectiva econômica.

6.3 TERRAS “DESTITUÍDAS” E REAPROPRIADAS: A GESTÃO DO COTIDIANO E O PROCESSO T-D-R DO/NO FUNDÃO

Conforme apresentado no Capítulo II (balizadores teóricos), priorizei em minha pesquisa a análise do movimento de desterritorialização e reterritorialização do Fundão em escala local e majoritariamente por meio de seus elementos culturais, de ruptura com o meio construído (físico), com o território organizado e historicamente apropriado e descrito pelas lideranças-anciãs e, a partir do retorno dos remanescentes às terras após desapropriação pelo Governo Federal.

No Paiol de Telha - Fundão, a perda de seu lugar de reprodução social (apropriação) em 1974 impulsionou um processo de marginalização dessa comunidade por mais de quarenta anos, e por consequência, isso afetou sobremaneira as relações simbólicas dos descendentes com o espaço após seu retorno. Para tanto, utilizo “a des-territorialização sendo compreendida pela perda de referenciais espaciais concretos, e a partir disso, a perda das relações imateriais” anteriormente relatadas pelos anciãos (HAESBAERT, 2004, 56).

Desta forma, adotando uma perspectiva utilitarista da economia capitalista foi em 1974, a desterritorialização promovida contra os moradores do Fundão que historicamente habitavam aquele espaço como “herdeiros legatários de Dona Balbina” levou-os à expulsão das terras, que, ancestralmente, foram ocupadas pela comunidade. Ou seja, a desterritorialização sofrida pelo Fundão, estava centrada numa perspectiva de desenvolvimento econômico excludente, incentivada por um modelo de Brasil centrado na lógica perversa que incentivava o desalojamento e expulsão das comunidades tradicionais de seus “territórios de vida” por considerar este tipo de vivências pouco produtivas ao exercício do progresso. Com o Fundão, não foi diferente.

Todavia, parto do pressuposto que toda desterritorialização implica num processo de reterritorialização. Ou seja, Haesbaert (2004, 2007, 2009) salienta que não é possível afirmar a existência de um processo de desterritorialização sem pensar na apropriação de uma complexidade de reterritorializações. Em outras palavras, não há desterritorialização sem que haja uma reterritorialização. Desta forma, ao transportar esta afirmativa ao processo vivido pelos moradores do Fundão, trago a seguir como se deu esta desterritorialização frente à retirada/expulsão do grupo das terras tradicionais e por outro lado, trago como os “herdeiros

do Fundão”, a partir da apropriação do conceito de “quilombolas”, iniciam o processo de reconstrução do seu território com o retorno as terras por meio da reterritorialização⁷⁶.

6.3.1 Ser Expulso da Terra dos Antepassados: sobrevivência desterritorializada

De acordo com Butti (2009)⁷⁷ em 1974, o presidente da Cooperativa Central Agrária Ltda., Mathias Leh, enviou algumas cartas para diferentes órgãos⁷⁸ e representantes de poderes do governo local e nacional, informando sobre as terras oferecidas por Oscar Pacheco dos Santos, então delegado de Guarapuava. A Cooperativa propunha na época um projeto que denominava de “reforma agrária pacífica” e tinha como objetivo “proporcionar aos cooperados possuidores de áreas muito pequenas, maiores áreas agricultáveis”. Isto justificava o fato da Agrária, que já contava com projetos do tipo em localidades vizinhas no Estado, estar “adquirindo extensa área de terras no município de Pinhão” denominada imóvel fazenda Paiol de Telha (BUTI, 2009, p. 54).

Todavia, de 1974 a 1981 esta compra por parte da Cooperativa foi alvo de inúmeras contestações na justiça, movidas pelo Estado do Paraná, pelos herdeiros legatários e pelo próprio delegado que havia vendido às terras. Fato este que motivou, em 1981, a Cooperativa a protocolar uma ação de usucapião para posse definitiva das terras. O argumento centrava-se na alegação que os herdeiros legatários de Balbina haviam “vendido”⁷⁹ suas terras para Osmar Pacheco dos Santos (delegado), e este por sua vez, havia repassado as terras à cooperativa.

Somente em 1989 a justiça determinou que as terras fossem de domínio da Cooperativa Agrária Mista Entre Rios Limitada. Entretanto, mesmo as terras estando sob

⁷⁶ Ressalto que o movimento de des-re-territorialização não é um processo com limites compartimentados. Eles ocorrem de maneira simultânea. Eu os apresento de forma de separada na análise para estabelecer uma linha de raciocínio analítica com um recorte temporal definido de acordo com os objetivos da pesquisa.

⁷⁷ Trago apenas alguns fragmentos da situação histórica de expulsão do Fundão de forma a situar o leitor no tempo para compreensão dos relatos trazidos pelos anciãos. A história detalhada do Paiol de Telha encontra-se no trabalho de Butti (2009).

⁷⁸ Conforme a carta da Cooperativa Central Agrária Ltda., assinada por seu presidente, aos seguintes destinatários: Coordenação Regional do INCRA, Direção do Ministério da Agricultura do Estado do Paraná, Comando do 26º GAC, Comarca de Guarapuava. 18 de outubro de 1974. (BUTI, 2009)

⁷⁹ Na realidade no relatório antropológico realizado por Hartung (2008) os herdeiros legatários comprovaram que as terras não haviam sido vendidas à Oscar Pacheco dos Santos. Mas sim, este delegado se passando por “amigo” da comunidade, se ofereceu para ajudar na legalização de suas terras. Como os herdeiros legatários não sabiam ler e escrever e confiaram em seu Oscar e este passou todas as terras em seu nome.

disputa judicial de 1974 a 1989, esse fator não impediu que já em 1974, o delegado Oscar Pacheco de Souza, a serviço da Cooperativa, organizasse um grupo de “seguranças” para “organizar a saída das famílias das terras do Fundão”. Os discursos da época afirmavam que esta saída seria “ordeira” com “respeito para os negros pudesse pegar todos os seus pertences e gados” (BUTI, 2009, p. 34). Mas, conforme os relatos a seguir, não foi dessa maneira que aconteceu a saída do território.

Pesquisador: O(A) Senhor(a) poderia me contar como se deu a saída das terras do Fundão?

037 Ah! Foi uma tristeza só. A gente tinha ido na roça. **Quando voltamos eles estavam atirando, colocando fogo em tudo. Minha casa foi queimada. Sorte que deu tempo de pegar os filhos e correr para o mato.** E ficar lá escondida pros jagunço não me achar. Fiquei no mato uns três dias com as crianças. Dormindo no relento. E com fome. Até que tomei coragem e com as roupas que tinha no corpo fomos para Reserva do Iguaçu. (IZABEL, 2019). (grifos meus).

038: **Eles chegaram atirando. Mataram meu pai. Eu e meus irmãos fugimos. Correndo, correndo muito. Nossa vida desmoronou. Nós tinha tudo. Pai, mãe, família. De repente não tinha mais nada.** Eles acabaram com tudo. Separaram meus irmãos. Ficamos um irmãos uns vinte anos sem se ver. A mãe, coitada, morreu de desgosto. (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

039: Eu saí antes da expulsão. **Já estava com medo, saí daqui com 20 anos porque a Agrária mandou a gente sair daqui.** Nossa família saiu sem rumo, um foi pra Guarapuava, outro Pinhão, Candói. **Cada um foi pra esse mundão trabalhar.** (JOSÉ, 2019) (grifos meus).

Conforme apresentam os relatos de Izabel (fragmentos 037) e de Lúcia (fragmento 038) a saída do Fundão foi acompanhada de muita violência para com as pessoas da comunidade. O processo violento enfrentado pelos moradores do Fundão reflete uma realidade histórica sofrida pelos povos tradicionais no Brasil ao longo da dominação e espoliação de seus territórios tradicionais. Em outras palavras, o controle da propriedade privada da terra garante concentração de renda e poder aos grandes proprietários/empresários, que obtiveram seu acesso por meio da grilagem, expropriação e violência. Mesmo quando não se consegue assassinar “os povos invasores e tradicionais”, muitos são presos, agredidos, torturados sob a alegação de preservação do direito à propriedade privada da terra (FELICIANO, 2016).

Neste sentido, o relato de José (fragmento 039) traz de forma concreta a violência simbólica. Ao afirmar que sua “família estava com medo e que a Agrária mandou a gente sair daqui” José confirma que, “a prática do uso da violência se manifesta de forma materializada

ou simbólica, onde estes sujeitos estão questionando a propriedade privada da terra e/ou então apenas tentando (re)existir” (FELICIANO, 2016, p.64). Vale salientar que no momento da entrevista, tive que parar algumas vezes, pois ao ver Izabel emocionada lembrando a violência sofrida, me emocionei também (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Izabel, que já era viúva na época, me contou que passou muita fome no município de Reserva do Iguçu. Morou na rua durante muito tempo com seus filhos. O fato de ser negra impossibilitava muitas vezes que conseguisse trabalho na casa das pessoas, pois as “patroas” achavam que ela iria roubar (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Tal constatação de Izabel demonstra o preconceito e a discriminação raciais⁸⁰ sofridos na época por ela devido à sua cor de pele. Preconceitos estes bem típicos do passado escravocrata do Brasil. O racismo perdura desde a colonização brasileira. Cisne e Santos apontam que “a história da colonização e da escravidão patriarcal no Brasil determinaram uma dinâmica particular para a formação das classes sociais no país.” (2018, p. 101.). E com Izabel, este processo não foi diferente. Ela relatou que,

040: Quando fugi do Fundão e fui me abrigar debaixo da ponte em Reserva do Iguçu com todas as minhas crianças eu só queria dar um jeito de pôr comida na boca deles. Eu sempre trabalhei no Fundão. Trabalhei no roçado e ensinei minhas meninas e meus meninos a trabalhar muito também. (...) Em Reserva fui em várias casas pedir serviço, qualquer trabalho. Eu via que as patroas precisavam, mas não me davam o serviço. Até que encontrei nhá Joaquina e ela me ajudou. Nossa, como me ajudou. Meu deu serviço. Me deu comida. Arrumou um galpãozinho no fundo da casa dela para eu morar com minhas crianças. Daí a gente quer teto né? E comida também. E trabalho. Assim foi até meus filhos crescerem. Criei eles sozinha. Todos eles homens e mulheres de bem. Trabalhadores. (IZABEL, 2019). (grifos meus).

Por meio do fragmento trazido por Izabel (040) visualizo como as marcas do patriarcado e do racismo, enraizadas nesses períodos históricos, deixam seu legado fortemente presente nas relações sociais. Trata-se de um legado perverso e vergonhoso. O Brasil foi e ainda é uma sociedade racista e eurocêntrica que visa impor o lugar da população negra ou

⁸⁰ Não posso falar de preconceito racial sem ressaltar a discriminação racial, ambos estão paralelamente ligados. O preconceito racial é comum no Brasil, se entende como fenômenos de ordem subjetiva, expressando-se por meio de valores, ideias e sentimentos, ou seja, é um juízo pré-concebido, que se manifesta numa atitude discriminatória perante as pessoas, sendo uma ideia formada antecipadamente e que não tem fundamento sério. E a discriminação racial é entendida pelo mesmo, como ação de exclusão, a mesma tem a finalidade ou efeito de impedir ou dificultar o reconhecimento e exercício, em bases de igualdade, aos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou qualquer outra área da vida pública (THEORORO, 2007).

indígena como subalternizada e menos capaz, atribuindo estereótipos de classificação refletindo em seu pensamento que os negros são pessoas de má índole ou condutas inconvenientes⁸¹. Já Carlos trouxe o seguinte relato,

Pesquisador: O(A) Senhor(a) poderia me contar como foi a expulsão das terras? Saída das terras?

041: Uma tristeza! Uma mágoa! Uma raiva! Nem deixaram a gente voltar lá e pegar as coisas direito. Foi um batimento⁸² né! Eu tive que ajudar tirar as pessoas de lá. Ir buscar aí e ajudar as pessoas. Como é que a gente vai deixar os nossos companheiros, os mais velhos? Tive que ajudar tirar a minha avó de lá. Ela chorava. Tinhas as crianças pequenas. **Então eu fui escolhido para ir lá buscar aí.** (CARLOS, 2019). (grifos meus).

Em seu relato, percebo que Carlos (fragmento 041) descreve que os moradores do Fundão não tiveram chance de retirar seus pertences. Ao serem expulsos das terras não houve respeito pelos mais velhos e tampouco pelas crianças. Em diálogo com Carlos após a entrevista ele me contou que para ir ajudar a retirar as pessoas do Fundão foi conversar com o Pacheco (que já tinha vendido as terras para a Agrária e naquele momento estava cumprindo ordens da cooperativa). O Pacheco liberou para tirar todos antes do anoitecer (NOTAS DE CAMPO, 2019). Carlos e Joana completam,

042: E daí? Pra onde levar as pessoas? Eu com minha esposa fomos morar com minha filha em Guarapuava. Ela já tinha emprego de professora e morava numa casa pequena com um lote. Nós fomos com ela. As outras pessoas que ajudei, algumas foram para Guarapuava na casa de parentes, outras foram pra Reserva e Pinhão. E outras, ficaram esperando ajuda de parentes, comendo e ficando na casa de um e de outro. Nossa, meu coração doía em ver nosso povo daquele jeito. Passando fome, frio. Fui ajudando como pude, mas também dependia da ajuda da minha filha. (CARLOS, 2019). (grifos meus).

⁸¹ O cantor e compositor de *reggae* Edson Gomes, em sua música a qual tem como título “Barrados”, na letra ele explica muito bem essas associações pejorativas as quais perpassam da época da colonização até os dias atuais. A letra da musica, ressalta a vida de jovem negro, que ao chegar ao condomínio onde reside, uma senhora branca ao avistar segura sua bolsa, apertando-a, pois achou que o mesmo era um ladrão. E por fim ele vai dizer que são cenas da cidade dele, dizendo que essa sociedade a qual ele pertencia estava doente. Acessar a letra da musica em: <https://www.vagalume.com.br/edson-gomes/barrados.html>. Embora este não seja o foco principal de minha pesquisa considere relevante apresentar esta colocação.

⁸² Batimento para Carlos significa “correria”, “sofrimento”.

043: **Foi muito triste pra nós, eles foram tirando o pessoal de lá de pouco, muita violência, nós sofremos muito agonia**, porque nós tinha medo de ficar lá, porque foi algo muito triste, porque o território era nosso e é, daí nós saímos de lá que nem os índios quando foram tudo mortos. Foi mais difícil para os novos. Eles se revoltaram muito, porque daí todos se extraviaram. (JOANA, 2019).

Nos fragmentos 042 e 043, Carlos e Joana relatam como ocorreu a separação dos moradores do Fundão, ou seja, cada família buscando ajuda com parentes nas cidades vizinhas para que pudessem sobreviver. Com isso, a comunidade que antes vivia junta nas terras do Fundão, começou a se espalhar. Neste sentido, a separação dos moradores se deu como forma de sobrevivência. Ambos, tanto Carlos, quanto Joana trazem em suas narrativas a “tristeza e serem expulsos do território”. Por sua vez, Maria e Joana relatam como foi sua vivência após a saída do Fundão,

Pesquisador: Como era sua vida fora do Fundão?

044: Quando eu saí que eu vim pra cá (Guarapuava). **Eu trabalhava muito em limpeza, trabalhei no mercado**, muito sofrido, o chão era bruto, então eu sofri muito, tinha que cuidar e deixar limpo, meu horário era aquele e tinha que deixar tudo limpo, tudo certinho até aquele horário, antes de ir para mercado, eu trabalhava **de diarista. No Fundão eu trabalhava na roça e fazia o meu tempo. Na cidade não. Seu eu quisesse comer tinha que fazer o horário dos patrões.** (MARIA, 2019). (grifos meus).

045: **A gente veio pra cidade. Não tinha onde morar, não tinha onde trabalhar.** Minha irmã que deu morada pra nós aqui (Guarapuava), ela já era casada e estava morando aqui, mas como a diferença existe. Naquele tempo a prefeitura deu um pedacinho de terra pra nós lá na Avenida Cascavel. Só que quando chovia virava um banhadão. **Nós chegamos ali, fizemos um barraco de lâmina, pra nós ficar provisório, para depois nós levantar duas pecinhas de madeira.** Eu, com tudo aquelas crianças pequenas, eu saía de lá, ia trabalhar ali perto do hospital Cruz Vermelha (8 ou 9 km a pé), fazendo limpeza, eu vinha trabalhar ali, pra mim levar alimento pros meus filhos. (JOANA, 2019) (grifos meus).

Conforme os relatos de Maria (fragmento 044) e Joana (fragmento 045) tem-se uma noção clara de como o rompimento (expulsão das terras) com o Fundão trouxe uma memória de vivência acompanhada por “sofrimento”, “sensação de perda de referenciais existenciais”. No Fundão “trabalhavam na roça”, na cidade foram obrigadas “a trabalhar em serviços de limpeza com horário definido”. Atrelado a isso, as dificuldades que enfrentaram com moradia e alimentação. Como se pode visualizar, a expulsão dos moradores do Fundão estava longe de ser uma “reforma agrária pacífica” como apregoou a Cooperativa Agrária na época.

Em complemento, tem-se a situação de Lúcia. Ela me contou que foi separada dos irmãos e da mãe e foi levada por uma “tia” para São Paulo para trabalhar numa casa de família. Lá, ela trabalhava apenas pela comida e pela moradia (num quatinho de entulhos junto com os gatos no fundo da casa). Ou seja, esta família não pagava salário para ela e a obrigava a trabalhar de segunda a domingo. Ela só se ausentava de casa para ir à praça com as crianças dos patrões ou tinha uma folga de uma tarde de domingo ao mês (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Vale destacar que a situação vivenciada por Lúcia na década de 1970/80 por conta da expulsão do Fundão não é uma novidade. O que ela vivenciou foi classificado por Telles (2011) como sendo “cativeiro doméstico”⁸³. Ou seja, nos grandes centros urbanos, como São Paulo, por exemplo, o trabalho doméstico ocupou um lugar de centralidade nas relações trabalhistas estabelecidas entre ex-senhores e ex-escravas.

No período pós-abolicionista, o sujeito feminino negro passou a realizar as tarefas do lar a partir de outros arranjos sociais, que eram em muitos casos estabelecidos por contrato de locação de serviços, ou ainda, “as moradoras de favor”, aquelas ex-escravas ou descendentes delas que não tinham para onde ir e buscavam moradia na casa de “gente bem estabelecida” exercendo a função do cuidado da casa nas atividades laborais, bem como, da família dos patrões (TELLES, 2011, p. 48).

Neste sentido, Cunha salienta que este tipo de relação era,

A sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativeiro e que foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão, no qual relações de trabalho, de hierarquias e de poder abrigaram identidades sociais se não idênticas, similares àquelas que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor – escravo. (CUNHA, 2007, p. 11).

Mesmo assim, no primeiro momento que pôde Lúcia a utilização de uma “tática” para subverter seu sofrimento. Sua narrativa traz,

⁸³ No final do século do século XIX o trabalho doméstico, passa a figurar como um meio de sobrevivência, com o fim da escravidão o mundo do trabalho passa a outras configurações do ponto de vista jurídico, os que eram escravos agora estão libertos, a incorporação dessa mão-de-obra liberta ao mundo do trabalho, se deu majoritariamente pelo trabalho doméstico. Essa estrutura se repete e sem mantém em boa parte do século XX, principalmente nas grandes capitais como São Paulo (TELLES, 2011).

046: Nem te conto professor. Naquela casa sim, eu era uma escrava. No Fundão meu pai ensinava a gente ter orgulho de quem era. Negra do Fundão. Mas quando fui para São Paulo eu tive vergonha de ser negra. **Era muita humilhação naquela família. Até por isso, quando pude, um dia ir num parque, mesmo o povo daquela casa me vigiando (só faltava a corrente) conheci o Silva (meu marido ainda hoje aqui meu companheiro) e fugi com ele. Não voltei mais pra aquela casa.** Silva já tinha um emprego na época e eu pude finalmente ter um pouco de paz. Com ele tive meus filhos, mas a saudade, professor, essa doía (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

Desta forma, narrando sua vivência fora do Fundão, além do sofrimento vivido, Lúcia apresenta alguns aspectos positivos,

047: Pelo menos tive **umas coisas boas** quando fui morar fora do Fundão. Conheci o Silva e tive meus **filhos. Aprendi a cozinhar essas comidas chiques.** Aprendi de tudo. Anos depois quando voltei para Guarapuava, fui trabalhar na casa de uma família de posses. Era médico meu patrão. Lá eu tinha liberdade de cozinhar o que eu quisesse. Nossa, eu caprichava. Foi com esse trabalho que pude ajudar o Silva e criar nossos meninos. **Hoje, minha comida é maravilhosa. Sei fazer de tudo.** (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

O relato trazido por Lúcia (fragmento 047) denota “fala de tristeza, mas sem amargura” apresentando uma relação positiva que ela estabeleceu em sua vivência fora do Fundão: “os filhos e aprender a cozinhar comidas chiques”. (LÚCIA, 2019). Vale destacar que durante minhas idas ao Fundão, percebi que para Lúcia tudo gira em torno da “arte de cozinhar”. Percebi que ela, em quase todas as nossas conversas, simboliza seu espaço por meio da arte culinária. Ou seja, entre toques, cheiros, preparo dos alimentos, ela me olhava, conversava, analisava os alimentos e trocava informações sobre a vida “dentro” e “fora” do Fundão (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Certeau, Giard e Mayol afirmam que,

(...) as práticas culinárias se situam no mais elementar da vida cotidiana, no nível mais necessário e no mais desprezado. [...] cozinhar é o suporte de uma prática elementar, humilde, obstinada, repetida no tempo e no espaço, com raízes na urdidura das relações com os outros e consigo mesmo [...]. Entretanto, desde que alguém se interesse pela arte culinária, pode constatar que ela exige uma memória múltipla: memória de aprendizagens, memória de gestos vistos (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2014, p. 218-219).

Dessa forma, Lúcia (fragmento 047) utiliza expressões positivas “hoje sei cozinhar de tudo e minha comida é maravilhosa” como aspectos positivos de sua vivência “fora” do quilombo, e traz consigo os gestos articulados às artes de nutrir que hoje são socialmente

determinadas, constituindo formas de expressão de uma cultura particular, crenças e valores de sua vivência reterritorializada. Foi na cozinha e, portanto, no ato de cozinhar que Lúcia, deu plena importância e significado a sua vida sofrida fora do Fundão.

Entretanto, uma vida sofrida muitas vezes traz à tona vozes sufocadas. Desta forma, foram as vozes sufocadas do casal Domênico e Eulália dos Santos, que no início da década de 1990, usando de todas as possibilidades que dispunham na época promoveu o "re-encontro" de antigos amigos e parentes que possuíam uma comum memória ligada às terras do Fundão para promover a início da retomada das terras acampando no Barranco. A partir desse encontro, o casal até então sem articulação coletiva, passou a se organizar com um grupo de “moradores expulsos” para reaver as terras (BUTI, 2009).

Nesse esforço coletivo eles criaram com outros descendentes expulsos a Associação Heleodoro em 1996 e em parceria com esta, se aliaram a Pastoral da Terra de Guarapuava em 1997. A partir desse movimento, várias famílias decidiram morar no Barranco em 1997, conforme descrito no Capítulo V. Dentre estas famílias estavam Lúcia e Izabel. Neste sentido, ao serem questionadas sobre a vivência no Barranco elas responderam,

Pesquisador: Como foi viver no Barranco? A senhora pode me contar?

048: Nossa professor! **Era sofrido. Chovia muito. Os nossos barracos de lona rasgavam.** Eu já era aposentada. Daí tinha um pouco de renda. Eu dividia com os outros o pouco de comida que conseguia comprar. A lenha a gente não tinha. Medo a gente tinha de monte. **Medo de matarem a gente** [os fazendeiros cooperados da Agrária]. Medo das pedradas. Sofri muito. Muitas vezes pensei que iam matar a gente. **Claro né, os fazendeiros não esperavam que a gente fosse ficar anos lá. Achavam que era só uns dias. No começo era só uns dias, mas a gente foi ficando e ficando. A aumentando todo dia o número de lonas** (IZABEL, 2019) (grifos meus).

049: Larguei os filhos com Silva em Guarapuava, pois eles tinham escola e Silva cuidava da casa. Eu fui morar no Barranco. Não me julgue. Não fui uma mãe que largou os filhos. Muito pelo contrário, fui lutar pelo direito deles. **Botei lona no Barranco e lá fui morar. Ajudava no que podia. Cozinhava. Silva mandava comida pra nós. Era difícil. Roupa a gente lava no rio. Não tinha nada. Não podia plantar. Não podia fazer horta. Enfim, era nossa luta. Eu tinha medo, mas sou herdeira do Fundão. Era nossa terra.** (LÚCIA, 2019) (grifos meus).

Pelos relatos de Izabel e Lúcia (fragmentos 048 e 049) tem-se uma noção do era a vivência no Barranco. Tanto para Izabel, quanto para Lúcia, o “medo” era algo frequente, mas tratava-se de uma “tática” do grupo de moradores do Barranco residir por um tempo numa

faixa de terra que não era titulada. Muito embora, passado alguns anos esta “tática” transformou-se em “estratégia”, pois os moradores se estabeleceram e aumentaram o número de “lonas” (IZABEL, 2019, fragmento 048).

Em complemento, Lúcia relata as dificuldades no “plantio de alimentos” e Izabel retrata as dificuldades da casa de “lona que rasgava por causa da chuva”. Tais dificuldades eram cotidianas na vida de quem morava no Barranco. Buti (2009) ressalta tais dificuldades,

No mato, os acampados tiram a lenha que vai servir de fogo. Não há energia elétrica no Barranco. É a base da enxada e da picada, que os alimentos têm o combustível para ser aquecidos. Aliás, o alimento básico, não somente dos acampados, mas de todas as casas dos herdeiros que passei ao longo de todo o trabalho de campo, é o feijão preto. De manhã, de dia, de noite. Feijão preto, mate, café, mandioca. Eis os quatro produtos da terra que sustentam a energia daquelas pessoas. À noite, quando cai a escuridão, a vida no Barranco fica como que mais silenciosa, à luz de velas. Haverá sempre um rádio à pilha ligado em algum barraco, e alguém conversando suas vidas, que serão acordadas pelos galos, bem cedo (BUTI, 2009, p. 128).

Para tanto, a partir da descrição efetuada pelo autor, trago a seguir três ilustrações do Barranco na época em que os remanescentes lá estiveram,



FIGURA 17: NÚCLEO BARRANCO - 2008

FONTE: Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais (Fascículo11) - 2008



FIGURA 18: NÚCLEO BARRANCO - 2012
 FONTE: Associação Heledoro (2012)

Vale ressaltar que Lúcia (fragmento 049) traz em sua narrativa um elemento relevante que a mantém vinculada sua territorialidade. “Ser herdeira do Fundão”, para Lúcia, justifica os sacrifícios de “não poder plantar, não poder fazer horta”. Justifica uma condição transitória de sacrifícios quando afirma “era nossa luta”. A luta em reaver a terra. Terra essa carregada de afetivização. Neste sentido, “viver” no Barranco passa a ser caracterizado por ela como sendo um território de luta e resistência. Considero que o Barranco foi o símbolo desta luta e resistência. Em outras palavras, mesmo não podendo “plantar” para sobreviver e sem condições de moradia e renda, os “herdeiros do Fundão”, resistiram vários anos no Barranco sofrendo pressões governamentais e ameaças a sua integridade física e mental. Resistiram mesmo.

Resistiram por meio da rede de solidariedade enquanto grupo étnico e pertencimento. Neste ponto, a territorialidade constituiu-se enquanto princípio relevante, tendo a terra no foco principal. Não a terra sendo simplesmente o local onde viveram ou viveriam, mas sim, ela simbolizando a manutenção da continuidade do modo de vida dos descendentes dela expulsos. Foi esse processo de resistência⁸⁴ que surgiu a definição “quilombola” para a

⁸⁴ Essa resistência foi marcada pelo apoio de vários Movimentos Sociais citados no Capítulo V, com conquistas e derrotas durante quarenta anos. Todo este processo já foi descrito e analisado por Hartung (2004, 2008) e Buti (2009). Portanto, na minha pesquisa o foco não é discutir de forma detalhada o processo histórico das lutas judiciais do Fundão. Isso já foi realizado. Meu foco neste item é trazer as vivências des-territorializadas pelos entrevistados na época que estiveram “fora” do Fundão, para, na sequência trazer essas mesmas vivências re-territorializadas com o retorno (“dentro” do Fundão) a uma parte das terras.

Comunidade Invernada Paiol de Telha e mobilizou o grupo de herdeiros na autodefinição de descendentes de homens e mulheres escravizados no Brasil. Essa definição não foi um evento isolado, mas se articulou em um processo mais amplo, que teve seu marco legal com a publicação da Constituição Federal de 1988. Tem-se aí o início do processo de reterritorialização.

6.3.2 Retorno ao Fundão: a gestão cotidiana reterritorializada

A resistência das famílias que moravam no Barranco, garantiu, mesmo com o sofrimento vivido, algumas conquistas. Em 2005⁸⁵, tiveram uma primeira vitória: a Fundação Palmares os reconheceu como sendo uma comunidade quilombola no estado do Paraná⁸⁶. Em 2014, cansados pela demora nos trâmites legais para obterem o título da terra, cerca de quarenta famílias ocuparam parte do território tradicional. Ou seja, foi ocupada em 2014 uma área das sete áreas que haviam sido reconhecidas como direito pelo INCRA (todas as sete áreas equivaliam a 2,9 mil hectares) que, naquele momento, ainda era de propriedade da Cooperativa Agrária.

Esta ocupação teve como objetivos pressionar a então presidente Dilma Rousseff a assinar o decreto de desapropriação da área, bem como viabilizar, o retorno imediato de trezentas famílias às terras. Lúcia descreve como foi essa ocupação,

050: A gente se organizou pra entrar a noite. Os seguranças dormiam de madrugada. Juntamos todas as coisas. Comida. Umas cobertas pras crianças. Daí o pessoal do MST deu uma ajuda. A Cristina foi na frente. Fomos a pé. Entramos na fazenda. Fincamos as estacas. Fechamos tudo com lenha. Daí ninguém entrava e ninguém saía. Nem polícia, nem fazendeiro. Esperamos a madrugada passar. No outro dia veio o Gilson (advogado) e nós falamos que não ia sair. E não saímos. Ameaçaram a gente de tudo que era jeito. E ficamos. O Silva veio, trouxe comida e gente ia fazendo tudo junto. Dava medo professor, mas foi divertido, tudo nós junto lutando pela nossa terra. Somos quilombolas agora, mas somos antes que isso herdeiros do Fundão (LÚCIA, 2019). (grifos meus).

⁸⁵ O processo de reconhecimento do território tradicional da comunidade Paiol de Telha foi aberto no INCRA desde 2005. Todavia, apenas em outubro de 2014 o INCRA, em ato solene realizado em Reserva do Iguaçu, assinou a portaria de reconhecimento do território do Paiol de Telha. (TERRAS DIREITO, 2019).

⁸⁶ O Paiol de Telha é a primeira comunidade quilombola a ser reconhecida no estado do Paraná pela Fundação Palmares.

De acordo com a fala de Lúcia (fragmento 050) as famílias que moravam no Barranco organizaram a ocupação de uma parte das terras. Quando ela destaca que eles planejaram “entrar a noite porque os seguranças dormiam”, fizeram uso da “tática”. Aos olhos do dominante – a Cooperativa Agrária - invadiram a fazenda. Esta tática se transformou posteriormente em “estratégia” quando o grupo determinou que “ninguém entrava, ninguém saía”. E não desocuparam mais. Ficaram na área (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Dessa forma, têm-se nessa narrativa de Lúcia (fragmento 050) alguns pontos que merecem destaque. Ou seja, percebo que a gestão da organização da ação (ocupação) teve apoio do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) que é direcionado para a luta pela reforma agrária brasileira. Me interessando por esta relação, após a entrevista perguntei a Lúcia como o MST havia chegado ao Barranco.

Ela me relatou que quando foram “assentar lona” no Barranco houve algumas famílias vinculadas ao MST que se dispuseram a “estar junto” com os herdeiros do Fundão. E realmente, estas famílias ficaram juntas no Barranco. Por ocasião da “ocupação” as famílias do MST que não são “herdeiras do Fundão” participaram de todo processo. Estas famílias estão no Fundão até hoje, todavia, a comunidade quer que eles saiam porque não “são herdeiros do Fundão”. Em várias reuniões que acompanhei essa discussão se faz presente (NOTAS DE CAMPO 2019). Joana destaca,

051: E as famílias que tão lá (do MST), **eles não são herdeiros, não queremos que fiquem lá, vai ter que lidar com o governo, a achar uma terra pra eles.** Uma terra deles, em nome deles. Devem sair de lá, tem que arrumar uma terra boa, porque eles merecem, ajudaram nós a ocupar lá, são muito valentes, nós queremos que façam umas coisas bem ajeitada para eles, porque **eles ajudaram muito. Mas lá não é deles. Eles não são herdeiros.** (JOANA 2019) (grifos meus).

Conforme descreve Joana (fragmento 051) as famílias do MST ajudaram muito, mas não são “herdeiros do Fundão”. Fato que me chamou atenção sobre “as famílias do MST” é que durante as reuniões no Fundão, se discute muito a situação deles, mas o grupo dos “herdeiros” não os retira das terras. O responsável pela igreja evangélica faz parte de uma dessas famílias. Há um vínculo afetivo. Os moradores do Fundão expressam o desejo que eles saiam das terras, mas não querem que eles fiquem “abandonados à sorte” (JOANA, 2019).

Outro aspecto que chama atenção no fragmento discursivo de Lúcia (050) refere-se ao fato da territorialidade ancestral vinculada à solidariedade e à união ainda estarem

presentes mesmo com todo processo de expropriação sofrido pela comunidade. Tal territorialidade que foi manifestada pelas lideranças-anciãs e se vinculava as práticas cotidianas territorializadas no Fundão antes da expulsão, agora vem sedimentada no vínculo pela reconquista das terras. Quando afirma “tudo nós junto lutando pela nossa terra”, Lúcia dá visibilidade a esta territorialidade. Tanto, Lúcia (fragmento 050), quanto Joana (fragmento 051) trazem em suas narrativas a territorialidade centrada na ancestralidade: “herdeiros do Fundão”. No tocante a questão “somos quilombolas” e “herdeiros do Fundão”, solicitei aos entrevistados que me explicassem essas definições.

Pesquisador: Explique-me o que é ser quilombola ou ser herdeiro. Não seria a mesma coisa?

052: **Sou herdeira do Fundão.** Quilombola apareceu nos últimos anos para que gente tivesse direito na Constituição. **Agora somos quilombolas também, mas antes somos herdeiros do Fundão.** (FRANCISCA 2019). (grifos meus).

053: Soube desse nome “quilombola” de uns anos pra cá. **Sempre herdeira do Fundão.** O pessoal que atua nos movimentos (políticos) junto com a associação fizeram várias reuniões pra **explicar que somos quilombolas.** (MARIA, 2019) (grifos meus).

054: **Sempre herdeira do Fundão. Os mais jovens dizem que são quilombolas e herdeiros do Fundão.** Eu entendo que ser quilombola atende a lei, mas nós, que vivemos lá (no Fundão) antes da expulsão sabemos que a gente **era uma comunidade negra rural.** (BEATRIZ, 2019) (grifos meus).

055: **Sou herdeira das terras. Neta de ex-escravos. Quilombola também agora né?** Nossa comunidade, Palmares reconheceu como quilombola. (IZABEL, 2019) (grifos meus).

A partir dos fragmentos narrativos de Francisca (052), Maria (053), Beatriz (054) e Izabel (055) entendi que para elas o “conceito de ser quilombola” está claro, pois destacam a “Constituição”, os “movimentos sociais” e “Palmares”. Todavia, “ser herdeiro do Fundão” é o que denota sua identificação com a terra dos ex-escravos legatários se incluindo como sendo uma comunidade negra rural. Este vínculo é existencial.

Por sua vez, o termo “quilombola”, de acordo com o relatos, faz referência a um direito, mas não uma identificação direta com o território ancestral. Neste aspecto, Little afirma que a territorialidade de povos e comunidades tradicionais é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE, 2002, p.3).

Ao retornar para o Fundão, “os herdeiros” assumiram uma nova territorialidade – a territorialidade quilombola étnica⁸⁷ (não àquela territorialidade dos tempos do Fundão antes da expropriação). Essa nova territorialidade, a despeito das dificuldades sofridas, vislumbrou a luta quilombola para fazer valer seu direito ao território evidenciando a necessidade de se assegurarem os espaços desse grupo e os processos de significação que fazem do território uma referência para a reprodução social e cultural da coletividade. Entretanto, visualizo que assumem a territorialidade quilombola, sem, contudo, se desvincular do território social de “ser herdeiro do Fundão”.

Lógico, considero que para os moradores do Fundão que passaram anos dispersos em vários núcleos, assumir uma territorialidade quilombola étnica não seja um processo fácil. Essa identidade étnica de “ser quilombola” teve como marco legal e histórico a Constituição do Brasil de 1988 que correlacionou a questão quilombola com o direito à terra. Foi a partir da CEF de 1988 que a terra/território, nesse caso, assumiu uma função tanto social quanto simbólica, o que de certa forma, incentivou a territorialidade étnica dos “herdeiros do Fundão” e também de outras comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil.

Por sua vez, entre os mais jovens, ou seja, os filhos e netos das lideranças-anciãs que entrevistei, “ser quilombola” equivale a uma conquista de direitos. Não só à terra, mas conquistar políticas públicas de moradia e renda. Somado a isso, percebi durante minhas conversas informais no Fundão com estes jovens, que têm orgulho de “pertencer a uma comunidade negra e ter seus direitos conquistados”. (NOTAS DE CAMPO, 2019).

Em complemento, José destaca que,

056: A ocupação de 2014 fez a gente ser visto por todos. **Queriam expulsar, mas foi graças a ela que em 2015 veio o Decreto (presidencial) desapropriando as terras. Viram que somos os quilombolas herdeiros de Balbina.** Com isso, a Agrária entrou na justiça pra gente sair, mas a justiça deixou a gente ficar por causa do Decreto. (JOSÉ, 2019) (grifos meus).

Em sua narrativa, José (fragmento 056) faz menção à segunda conquista que considero ser significativa para a Invernada Paiol de Telha. Em 2015, a então Presidente Dilma Rousseff sancionou o Decreto Presidencial desapropriando 1.434 mil hectares, metade dos 2,9 mil hectares apresentados pelo INCRA. Esse decreto tratava-se de um procedimento

⁸⁷ Barth (2000) aponta que as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais.

que autorizava ao INCRA realizar vistoria, avaliação e aquisição da área. Após a aquisição, o INCRA deveria transferir o título da terra para a associação quilombola.

A partir desse decreto presidencial sancionado em 2015, as quarenta famílias que lá estavam (por meio da ocupação realizada em 2014) começaram com construção de casas, pois a área era uma fazenda com campos de soja. Todavia, tudo com muita dificuldade e sem infraestrutura. Na época, segundo relatos de moradores do Fundão, eles não mexeram na plantação, muito pelo contrário, permitiram sua colheita, desde que eles não sofressem ameaças durante a ocupação (NOTAS DE CAMPO, 2019). Lúcia e Izabel trazem as dificuldades enfrentadas por ocasião de retomada.

Pesquisador: Como foi viver no Fundão logo após a retomada? (2015 e 2016).

057: **A gente não tinha nada né? Mas como a gente estava acostumada com as casas de lona, foi fácil. Tiramos as lonas de lá e trouxemos pra cá. Erguemos a barraca.** O mais importante é que eu tinha voltado... voltado pra minha terra. Estava tudo contaminado com agrotóxico. A água tinha gosto de veneno, mas no Barranco tinha gosto de poeira. **Nós combinamos. Vamos limpar. Cada um no seu lote, mas vamos limpar.** (IZABEL, 2019). (grifos meus).

058: Trouxe minhas coisas. **Silva comprou umas madeiras na cidade. Erguemos a casinha depois do sorteio dos lotes. Era um pedacinho de chão, mas era nossa terra. Nossa terra.** Daqui ninguém me tira. (LÚCIA 2019) (grifos meus).

De acordo com Izabel (fragmento 057) e Lúcia (fragmento 058) percebi que o fato de estarem na terra novamente era motivo de realização, mais que isso, felicidade⁸⁸. Izabel (fragmento 057) salienta que “ergueram os barracos de lona”, mas a relevância estava em “voltar para a terra dela”. Lúcia, na mesma direção denota esta felicidade quando traz “nossa terra”. Ambos os fragmentos revelam o vínculo entre a cultura (antes da expulsão) e o território social (mesmo contaminado após a retomada). Consoante a isso, o fato de Lúcia afirmar “nossa terra” vem carregado de um desabafo de anos de invisibilidade e da valorização dos lugares tradicionalmente significativos de sobrevivência do grupo.

⁸⁸ Imagino que este sentimento vivido por elas é similar quando fazemos uma viagem muito longa e quando retornamos nos sentimos aliviados, felizes por “estar em casa”.

Complementar a esse processo, tanto Izabel, quanto Lúcia apresentam em suas falas a questão dos lotes⁸⁹ para construção de suas casas. Neste ponto, vale destacar que perguntei durante minhas visitas ao Fundão sobre como se deu o processo de divisão de lotes. Elas relataram que na primeira reunião realizada pela Associação Heleodoro (da qual todos os herdeiros do Fundão fazem parte e tem direito a voto) foi definido de forma coletiva que cada família teria direito a um lote (meio alqueire de terra) para construir suas casas.

Esses lotes foram divididos por sorteio na reunião. Como em 2015 a área de terra era muito pequena, eles decidiram que o sorteio de daria primeiro para as famílias que lá estavam no dia da expulsão. As famílias que ficaram sem lote, poderiam morar na área comum (chamada vilinha) até que todas as sete áreas fossem titularizadas e cada um tivesse então seu lote. (NOTAS DE CAMPO, 2019). A seguir, apresento como forma de exemplificação de casas inseridas no mesmo lote.



FIGURA 19: CASAS NO MESMO LOTE
FONTE: Elaborado pelo autor (Dados de Campo, 2019)

⁸⁹ Muitos conhecem por terrenos.



FIGURA 20: CASAS NO MESMO LOTE

FONTE: Elaborado pelo autor (Dados de Campo, 2019)

Neste ponto, vejo como se dava (e ainda se dá) o processo de gestão do cotidiano da divisão das terras. Cada um com seu lote, mas também áreas comuns. A Associação aparece como um forte protagonista neste processo de gestão. Desde 1996 quando foi constituída passou a ter um papel representativo nas ações cotidianas dos herdeiros do Fundão. Foi por meio da Associação que “o povo do Fundão” conseguiu representatividade jurídica e a visibilidade enquanto sujeitos de direitos.

A Associação Heleodoro é um dos agentes relevantes no processo de reterritorialização do Fundão. Foi por meio de seus representantes que ocorreu a organização das pessoas se autoderminando de “remanescentes de quilombo”⁹⁰ como eixo articulador dos pleitos no Fundão. Essa organização, já na década de noventa, foi se consolidando, a partir de

⁹⁰ O termo remanescente de comunidade quilombola se vincula diretamente à identidade social do grupo, e, dá espaço para o reconhecimento das instâncias organizativas dos grupos que se autorreconhecem a partir de noções de pertencas construídas e legitimadas no interior dos próprios grupos embora decorrentes de dinâmicas e forças sociais em movimento. O direito intitulado “quilombola” emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional. Emerge como reivindicação de grupos até então com reduzido grau de mobilização, mas esta era a situação de todos os demais, após duas décadas de regime militar. (LEITE, 2010).

uma associação para reivindicar o que era/é necessário para a comunidade negra dos herdeiros do Paiol de Telha. Neste sentido, quando perguntei sobre o processo atual de liderança no Fundão, Carlos me respondeu,

059: A associação é nossa. Tomamos a decisão de forma conjunta. **Todos somos convidados para as reuniões.** Discutimos os assuntos publicamente. Discordamos, mas no final decidimos juntos. Na associação temos a diretoria que nos representa para assuntos jurídicos, mas eles não fazem nada sem ouvir o povo antes. (CARLOS 2019). (grifos meus).

060: **Gosto muito de fazer parte da Associação. Me sinto viva, atuando e participando. Nas reuniões posso encontrar os parentes e amigos. Nem todos vivem lá (no Fundão).** Vários estão nas cidades trabalhando e cuidando de suas famílias. São também herdeiros, mas precisam trabalhar né? **Logo que a gente voltou pras terras (agora fazem nem 4 anos) e hoje ainda não tinha e não tem serviço pros jovens. O que eles iriam fazer? Não sabiam plantar lote.** (FRANCISCA, 2019).

Nos fragmentos de Carlos (059) e Francisca (060) visualizo o caráter de coletividade reterritorializado no Fundão por meio da Associação Heleodoro. Se antes da expulsão das terras esse caráter coletivo ocorria por meio do “puxirão” agora ele tem uma nova configuração por meio da “associação”. Isto não quer dizer que haja conflitos entre seus membros. Muito pelo contrário.

Durante minhas inserções em campo, percebi que o conflito geracional se faz muito presente. Explico melhor: os mais jovens com a retomada das terras almejam construir projetos de desenvolvimento econômico e sustentáveis no Fundão. Dentre eles uma agroindústria. Eles articulam seus argumentos na necessidade de se ter uma fonte de renda para garantir uma vida “tranquila” para todos. Por sua vez, os anciãos “gostariam” que os mais jovens regatassem as práticas cotidianas de seus antepassados, ou que, ao menos, mostrassem interesse nelas e se familiarizassem com elas. Assim, nas várias reuniões que participei este conflito permeia as relações sociais. Ora de maneira subjetiva, ora de maneira mais objetiva (NOTAS DE CAMPO, 2019). Maria fala sobre este aspecto,

061: **Os jovens não querem saber dos tempos antigos. Chegaram aqui e querem ir mudando tudo.** Trazendo as modernidades da cidade pra cá. Tudo que era nosso (dos idosos) vai se apagar (MARIA, 2019) (grifos meus).

No fragmento discursivo de Maria (061) observo a preocupação que os jovens “esqueçam” das tradições. Ela atribui isso a “modernidade da cidade”. Com o retorno às

terras, o “puxirão”, assim, como as outras práticas cotidianas relatadas no item 6.1 (antes da expulsão) não existem mais no Fundão. Lógico, nem teriam como existir com apenas quatro anos do retorno às terras.

Em contrapartida, Francisca (fragmento 059) aponta que a participação nas reuniões na Associação carrega consigo novos significados de sociabilidade do “puxirão”, fato este que permite inferir que “fazer parte da Associação” integra uma forma coletiva de “estar junto, mesmo estando separados por tantos anos”. Ou seja, o “puxirão” se faz presente, só que de forma ressignificada. Deste modo, quando perguntei sobre o resgate das “vivências de antigamente”, Lúcia, Izabel e Carlos me disseram,

062: Não vai mais voltar a ser como antes. Hoje já tem outras formas de viver. Mas penso que nós [os anciãos] podemos junto com os jovens pensar em formas de resgatar essas vivências, para que eles [os jovens] tenham noção de onde vieram de qual comunidade negra pertencem. Nós, podemos pensar em projetos juntos. Agora, com a luz elétrica, a televisão e o celular são concorrentes diretos do puxirão por exemplo. (LÚCIA, 2019) (grifos meus).

063: Eu não tenho esperança. Meus netos nunca vão conhecer uma boa Festa de São Gonçalo como nós fazia. (IZABEL, 2019) (grifos meus).

064: Penso que os jovens hoje nem querem morar aqui (no Fundão). Quem dirá fazer uma boa roça (CARLOS, 2019).

Os relatos de Lúcia (fragmento 062), Izabel (fragmento 063) e Carlos (fragmento 064) denotam que há uma preocupação que as “vivências dos antepassados” sejam perdidas pelas gerações mais novas. Lúcia (fragmento 062) propõe que seja organizado coletivamente com o Conselho de Anciãos⁹⁰ uma forma de resgate destas práticas sociais. Durante minhas idas e vindas ao Fundão, observei que das práticas cotidianas descritas anteriormente somente as “roças de quintais” já foram cultivadas em 2015 e permanecem em 2019. Todavia, somente Lúcia dá esse nome. Os demais moradores denominam de horta.

Vale ressaltar que no período que estive em campo, acompanhei várias reuniões da Associação no Fundão. Em todas elas o caráter participativo de deu e forma muito comprometida, com várias discussões, mas também com o “senso de coletividade” bem acentuado. Como relatei no meu processo de inserção em campo, nas primeiras reuniões que

⁹⁰ No Fundão foi criado em Conselho de Anciãos no modelo consultivo, mas ele vai diminuindo dia a dia. Este grupo é consultado pela Associação de forma que possa colaborar dando indicações sobre as atividades organizativas do Fundão.

participei, as reuniões ocorriam em um local improvisado. Já nas últimas, eles organizavam as reuniões na casa antiga casa sede da Fazenda (NOTAS DE CAMPO, 2019).

A ilustração a seguir retrata um desses momentos,



FIGURA 21: REUNIÃO ASSOCIAÇÃO HELEDORO NO FUNDÃO
FONTE: Associação Heledoro (2019)

Esta reunião ocorreu em 2019, quando os moradores do Fundão tiveram uma terceira conquista: duas áreas da ocupação (a área de 2014 e a área que eles ocuparam em 2017) foram desapropriadas só faltando titulação por parte do INCRA. Com isso, outras famílias puderam ser sorteadas com lotes e sobrou um área comum para plantio de lavoura mecanizada. Todavia, sem a titulação, os moradores tem a terra para plantio, mas não podem financiar insumos. Isso fez com que a Associação estabelecesse uma parceria com fazendeiros vizinhos em troca de maquinários. José fala sobre isso,

065: Olha, em 2018 a terra era pouca. Nós conversamos com fazendeiro vizinho. Ele plantou nas terras e em troca do dinheiro (que seria pouco para cada família) nós pedimos maquinário. Ele deu. Assim, agora com duas áreas, e logo vão ser três áreas, nós vamos poder plantar em cima da terra comum. A divisão desse valor será feita somente para quem está morando nos lotes. Não é justo trabalhar na cidade e vir querer se beneficiar do plantio de quem mora nos lotes. Nós quem moramos aqui, só temos a terra para viver. (JOSÉ, 2019) (grifos meus).

Em sua fala José (fragmento 065) destaca novamente o conflito vivido atualmente pelos moradores do Fundão. O fato dos herdeiros mais jovens terem um lote com a família no Fundão, mas permanecerem morando e trabalhando na cidade. O sentimento expresso por José ressalta novamente esse conflito de gerações. Ou seja, os mais jovens não conheceram e nem viveram na terra dos antepassados. Muitos nasceram ou saíram ainda crianças no período da expulsão. Vários deles não tem noção do que seja “trabalhar na terra”. Justamente por isso, José pactua não ser justo eles “receberem” por uma provável colheita de grãos se não estiverem morando e trabalhando a “terra” do Fundão. Ele considera o lote como um direito, mas o plantio e colheita coletiva em áreas comuns deveria envolver o trabalho de todos.

Consoante a isso, o conflito enfrentado pela comunidade diz respeito ao “plantio em terras comuns”. A Associação Heledoro tem a preocupação sobre como “trabalhar uma terra que não tem mais mato” e sim lavouras. Justamente trabalhar com a monocultura que territorialidade ancestral não conjugava, ou seja, de acordo com os anciãos tinha-se uma agricultura de subsistência e no retorno o Fundão só tem área para plantio de soja, milho, enfim, terras e agricultura de larga escala. E pior, tendo que fazer parceria com o vizinho fazendeiro.

Nesta perspectiva, os moradores do Fundão, se obrigam agora, após o retorno, a inserir novas práticas e novos saberes, para permanecerem em suas terras. Passam então, a construir alternativas de se relacionarem com a terra, reconstruindo e construindo saberes. Antes no “tempo fora do Fundão” viviam de uma maneira e não tinham terras para cultivar. Agora, com o retorno, se obrigam a apreender reordenar as práticas produtivas, adequando-se a produção agrícola.

066: Com essas áreas que temos agora, fomos obrigados a pensar no cultivo das terras. São nossas terras. Antes era mato. Agora é cultivo. Não podemos deixar isso parado, até porque o povo daqui não tem renda. Precisa comer. (JOSÉ, 2019). (grifos nossos).

Neste enfoque, José mostra um trator adquirido com as parcerias firmadas com os vizinhos,



FIGURA 22: MAQUINÁRIO DO FUNDÃO
 FONTE: Elaborado pelo autor (Dados de Campo, 2019)

Durante minhas idas e vindas ao Fundão, José foi me contando que a necessidade de maquinários próprios vai de encontro com a necessidade de não “abandonar a terra”, Ele destaca,

067: O que gente vai fazer. Voltar a viver como meus avós e meus pais não dá professor. A gente não tem nada de mato no Fundão. Isso aqui tudo é terra para soja. Os alemães desmataram tudo e transformaram para soja. Mesmo que a gente quisesse, não ia voltar a ser como antes. Pois não tem como plantar com enxada como no tempo do puxirão. A gente precisa fornecer um meio de trabalho para os jovens (JOSÉ, 2019) (grifos meus).

No relato de José (fragmento 067) tem-se a realidade do retorno. Não há como praticar as vivências antes da expulsão, pois a relação com a natureza não é mais a mesma. Nem poderia ser, pois quase não há mata, as nascentes de precisam de um trabalho de recuperação e se enxerga soja por todos os lados. Mesmo que não tenham escolhido, a lógica da monocultura da soja se faz presente. É uma realidade cotidiana. A preocupação de José, enquanto ancião e atual dirigente da Associação é justificável. Ele almeja o retorno dos jovens para as terras do Fundão, mas que esse retorno venha acompanhado de condições de trabalho e subsistência.

Por sua vez, Carlos acrescenta que,

068: Nunca mais o Fundão será o mesmo. **Os jovens não tem a vivência antiga, e muitas vezes não estão dispostos a ouvir os mais velhos.** Mas, me preocupo, pois os velhos estão morrendo e seria bom que os jovens voltassem e pudessem trabalhar no Fundão e viver da terra. **Por isso, não podemos parar no tempo. Precisamos nos modernizar. Modernizar não é perder a cultura. Mas, ao mesmo tempo vejo com seriedade que o jovem possa, pelos menos tentar resgatar as vivências antigas. As nossas vivências porque isso é parte da vida deles.** (CARLOS, 2019) (grifos meus).

No fragmento discursivo de Carlos (068) novamente visualizo o conflito de gerações presente. Ele aponta a relevância da modernização, mas, sem, contudo esquecer a cultura e a tradição. Na realidade entendo que a preocupação de Carlos reside no fato da cultura não ser trocada pelo o que a sociedade moderna tem a oferecer. Este dilema trazido por Carlos está presente também em outros povos e comunidades tradicionais, como por exemplo, em Custódio e Bobsin (2019).

Parece incongruente, mas a realidade do Fundão hoje é esta. Considerando as condições gerais de relações sociais, incluindo nestas, as novas formas de subsistência, as relações capitalistas se fazem presentes, e, os remanescentes do quilombo dela dependem. Utilizam maquinários e insumos das empresas capitalistas em seus processos produtivos. Todavia, considero que a necessidade de adequação das práticas produtivas não fez com que o Fundão deixasse de ser um espaço privilegiado de socialização e de significado para a vida de seus moradores.

7 REFLEXÕES FINAIS: INQUIETAÇÕES

Memória vale acentuar, não designa aqui nenhuma função psicológica, seja coletiva ou individual, mas a invenção, por enunciados presentes, de um passado ou uma ancestralidade politicamente afirmativa. (SODRÉ, 1999, p.221).

A partir da perspectiva trazida por Sodré (1999), permito-me afirmar que esta pesquisa é um “enunciado presente”. Um enunciado presente que se propôs em desvelar, a partir das memórias das lideranças da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão, a gestão ordinária das práticas cotidianas ao longo da história, e, por conseguinte, compreender o processo de T-D-R dos moradores desta comunidade neste território.

A partir disso, permito-me afirmar ainda, que estas práticas cotidianas e símbolos que delas subjazem, operam, mesmo entre percalços e reelabora es, como um vetor identitário de apropria o deste território, convertendo a territorialidade nutrida por uma experiência ancestral, que não deixa de ser também, um gesto de afirma o política – ontem e hoje. Gesto este, que encontra, nos “herdeiros do Fundão”, um espaço de solidariedade, mesmo com todo tipo de violências sofridas.

Para tanto, quando adotei a perspectiva do cotidiano sendo utilizado como um (des)(re)território socialmente construído, em que o “povo do Fundão” estabeleceu um vínculo de convivências por meio da produ o de memórias transformando o espaço em “lugar simbólico” (CERTEAU, 2014), me permiti entender aquele cotidiano como um espaço de possibilidades. Possibilidades estas que adotam no verbo “gerir”   vincula o de um “saber-fazer”.

Este saber fazer, por sua vez, vai ao encontro do conceito de gestão ordinária proposto por Carrieri (2012), que afirma ser este tipo de “gestão” um processo não internalizado na racionalidade instrumental que financia o *management*. No caso do Fundão, a gestão ordinária manifestada por suas lideranças-anciãs estava e, de certa forma, ainda está, nas escolhas diárias dos sujeitos, que se manifestam no saber empírico e em suas formas de organizar, sem que estas formas sejam estritamente as técnicas convencionalmente ensinadas pelo *mainstream* capitalista.

Neste sentido, para atender meu primeiro objetivo específico realizei a apreensão da trajetória histórica das práticas cotidianas do quilombo “Invernada Paiol de Telha - Fundão” por meio das memórias contadas e vividas pelas lideranças. Lideranças estas consideradas,

muitas vezes, “velhas” pelos mais jovens, e que, durante minha pesquisa de campo, se sentiram valorizadas por terem a oportunidade em contar sobre as práticas de gestão empreendidas no Fundão por meio de táticas de sobrevivência em detrimento ao preconceito de serem “herdeiros de pessoas escravizadas” e “não serem fazendeiros com posses”.

Portanto, parti do pressuposto conceitual trazido por Haesbaert (2004, 2007, 2009) ao adotar a perspectiva culturalista para realizar minha pesquisa no território. Então, território neste estudo significou ser um espaço da sobrevivência e da reprodução de um povo – o povo do Fundão - onde se realiza a cultura e onde (hoje, finalmente) descansam os antepassados. Além de ter sido um local onde “os herdeiros do Fundão” se apropriavam dos recursos naturais e garantiam sua subsistência física antes da expulsão, é, sobretudo, um espaço simbólico em que as pessoas travam relações entre si, hoje, após a retomada.

Este processo de “vivência-saída-retomada” foi adotado, neste estudo, como movimento de T-D-R. Dito de outra maneira, a desterritorialização sendo compreendida pela perda de referenciais espaciais concretos (territorialização no Fundão antes da expulsão), e a partir disso, a perda das relações imateriais no retorno às terras. Isso não quer dizer que as práticas cotidianas exercidas antes da expulsão tenham sido totalmente destruídas, algumas delas foram ressignificadas e reapropriadas no contexto após o retorno.

Sob esta perspectiva, vinculei meu segundo objetivo específico, ou seja, me propus a entender como as práticas cotidianas (no passado e no presente) ocasionaram/ocasionam os processos de T-D-R no espaço em os moradores do quilombo estão inseridos. Para tanto, procurei trazer as narrativas que apresentaram o domínio físico e social no Fundão antes, durante e depois do processo de expropriação sofrido pelos moradores em 1974.

A partir desta conduta metodológica, compreendi que as práticas (antes da expulsão) vieram repletas de atividades que indicavam o repertório pessoal e coletivo destes moradores no seu cotidiano e na essência de sua gestão. Práticas de moradia, alimentação e subsistência num primeiro momento, e práticas de solidariedade, fé e lazer num segundo momento.

Consoante a isso, observei que ao rememorarem estas práticas cotidianas, as lideranças-anciãs “deram voz” a uma territorialidade ancestral. Esta territorialidade, por sua vez, acentuou a perspectiva do território como sendo um espaço das experiências vividas, no qual as relações entre os moradores do Fundão e destes com a natureza (física e social), centravam-se em relações permeadas pelos sentimentos e pelos simbolismos atribuídos aos lugares. Esses lugares eram espaços apropriados por meio de práticas que lhes garantiam uma permanência identitária social e cultural.

Todavia, as narrativas das lideranças-anciãs, também trouxeram o “apagamento” de várias práticas cotidianas a partir do processo de desterritorialização sofrido pelo Fundão. Ou seja, os modos de produção, as tradições culturais, dentre outros, não conseguiram se manter e resistir fora do espaço/território em que viviam da maneira como eram realizadas “nos tempos antigos”. Foram desterritorializadas junto com seus moradores. Foi uma desterritorialização violenta em vários sentidos (material, cultural e simbólico).

Em outras palavras, pelo fato de terem sido expulsos de suas terras e separados em núcleos sofrendo a desterritorialização por mais de quarenta anos, os moradores do Fundão (homens e mulheres) com família foram obrigados a aprender a buscar sua subsistência econômica nas áreas urbanas, por consequência, isso os levou a “inviabilizarem” as práticas sociais e de vivência antes da expulsão, como por exemplo, o Puxirão, a Festa de São Gonçalo, a Recomenda das Almas entre outras, que foram rompidas, esquecidas, apagadas. Algumas sobreviveram apenas na lembrança dos anciãos. Outras, por sua vez, foram ressignificadas.

O intenso (e vergonhoso) processo de expropriação, expulsão e espoliação do seu território ancestral, levou “os herdeiros do Fundão”, de forma que pudessem sobreviver, a modificar hábitos de vida (reterritorialização). Tudo foi novidade, conforme narrativas das lideranças-anciãs: andar de ônibus nas cidades, comprar comida processada, buscar por casas de alvenaria próximas ao trabalho e as formas de viver acabaram por inserir na vida destes negros a “cultura branca”, enfim, se adaptar “vida no asfalto”, e posteriormente (para alguns) adaptar-se à “miséria da vida no Barranco”. Foram quarenta anos vivendo dessa forma. Quarenta anos de humilhações (jurídicas, sociais, simbólicas, preconceituosas), entre “idas e vindas” na busca pelo retorno às terras ancestrais.

Finalmente, o retorno às terras ocorreu. Primeiro como forma de ocupação por parte dos moradores do Barranco com o apoio de movimentos sociais e organizações não-governamentais como o MST e a Pastoral da Terra, por conseguinte, mediante Decreto Presidencial em 2015. Este retorno foi há cinco anos. Confesso que quando lá estive pela primeira vez em 2017, me incomodei, na época e ainda com cabeça de colonizador. Num primeiro impacto, observei que as casas em que viviam tinham sido construídas em pequenos lotes demarcados. Nos lotes demarcados, muitos membros da comunidade haviam construído “cercas” para delimitar sua propriedade privada.

Tal observação me levou a perceber, na época (início da pesquisa) que as cercas por eles levantadas faziam parte da “cultura branca” capitalista, em que alguns moradores tinham a necessidade em demarcar o uso da “sua propriedade”. Numa análise muito rápida, su-

periférica e fragmentada pensei: “este aspecto demonstra que a cultura branca individualista faz parte do cotidiano atual do quilombo Paiol de Telha – Fundão. Perguntei-me: o que terei para estudar neste cotidiano? A gestão é nos moldes do “branco”. Pronto! Acabou aí minha pesquisa!”.

Trago esse exemplo do meu pensamento na época para ilustrar que no processo de reterritorialização, as práticas cotidianas não foram as mesmas, e nem poderiam ser, já que reterritorializar-se faz parte de um movimento contínuo. Ou seja, as práticas cotidianas do Fundão vieram ressignificadas após a retomada. E é neste ponto, que delimito meu terceiro objetivo específico. Ou seja, num terceiro momento de minha pesquisa me propus a interpretar como as práticas cotidianas traduzidas e ressignificadas influenciam na gestão ordinária deste espaço na atualidade.

Neste terceiro momento, pude perceber que a gestão ordinária desse espaço vem constituída por uma nova territorialidade. A territorialidade quilombola fomentada principalmente após Constituição Federativa do Brasil de 1988. É o momento do aquilombamento no qual a comunidade se revê com o processo, ou seja, o preconceito e o racismo históricos, dão lugar ao orgulho de ser remanescente de um quilombo e de pertencer ao Fundão sem se desvincular da narrativa de “ser herdeiro do Fundão”.

Em complemento, a Associação Heleodoro, citada nas narrativas é o reflexo direto desse processo. A identificação comunitária étnica se territorializa por meio da participação democrática na associação. Eu vou além. Atrevo-me a dizer que a Associação Heleodoro é o marco da reterritorialização do Fundão. Parto do pressuposto que quando um grupo – como o caso dos “herdeiros do Fundão” - se organiza em prol da reconquista de seu território, ele nega o lugar que lhe fora destinado numa dada circunstância espaço-temporal, ou seja, nega o lugar marginal que lhe foi designado pela sociedade (agronegócio).

Sendo assim, compactuo que as comunidades quilombolas, ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, não estão apenas lutando por demarcação de terras, às quais elas têm absoluto direito, mas, sobretudo, estão fazendo valer seu direito a um modo de vida. Portanto, durante esta pesquisa defendi a tese de que, apesar dos diversos processos de T-D-R que os remanescentes da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão sofreram ao longo de sua história, a partir de suas memórias, eles ainda mantêm práticas cotidianas que, mesmo transfiguradas e ressignificadas, traduzem a gestão ordinária do seu modo de vida.

Neste sentido, a partir das práticas cotidianas narradas pelos anciãos (antes, durante e depois da expulsão) chego à conclusão que “a solidariedade” foi a prática que permaneceu

com muita força. Ou seja, durante todo processo de T-D-R que “o povo do Fundão” sofreu, e que os levou a ter práticas de gestão do cotidiano transfiguradas, o que restou foi a prática da solidariedade, que em diversos momentos (antes, durante e depois da expulsão, ou mesmo agora, na retomada) permanece. Outras, por hora estão “apagadas” “perdidas”, mas não esquecidas. A memória dos anciãos encontra-se na “oralidade de sua memória coletiva”, e agora, registrada aqui numa parte de minha pesquisa uma “memória escrita”. Estas, servirão de base para que os moradores do Fundão possam, em determinado momento que eles percebam ser relevante, resgatar.

Isso não quer dizer, que o “povo do Fundão” fará uso desse resgate (se assim for da vontade da comunidade) para voltar a viver no tempo passado. Trata-se de algo impossível. As práticas cotidianas atuais vêm reterritorializadas, incluindo nisso a lógica do agronegócio. A pesquisa trouxe a lógica do agronegócio presente atualmente no Fundão. Claro, os moradores visualizam soja por todos os lados, e, para conseguirem uma forma de subsistência, vão plantar soja nas áreas hoje cultiváveis.

Deixo aqui registrada minha indignação ao agronegócio. Não apenas por ser o agronegócio, mas por não respeitar o conhecimento tradicional mais próximo da natureza e da justiça social. Ao longo das últimas décadas, o agronegócio vem sufocando os povos e comunidades tradicionais, camponeses e agricultores familiares, generalizando todas as formas de se fazer a agricultura e acabando com a biodiversidade. O Fundão hoje é um resultado desse processo. Sem biodiversidade, com água e terras contaminadas pelo excesso de agrotóxico.

Tem-se como exemplo, a desvalorização da técnica da *coivara* que era adotada no Fundão. Muitos representantes do agronegócio afirmam ser esta técnica de manejo altamente predatória, proibindo comunidades tradicionais em utilizá-la. No Fundão, esta prática foi muito utilizada pelas lideranças-anciãs que participaram desta pesquisa. Ou seja, o agronegócio vê os saberes e formas de manejo tradicionais da terra como atrasados e procura, como uma avalanche, dominar tudo e todos com suas tecnologias predatórias do meio ambiente e da vida.

A partir desses argumentos, os moradores do Fundão foram reprimidos e criminalizados e expulsos de suas terras ancestrais. Sob a camuflagem de uma “reforma agrária pacífica” sofreram um processo de desterritorialização perverso que hoje com a retomada das terras se torna bem latente. Sob a égide do “discurso do politicamente correto” da Revolução Verde tiveram suas terras invadidas sofrendo uma expurgação de seu patrimônio cultural e social.

Pactuo que a estrutura agrária que temos hoje no Brasil – e no Fundão, após a retomada - é resultado desta “colonização” ou “invasão”, que instituiu a propriedade privada, iniciou a concentração das terras, deixando muitos grupos excluídos do processo produtivo. Ao longo do tempo estas formas de exploração foram se modificando, no entanto mantiveram o seu caráter excludente e conservador, expropriando comunidades inteiras de seus territórios (físicos e simbólicos) tradicionalmente ocupados.

Consoante a isso, considero essencial apontar que a pesquisa realizada questiona a “gestão” proposta pelo *mainstream*, ou seja, trouxe que é possível discutir o *status* de único conhecimento válido e legítimo. Permite trazer na pauta e contribuir de forma acadêmica dando visibilidade a outra forma de “organizar” que não seja aquela do modelo empresarial. Inclusive o modelo empresarial de negócios tão apregoado pelo agronegócio. Mesmo o “gerir” do Fundão hoje, após a retomada, se pautando na forma de plantio das lavouras mecanizadas, é uma forma de gestão diferenciada. Todas as decisões são tomadas coletivamente, a terras plantadas coletivamente e os recursos oriundos dessa plantação divididos coletivamente.

Uma pesquisa no cotidiano de uma comunidade quilombola, neste caso uma organização social, traz muitas contribuições para área de Estudos Organizacionais. Amplia as possibilidades de discussões para que os pesquisadores possam “olhar” outras formas de gestão que não aquelas direcionadas para o “santo altar” da racionalidade instrumental, das “receitas enlatadas” e repassadas para os países latino-americanos como “resolução” pronta da realidade.

Em outras palavras, pactuo que realizar uma pesquisa na gestão ordinária de uma comunidade quilombola demonstra, a partir da prática, que é possível ampliar e fortalecer, para o campo organizacional, o cotidiano como tema. Várias pesquisas (citadas no Capítulo II) nesta perspectiva já têm sido desenvolvidas nos mais variados contextos organizacionais. A minha traz de novo o contexto de comunidade tradicional, que após a retomada, mantém o vínculo com ancestralidade, mas, também com a cultura do agronegócio presente na atual realidade cotidiana.

Dito de outra forma, minha pesquisa se propôs a entender o processo histórico que resulta nas formas de gestão do tempo presente. Muitos fazendeiros da região carregam consigo um discurso que o Fundão não saberia se organizar e nem planejar o cultivo de soja no tempo presente. Estes discursos vêm impregnados de posições pejorativas e preconceituosas sobre “negro” e “atrasado” na sociedade moderna. Tem-se aí os desafios impostos ao Fundão sobre os princípios de eficiência, rentabilidade e competitividade.

Por meio das práticas cotidianas apresentadas aqui pelos anciãos, da qual ainda permanece a solidariedade, tenho certeza que a gestão cotidiana do Fundão (mesmo hoje após a retomada) é também uma tática de sobrevivência, na medida em que cabe à Associação Heleodoro (representante do coletivo) organizar os poucos recursos disponíveis já que o processo de regularização das terras ainda encontra-se em andamento, fato este que denota uma completa ausência de políticas públicas na comunidade. Essa resistência se dá na medida em que os “herdeiros do Fundão” adéquam, adaptam, modificam, isto é, se apropriam (CERTEAU, 2014) de certos aspectos das práticas de *management* (agronegócio).

Outro fator que deve ser mencionado é que ao evidenciar a memória dos anciãos nos saberes e nos fazeres da Comunidade Paiol de Telha – Fundão, minha pesquisa contribuiu para ressaltar presença de uma memória negra no estado do Paraná o que deveras percebo haver um silenciamento por parte do Estado, que durante anos e anos ignorou (e ainda ignora) o que os descendentes das pessoas escravizadas vivenciaram (e ainda vivenciam) no Estado.

A historiografia a respeito da escravidão no Paraná apontou uma participação menos intensa de escravos na região do que em outras partes do Brasil. Em parte, tal assertiva baseou-se no fato de o Paraná estar fora do eixo das economias agroexportadoras de grande porte, como a região Nordeste ou extrativas, como Minas Gerais ou mesmo o Sudeste com o café. Neste sentido, houve uma interpretação segundo a qual se minimizou o trabalho escravo feito no Estado com o intuito de criar a noção de um Paraná colonizado somente por imigrantes europeus. Como isso é falso!

Considero essencial, antes de finalizar as reflexões desta pesquisa, compartilhar, em algumas linhas, o que aconteceu comigo desde o momento que me decidi ser o Fundão meu campo de pesquisa. Como ser humano, como profissional e como pesquisador houve uma transformação. Uma transformação perceptível de forma nítida para as pessoas que me conhecem. Ao realizar uma pesquisa em uma realidade diferente da minha, tive oportunidade de experimentar muitos sentimentos confusos e desconexos. Tais sentimentos, ora eram de desconfiança por parte dos moradores do Fundão, ora eram fruto de minha educação colonizadora.

Todavia, creio que minha presença no Fundão trouxe uma oportunidade de visibilização de uma realidade invisibilizada. Vários pesquisadores antes de mim passaram com suas pesquisas pelo Paiol de Telha. Vários passarão após minha presença lá, mas eu, ao ouvir cada um, ao acompanhar sua realidade cotidiana, ao estar nas suas reuniões, ao comemorar suas conquistas, pude mudar a vida deles por meio da valorização de suas vivências “que nunca ninguém havia se interessado”. Percebi a autoestima dos anciãos a cada

retorno de minhas entrevistas. A emoção em seus olhares e poder ver suas “histórias” reproduzidas no “papel”. Uma gente sem história e sem vez. Como diria Carrieri (2012, p. 56), uma “gente sem história” justamente por se tratar de sujeitos, de certo modo, excluídos, por não terem uma história que agradaria ao público das novelas das oito.

Ao mesmo tempo, o “povo do Fundão” me modificou muito. Passei a me sentir mais humano a cada sentimento de sofrimento externalizado. Ao ouvir as histórias dos anciãos, pude reconstruir a minha própria história e perceber o quão isso modificaria minha vida, tendo em vista que tenho um pai ancião e que nunca antes havia parado para “ouvir suas histórias”. Histórias estas referentes à realidade da qual eu venho. Posso dizer que hoje, continuo olhando os números, mas esses números me reportam a pessoas, e reflito, o que está implícito nas histórias desses números convertidos em pessoas.

Também considero relevante trazer algumas recomendações para estudos posteriores que poderão acrescentar conhecimentos ao tema. Tenho ciência que limitações impostas à pesquisa reduziram seu escopo, fazendo que algumas dimensões relevantes não fossem contempladas. Deixo então registrado como sugestão de realização de pesquisas futuras que englobem o cotidiano das lideranças (jovens) após a retomada das terras do Fundão. Também poderiam ser realizadas futuras pesquisas que se propusessem em discutir a lógica do agronegócio (agora presente como realidade no Fundão) em comparação com o processo de resgate das práticas cotidianas antes da expulsão.

Durante minhas inserções em campo, moradores do Fundão e representantes da Associação Heledoro destacaram projetos de ações que pretendem trazer ao Fundão. Dentre eles mencionaram a instalação de uma agroindústria (em parceria com uma Universidade Federal) para resgate da alimentação tradicional que englobava doces e geleias produzidas pelas mulheres do Fundão antes da expulsão. Aliado a isso, após a titularização das sete áreas pelo INCRA, a Associação pretende que sejam implantadas políticas públicas governamentais no Fundão. Dentre elas a questão de infraestrutura e escola.

Complementar a isso, relevante e necessária se faz uma pesquisa sobre o cotidiano das mulheres durante a história da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão. Percebo que uma discussão de gênero e cotidiano se faz necessária, tendo em vista que espaço atribuído às mulheres do Fundão engloba as questões dos afazeres domésticos (papel coadjuvante), quando na realidade, as percebi enquanto protagonistas no movimento de T-D-R aqui descrito.

Assim, finalizo (mas não finalizo devido as minhas inúmeras inquietações) esta pesquisa sabendo que ainda há muito que se discutir sobre o cotidiano do Homem Ordinário

com suas relações sociais estabelecidas, sua forma de organizar a vida, suas estratégias de sobrevivência, bem como tentar abarcar os usos e sentidos desses espaços e a rede de relações estabelecidas por aqueles que os vivem cotidianamente. Para mim, a construção social do cotidiano torna inteligível e assegura a própria percepção do espaço, influenciando assim a sua forma de ocupação, ordenação e às próprias mudanças que se estabelecem no mesmo.

REFERÊNCIAS

- ACADEMY OF MANAGEMENT JOURNAL (FROM THE EDITORS). The coming of age for qualitative research: embracing the diversity of qualitative methods. **Academy of Management Journal**, v. 54, n.2, p.233-237, 2011.
- ALCADIPANI, R. Confissões etnográficas: fracassos no acesso a organizações no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 1, n. 1, p. 1-25, 2014.
- ALCADIPANI, R.; TURETA, C. Perspectivas críticas no Brasil: Entre a “verdadeira crítica” e o dia a dia. **Cadernos EBAPE.BR**, n. 7, v. 3, p. 505-508, 2009.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: FRECHAL, A. **Terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996.
- ALMEIDA, R. T. F. de; MURA, F. Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Indias**, v. 64, n. 230, p. 55-66, 2004.
- AMÉRICO, M. C.; FRANÇA DIAS, L. M. de Conhecimentos tradicionais quilombolas: reflexões críticas em defesa da vida coletiva. **Cadernos Cenpec| Nova série**, v. 9, n. 1, 2019.
- ANDRADE, M. C. de. Geografia do quilombo. In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL. p. 75-86, 2001.
- ANJOS, R. S. A. dos. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- APPADURAI, A. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós- nacional. **Novos Estudos CEBRAP**, n.49, p.33-46, nov. 1997.
- ARAÚJO, A. K. da S. Quilombos contemporâneos, território, memória e educação: algumas considerações. In: **Anais da Semana de Pedagogia, 2011 – A atuação do pedagogo na contemporaneidade: desafios e possibilidades**. Alagoas: Universidade Federal de Alagoas, 01 a 05 de agosto de 2011
- ARRUDA, R. S. V. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais. **Ambiente & Sociedade**, v. 2, n. 5, p. 79-93, 2000.
- ARRUTI, J. M. A. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.
- _____. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000.

_____. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

AUGÈ, M. **Não Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BAIA, C. A. Estratégias de ocupação de terra e relações de poder nos campos de Guarapuava (1768-1853). **Mestrado** (Programa de Pós-Graduação em Geografia). Universidade Estadual de Maringá: UEM, 2012.

BALSAN, R. Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira. **Campo Território**: Revista de Geografia Agrária, Francisco Beltrão, v.1, n.2, p.123-151, 2006.

BARCELLOS, R.; DELLAGNELO, E.; SALLES, H. Práticas organizacionais e o estabelecimento de lógicas de equivalência: O Circuito Fora do Eixo à luz da teoria política do discurso. **RAUSP-Revista de Administração da Universidade de São Paulo**, n. 49, v.4, p. 684-697, 2014.

_____. Reposicionando conceitos: a organização fora dos eixos. **RAE – Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v. 57, n. 1 p. 10-21, 2017.

BARCELLOS, R.; DINIZ, E. Money is time: How a Brazilian organization has appropriated the time banking concept to nationally support a chain of local artists and cultural producers. **VI Organizations, Artifacts and Practices (OAP)**. Workshop, Lisboa, Portugal, 2016.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, F. **Los grupos étnicos e sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARROS, A.; CARRIERI, A. de P. O cotidiano e a história: construindo novos olhares na Administração. **RAE-Revista de Administração de Empresas**, n. 55, v.2, p. 151-161, 2015.

BARROS, A. N.; CRUZ, R. C.; XAVIER, W. S.; CARRIERI, A. P.; LIMA, G. C. O. Apropriação dos saberes administrativos: um olhar alternativo sobre o desenvolvimento da área. **Revista de Administração Mackenzie**, Vol. 12, n. 5, p.43-67, 2011.

BARROS, V. A. de; LOPES, F. T. Considerações sobre a pesquisa em história de vida. In: SOUZA, E. M. de. **Metodologias e análises qualitativas em pesquisa organizacional**: uma abordagem teórico-conceitual. Dados Eletrônicos. Vitória: EDUFES, 2014.

BASTIDE, R. **As Américas negras**: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BEDOYA, V. A. M. Práticas socioculturales de resistencia en la comunidad indígena NASA: fiestas, celebraciones y encuentros colectivos. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 1271, jan./mar. 2012.

BERG, J. Julgamento moral em meninas quilombola: um estudo educacional da comunidade Invernada Paiol de Telha. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. Paraná. 2014.

BERLIN, I. **Gerações de cativoiro**: uma história da escravidão nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BERNARDO, P. Cotidiano no trike e territorialidades na cidade. 2015. **Dissertação** (Mestrado em Administração). Programa de Pós Graduação em Administração (PPA), Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá, 2015.

BERNARDO, P.; SHIMADA, N. E.; ICHIKAWA, E. Y. O formalismo e o “jeitinho” a partir da visão de estratégias e táticas de Michel de Certeau: apontamentos iniciais. **Revista Gestão & Conexões**, v. 4, n. 1, jan./jun. 2015, p. 45-67, 2015.

BERNO, A. W. A. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio. Uso comum e conflito. HEBETTE, J; CASTRO, E. M. (Orgs). **Na Trilha dos Grandes Projetos**. NAEA/UFPA, Belém, 1989.

BILBY, K. Swearing by the past, swearing to the future: sacred oaths, alliances, and the treaties among the Guianese and Jamaican Maroons. **Ethnohistory**. v. 44, n. 4, 1997.

BOJE, D. M. **Narrative methods for organizational and communication research**. New Mexico State University: Sage, 2000.

_____. Stories of the storytelling organization: a postmodern analysis of Disney as "Tamara-Land". **Academy of Management Journal**, [S.l.], v. 38, n. 4, p.997-1.035, Aug.1995.

BÖHM, S. **Repositioning organization theory**. New York, EUA: Palgrave MacMillan, 2006.

BOM MEIHY, J. C. S. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

BONNEMAISON, J.; CAMBRÈZY, L. Le lien territorial: entre frontières et identités. Géographies et Cultures. **Le Territoire**, n. 20. Paris: L'Harmattan, 1996.

BOSI, E. **O Tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, promulgada em 05 de outubro de 1988.

_____. Decreto nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 8 de fevereiro de 2007.

BRASIL. Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003. **Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências.** Diário Oficial da União (DOU), p. 1, 2003.

BREMEN, V. V. **Fuentes de caza y recolección modernas.** Projectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco. 1987.

BUSSINGUER, E. C. de A. ARAUJO, H. N. de; Michel de Certeau e as microresistências do herói comum: uma possibilidade de compreender o cotidiano no Direito a partir do murmúrio da sociedade. **Revista de Direito da Cidade**, v. 11, n. 4, p. 569-590, 2019.

BUTI, R. P. A-cerca do pertencimento: percursos da Comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terra. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

CABANA, R. P. L. Um estudo sobre as práticas cotidianas e a identidade da Feira do Produtor de Maringá – PR. 2014. **Dissertação** (Mestrado em Administração). Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014.

CABANA, R. P. L.; ICHIKAWA, E. Y. As identidades fragmentadas no cotidiano da Feira do Produtor de Maringá. **Organizações & Sociedade - O&S**, Salvador, v. 24, n. 81, p. 285-304, Abr./Jun. 2017.

CALEGARE, M. G. A.; HIGUCHI, M. I. G. Significado de morar e viver numa Unidade de Conservação. **Morar e Viver em Unidades de Conservação do Amazonas: considerações socioambientais para os planes de manejo**, p. 189-212, 2013.

CALLEFI, J. S.; ICHIKAWA, E. Y. A Memória na História Oral de Vida dos Idosos. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 8, n. 1, 2019.

CAMPOS, F. Modos de calendarização entre os povos da Angola. In: MOURÃO, F. (Org.) **A dimensão atlântica da África**. São Paulo: USP, 1997.

CAMPOS, L. M. C. M. **A inserção da cultura afro-brasileira da Comunidade Paiol de Telha no cotidiano escolar.** In: O professor PDE e os desafios da escola pública paranaense. v.1, 2010.

CARNEIRO, E. **O quilombo dos Palmares.** 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CARNEIRO, L. de O. Viajando por territórios quilombolas da atualidade: Reflexões sobre processos etnoterritoriais. **Juiz de Fora: UFJF**, p. 4, 2010.

CARNEIRO, A.; BARROS, A. de. Uso de documentos para narrar a história de organizações: reflexões e experiências. **Revista de Contabilidade e Organizações**, vol. n. 30, 14-23, 2017.

CARRARO, A. A Invernada Paiol de Telha e a Nova Legislação Quilombola (1975-2015). **Dissertação.** (Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Paraná, 2016.

CARRIERI, A. de P. A gestão ordinária. 2012. **Tese** (tese elaborada para concurso para professor titular) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

_____. As gestões e as sociedades. **Farol: Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**. Minas Gerais, v. 1, n.1, 2014.

_____. O humor como estratégia discursiva de resistência: As charges do SINTELL/MG. **O&S-Organizações & Sociedade**, v. 11, n. 30, p. 29-45, 2004.

CARRIERI, A. de P.; PERDIGÃO, D. A.; AGUIAR, A. A gestão ordinária dos pequenos negócios: Outro olhar sobre a gestão em estudos organizacionais. **RAUSP-Revista de Administração da Universidade de São Paulo**, n. 49, v.4, p. 698-713, 2014.

CARRIERI, A. de P.; PERDIGÃO, D. A.; MARTINS, P. G.; AGUIAR, A. R. C. A gestão ordinária e suas práticas: o caso da Cafeteria Will Coffee. **Revista de Contabilidade e Organizações**, v. 12, p. e141359-e141359, 2018.

CARRIERI, A. de P.; SARAIVA, L. A. S.; LIMA, G. C. O.; MARANHÃO, C. M. S. A. Estratégias Subversivas de Sobrevivência na “Feira Hippie” de Belo Horizonte. **Revista Gestão.Org**, v. 6, n. 2, p. 174-192, 2008.

CARVALHO, C. A. P. **Outras formas organizacionais**: o estudo de alternativas ao modelo empresarial na realidade brasileira. Porto Alegre. Projeto Procad/CNPq, 2006.

CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **A cultura no plural**. 7. ed. Papirus: Campinas, 2012.

_____; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHAUD, E. M. **Práticas cotidianas**: a “poética do fazer” costura. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24424.pdf> Acesso em 20 de julho de 2017.

CHELOTTI, M. C. A dinâmica territorialização-desterritorialização-reterritorialização em áreas de reforma agrária na campanha gaúcha. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 8, n. 15, 2013.

CHIZZOTTI, A. O cotidiano e as pesquisas em educação. In: FAZENDA, I. (Org.). **Novos enfoques da pesquisa educacional**. São Paulo: Cortez, 2004.

CISNE, M.; SANTOS, S. M. M. **Feminismo, diversidade sexual e serviço social**. São Paulo: Cortez, 2018.

CLEMENTE, C. C.; SILVA, J. C. G. Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. **Revista crítica e sociedade**, v. 4, n. 1, p. 86-106, 2014.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e corporação: um exemplo. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. (Orgs.) **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1996.

CORREIA DE ANDRADE, M. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de et al. **Território, Globalização e Fragmentação**. São Paulo: ANPUR, 2002.

CUNHA, O. M. G. da. Criadas para servir: domesticidade, intimidade e retribuição. In: GOMES, F. (Org.). **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

CUSTÓDIO, E. S.; BOBSIN, O. Formas de resistência da religiosidade, da memória e da cultura negra no Amapá: o caso da comunidade quilombola de Mel da Pedreira. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 52, p. 366-388, 30 abr. 2019.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Vol. 5**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DINIZ, R. F. Agroecossistemas e sociobiodiversidade: territorialidades e temporalidades nos Quilombos do Alagadiço, Minas Novas/MG [travessias...]. **Dissertação** (Mestrado em Geociências). Universidade Federal de Minas Gerais. 2013

DEY, P.; TEASDALE, S. The tactical mimicry of social enterprise strategies: Acting 'as if' in the everyday life of third sector organizations. **Organization**, v. 23, n. 4, p. 485-504, 2016.

DONALDSON, L. Organization theory as positive science. In: TSOUKAS, H.; KNUDSEN, C. (eds.). **The Oxford Handbook of Organization Theory**. New York: Oxford University Press, 2003.

DURAN, M. C. Maneiras de pensar o cotidiano com Michel de Certeau. **Diálogo Educacional**, n. 7, v.22, p. 115-128, 2007.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur, CLACSO, p.133-168, 2005.

FELICIANO, C. A. A prática da violência no campo brasileiro do século XXI. RAMOS FILHO, E. da S.; MITIDIERO JUNIOR, M. A.; SANTOS, L. R. S. (Org.). **A questão agrária e conflitos territoriais**. São Paulo: Outras expressões, p. 81-100, 2016.

FELIPE, D. A. Patrimônio cultural negro do Paraná: a comunidade quilombola Paiol de Tenha. **Anais do VII Congresso Internacional de História**, Maringá, 2015.

FERNANDES, B. M. O novo nome é agribusiness. **Publicações Nera**, 2004. Disponível em: <http://docs.fct.unesp.br/grupos/nera/publicacoes/agribusiness.pdf> Acesso em: 14 de janeiro de 2020.

FERNANDES, B. M.; MEDEIROS, L. S. de. **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas**. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2010.

FLECK, A. A emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a teoria crítica de Marx? **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 1, p. 73-88, jan./abril, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v35n1/06.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2019.

FISHER, G. N. (s/d). **Psicologia social do ambiente**. Instituto Piaget, Lisboa, Portugal.

FLORENTINO, M. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

FRAGOSO, J. ; FLORENTINO, M. **O arcaísmo como projeto**: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (1790-1840). Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FRANCO NETTO, F. População, escravidão e família em Guarapuava no século XIX. **Tese**. (Programa de Pós-Graduação em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2005.

FREITAS, D. A.; CABALLERO, A. F.; MARQUES, A. S.; HERNÁNDEZ, C. I. V.; ANTUNES, S. N. L. O. Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. **Revista CEFAC**, v. 13, n. 5, p. 937-943, 2011.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

FUNARI, P. P. A. Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia da Letras, 1996.

GAFFURI, E. L. Os imigrantes haitianos, seu cotidiano e os processos de territorialização em Cascavel? Paraná. **Dissertação** (Mestrado em Administração). Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

GALEANO, E. **Las palabras andantes**. Catálogos, 2001. 5ª edição. Disponível em: <https://static.telesurtv.net/filesOnRFS/news/2015/04/13/-laspalabrasandantes.pdf>. Acesso em: 20 de outubro de 2018.

GALLOIS, D. T. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Revista Tellus**, ano 5, n. 8/9, p. 29-35, abr./out. 2005.

GENOVESE, E. **A terra prometida**: o mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GIARD, L. Momentos e lugares. In: CERTEAU, M. de; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GIRALDI, M.; HANAZAKI, N. Uso e conhecimento tradicional de plantas medicinais no Sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC, Brasil. **Acta Botanica Brasilica**, v. 24, n. 2, p. 395-406, 2010.

GOMES, A.; SANTANA, W. A história oral na análise organizacional: a possível e promissora conversa entre a história e a administração. **Cadernos Ebape**, n.8, v. 1, p. 1-18, 2010.

GOMES, F. dos. S. Palmares: escravidão e liberdade no atlântico. São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, N. L. Educação de Jovens e Adultos e questão racial: algumas reflexões iniciais. In: SOARES, L.; GIOVANETTI, M. A.; GOMES, N. L. (Org.). **Diálogos na Educação de Jovens e Adultos**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

GONÇALVES, R. de C., LISBOA, T. K. Sobre o método da história oral e sua modalidade trajetórias de vida. **Rev. Katálysis**, Florianópolis, v. 10, n. especial, p.83-92, 2007.

GOUVÊA, J. B. Estudo do cotidiano de pequenos produtores rurais no ambiente da feira livre constituída a partir da gestão cooperativa. 2014. **Dissertação** (Mestrado em Administração). Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Estadual de Maringá, 2014.

GOUVÊA, J. B.; ICHIKAWA, E. Y. Alienação e resistência: um estudo sobre o cotidiano cooperativo em uma feira de pequenos produtores do oeste do Paraná. **Revista Gestão & Conexões**. v. 4, n. 1, 2015.

GUARINELLO, N. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**, n. 24, v.48, p. 13-38, 2004.

GUARNIERI, F.; CHAGAS, P. B.; VIEIRA, F. G. D. Territorialização do cotidiano a partir de intervenções governamentais: O caso das academias da terceira idade (ATIS). **Revista Alcance**, v. 25, n. 1, p. 61-78, 2018.

GUSMÃO, N. M. M. de. Terra de pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

GUTIÉRREZ, H. Donos da terra e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX. **História**, v. 25, n.1, 2006.

GUTIÉRREZ, H. Crioulos e africanos no Paraná: 1798-1830. **Revista Brasileira de História**. v.8, n. 16, 1988.

HAESBAERT, R.. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 95-120.

_____. Território e multiterritorialidade: um debate. **Geographia**. Rio de Janeiro, ano 11, n. 17, p. 19-44, mar. 2007.

_____. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: BECKER, B.; SANTOS, M. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 1999, cap. 3, p. 43-71.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTUNG, M. F. **O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha-PR**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

HARTUNG, M. F.; SANTOS, T. M. dos S.; BUTI, R. P. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural da Comunidade Invernada Paiol de Telha**. Universidade Federal da Santa Catarina: Florianópolis, 2008.

HATCH, M. J.; YANOW, D. Organization theory as an interpretative science. In: TSOUKAS, H.; KNUDSEN, C. (Org.). **The Oxford handbook of organizations theory meta-theoretical perspectives**. New York: Oxford, p. 63-87. 2003.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HOLANDA, L. Resistência e apropriação de práticas de management no organizar de coletivos da cultura popular. **Tese** (Doutorado em Administração). Universidade Federal de Pernambuco, Recife: Brasil, 2011.

IBARRA-COLADO, E. Organization studies and epistemic coloniality in Latin America: thinking otherness from margins. **Organization**, n.13, v.4, p.463-488, 2006.

ICHIKAWA, E. Y. ; ANGNES, J. S. A Investigação (Pesquisa) e Intervenção (Perspectiva) da Psicologia Social Comunitária: contribuições e desafios nos Estudos Organizacionais. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Administração, 39, 2015, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: Anpad, 2015.

ICHIKAWA, E. Y.; SANTOS, L. W. dos. Contribuições da História Oral à pesquisa organizacional. In: GODOY, C. K *et al.* **Pesquisa qualitativa em Estudos Organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2010.

JOAQUIM, N. de F. A gestão extra(ordinária) do cotidiano. **Anais do VII Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**. Curitiba, 2012.

JOSGRILBERG, F. B. **Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau**. São Paulo: Escrituras, 2005.

KLEIN, H. S. The internal slave trade in nineteenth-century Brazil: study of slave importations into Rio de Janeiro in 1852. **The Hispanic American Historical Review**. v. 51, n. 4, nov, 1971.

LACHESKI, E. **Guarapuava no Paraná: discurso, memória e identidade (1950-2000)**. Dissertação (Mestrado em História)-Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LANDERS, J. The central African presence in Spanish maroon communities. In: HEYWOOD, L. M. (Ed.) **Central Africans and cultural transformations in the America diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LAPEDRA, A. F. de; ICHIKAWA, E. Y. Diálogos entre os conceitos de práticas cotidianas, territorialidade e territorialização. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas**, v. 6, n. 2, p. 49-67, 2019.

LAW, R. **Etnias de africanos na diáspora**: novas considerações sobre os significados do termo mina. *Tempo*. v. 10, n. 20, 2006.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991

LEITE, I. B. Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: BERNI, W. B. de A. (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, R. P. **Contra-usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea, 2ed. Campinas, SP: Editora Unicamp; Aracaju, SE: Editora EFS, 2007.

LEVIGARD, Y. E. ; BARBOSA, R. M. Incertezas e cotidiano: uma breve reflexão. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, vol. 62, n. 1, p.84-89, 2010.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 2002.

LOURENÇO, L. **Dilma assina Decretos que regularizam dez terras quilombolas**. 22/06/2015. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/2015/06/dilma-assina-decretos-que-regularizam-dez-terras-quilombolas> Acesso em 25/06/2017.

MACHADO, M. H. **O Plano e o Pânico**: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora EFRJ, EDUSP, 1994.

MAIA, J. **Herança quilombola maranhense**: história e estória. São Paulo: Paulinas, 2012.

MARQUES, C. E. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, p. 339-374, 2009.

MARTINS, S. M. **Guarapuava, nossa gente e suas origens**. Guarapuava, 1999.

MATOS, M. **Cotidiano e cultura**: história, cidade e trabalho. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

MATTOS, L. C. Administração é ciência ou arte? O que podemos aprender com este mal-entendido? **RAE-Revista de Administração de Empresas**, vol.49, n.3, p.349-360, 2010.

MARCONDES, R. L. Formação da rede regional de abastecimento do Rio de Janeiro: a presença dos negociantes de gado. (1801-1811). **Topoi**, n. 2, p. 41-71, 2004.

MARQUESE, R. B. Diáspora africana, escravidão e a paisagem da cafeicultura no Vale do Paraíba oitocentista. **Almanack Braziliense**, n. 7, p. 138-152, 2008.

MENDES, L.; CAVEDON, N. R. As culturas organizacionais territorializadas. **Revista de Ciências da Administração**, v. 15, n. 35, p. 108, 2013.

MESQUITA, F. A Veneração aos Santos no Catolicismo popular brasileiro—Uma aproximação histórico-teológica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. v. 9, n. 15, p. 155-174, 2015.

METCALF, A. Vida familiar dos escravos em São Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Parnaíba. **Estudos Econômicos**, v. 17, n. 2, p. 229, 1987.

MISOCZKY, M. C., FLORES, R. K., BÖHM, S. A práxis da resistência e a hegemonia da organização. **Organizações & Sociedade**, n.15, v. 45, p. 181-194, 2008.

MONDARDO, M. L. **Territórios em trânsito**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

MONTEIRO, J.M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTENEGRO, A. T. Padres e artesãos: narradores itinerantes. **Historia oral**, v. 4, p. 39-54, 2001.

MORAIS, L.; PAULA, A. P. de. Identificação ou resistência? Uma análise da constituição subjetiva do policial. **RAC-Revista de Administração Contemporânea**, n. 14, v. 4, p. 633-650, 2010.

MORALES, H. J. **Sociedades rurales y naturaleza**. México: Ediciones Iteso y Universidad Iberoamericana León, 2004.

MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MOURA, G. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: CHAVES, R.; SECCO, C.; MACÊDO, T. (org.). **África: como se o mar fosse mentira**. São Paulo: UNESP, 2006.

MUNANGA, K. **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC-SECAD, 2005.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADE TRADICIONAIS. **Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha – Fundão**. Fascículo 11. Guarapuava, Julho, 2008.

O'DWYER, E. C. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Revista TOMO**, n. 11, p. 43-58, 2007.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

O'TOLLE, R. S. In a war against the Spanish: Andean protection and African resistance on the northern Peruvian coast. **The Américas**. v.63, n.1, 2006.

PENA, E. S. Burla à lei e revolta escrava no tráfico interno do Brasil meridional do século XIX. **Espaço e Sociabilidades**. V. 34, n. 4, 1996.

PEREIRA, D.; CARRIERI, A. de P. Espaço religioso e espaço turístico: significações culturais e ambiguidades no santuário do Caraça/MG. **Organizações & Sociedade**, Salvador, v.12, n.34, 2005.

PEREIRA, H. C. Direitos territoriais e desenvolvimento urbano: o papel do Ministério Público Federal (MPF) no caso do conflito entre o capital imobiliário e os nativos de Paratibe-PB. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Estadual da Paraíba, 2014.

PEREIRA, M. R. de M. **Semeando iras rumo ao progresso**: ordenamento jurídico e econômico da sociedade paranaense: 1829-1889. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.

PIDNER, F. S. Comunidades tradicionais: os saberes locais para além das cercas da ciência moderna. In: **V Simpósio Internacional de Geografia Agrária**. Belém-PA: Anais do V SINGA, 2011.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: **Estudos Históricos: Memória**. São Paulo: Vértice, 1989.

PORTELA, B. M. Gêntio da terra, gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana. (Capitania de São Paulo, 1697-1780). **Tese** (Programa de Pós-Graduação em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.

_____. Caminhos do cativo: a configuração de uma comunidade escrava (Castro, São Paulo, 1800-1830). **Dissertação** (Programa de Pós-Graduação em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2007.

PORTELLI, A. História oral e poder. **Mnemosine**, n. 6, v.2, 2010.

PRICE, R. Reinventando a História dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afro-Ásia*, Edufba, Salvador, n. 23, p. 241-265, 2000.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas. São Paulo: CLACSO, p. 227-278, 2005.

RAMOS, A. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RAMOS, D. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, J. J. Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil (Maroons and Slave Rebellions in Brazil). **Revista USP**, v. 28, p. 14-39. 2007.

RICHARDS, P. What drives indirect land use change? How Brazil's agriculture sector influences frontier deforestation. **Annals of the Association of American Geographers**, Washington, v.105, n.5, p. 1026-1040, 2015. Acesso em: 22 out. 2017.
<https://doi.org/10.1080/00045608.2015.1060924>

SAHR, C. L. L. Os “mundos faxinalenses” da Floresta com Araucária do Paraná: racionalidades duais em comunidades tradicionais. **Terr@ Plural**, v. 2, n. 2, p. 213-226, 2008.

SANTOS, C. R. A. dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. **HISTÓRIA: Questões & Debates**. Curitiba, n. 54, jan/jun, Ed. UFPR, pp. 103-124, 2011.

SANTOS, J. B. dos. Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará (BA). **Revista Nures**, n. 13, Setembro/Dezembro 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 12 de junho de 2017.

SANTOS SILVA, V. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. **Afro-Ásia**, n. 23, 2011.

SARTI, I. **Alcântara, espaço e terra**. Uma população em obliúvio. 2012. Disponível em: <http://www.achegas.net/numero/dezenove/ingrid_sarti_19.htm>. Acesso em: 4 abr. 2017.

SCHWARTZ, S. B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru. São Paulo: Edusc, 2001.

_____. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. Civilização Brasileira, v. 12, n. 1-2, p. 101-114, 1979.

SENE, R. R. Caso Paiol de Telha: uma história dos descendentes de negros escravizados frente à expropriação de terras em Guarapuava, PR. **Mestrado** (Programa de Ciências Sociais Aplicadas). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2008.

SHIMADA, N. E. Trajetórias anônimas no cotidiano da cidade: a territorialização do bairro Santa Felicidade pelos seus moradores. **Dissertação** (Mestrado em Administração). Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Estadual de Maringá, 2015.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C.. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, n. 10, 2012.

SILVA, C. Compartimentos quilombolas e a luta por direitos no Estado do Paraná (Brasil). **Boletim Campineiro de Geografia**. v. 4. n. 1. 2014.

SILVA, L. D. (Org.). **Alguns documentos para a história da escravidão**. Recife: Massagana, 1988.

SILVA, S. R. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. **Revista NERA Presidente Prudente Ano**, v. 14, n. 19, p. 73-89, 2011.

SILVA, G. S. da.; SILVA, V. J. da. Quilombos brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. **Revista Mosaico**, v. 7, n. 2, p. 191-200, 2014.

SLENES, R. Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**. v. 12, 1991.

SOARES, A. M. de C. Territorialização e pobreza em Salvador–BA. **Estudos Geográficos: Revista Eletrônica de Geografia**, v. 4, n. 2, p. 17-30, 2007.

SODRÉ, M. **Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 1.999.

SOUZA, L. de M. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, M. A. de O. “Negras nós somo, só não temo o pé no torno”: a identidade negra e de gênero em Conceição das Crioulas, Contendas/Tamboril e Santana (Salgueiro-PE). **Tese** (Doutorado em História). Universidade Federal do Pernambuco, 2013.

SOUZA, M. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. III: CASTRO et. al. (orgs.) **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Benrand Brasil, 1995

TAKATUZI, T. Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do Aldeamento de Atalaia. **Mestrado**. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005.

TELLES, L. F. da S. Libertas entre sobrados: contratos de trabalho doméstico em São Paulo na derrocada da escravidão. **Tese** (Doutorado em História). Universidade de São Paulo (USP), 2011.

TERRA DE DIREITOS. **Paiol de Telha**. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/>. Acesso em 20 de março de 2019.

THEODORO, M. **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas: raça e educação: os limites das políticas universalistas**. Brasília, 2007. Ministério da Educação: UNESCO (Coleção Educação para Todos; vol. 5).

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo. In: _____. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THORTON, J. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Campos, 2004.

TIRIBA, L. V.; FISCHER, M. C. B. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. **Revista de educação pública**. Cuiabá, MT. Vol. 24, n. 56 (maio/ago. 2015), p. 405-428, 2015.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 20, 2009.

VILAS BOAS, L. F.; ICHIKAWA, E. Y. Migrantes cortadores de cana-de-açúcar no Paraná: práticas cotidianas e processos de territorialização em meio ao trabalho precário. **Cad. EBAPE.BR**, v. 18, nº 1, Rio de Janeiro, Jan./Mar. 2020.

WEATHERBEE, T. Caution! This historiography makes wide turns: historic turns and breaks in management and organization studies. **Management & Organizational History**, n.7, v. 3, p. 203-218, 2012.

WHITAKER, D. C. A. Análise de entrevistas em pesquisa com história de vida. **Caderno CERU**, v.2, n. 11, p. 147-158, 2000.

WOORTMANN, K. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. **Anuário antropológico**, v. 87, p. 11-73, 1990.

XAVIER, W. S.; BARROS, A. N. de; CRUZ, R. C.; CARRIERI, A. de P. O imaginário dos mascates e caixeiros-viajantes de Minas Gerais na formação do lugar, do não lugar e do entre-lugar. **Revista de Administração**, vol. 47, n. 1, p.38-50, 2012.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Roteiro de entrevista

I. IDENTIFICAÇÃO

Nome do(a) entrevistado(a):	
Idade:	Estado civil: () casado/a () solteiro/a () separado/a () viúvo/a
Se casado/a, qual a ocupação do cônjuge:	
Possui filhos? () Sim () Não.	
Quantos? _____.	Idade dos filhos: _____
Nível de escolaridade:	
De qual ex-excravo legatário é descendente:	

II. QUESTÕES

1. Relate sobre sua vida no quilombo antes da expulsão?
2. Quais atividades exerciam? Como eram distribuídas as residências?
3. Como era a vida social?
4. Como eram os hábitos da comunidade? Comente sobre o plantio de roças, festas religiosas, as casas, tradições, formas de alimentação, enfim, como moravam, cozinhavam e viviam no Fundão?
5. Como organizavam as atividades do Quilombo? Havia uma liderança?
6. De que forma eram organizadas as relações de trabalho?
7. Como era “viver na terra dos antepassados”?
8. O (A) senhor(a) sente falta? Se pudesse resgatar, como faria?
9. E no tempo que estiveram “fora das terras” como era sua vida?
10. Seus filhos e netos querem retornar a viver no Fundão? Como estão as relações de parentesco?
11. O que há de diferente hoje na vivência do quilombo em relação a antes da expulsão?
12. Como se dão hoje as relações de trabalho? E as decisões como são tomadas?
13. Como as lideranças enxergam esse processo de resgate?
14. Todos que estiveram presentes na luta esses 40 anos são herdeiros do Fundão

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidá-lo a participar da pesquisa intitulada **“COTIDIANO E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA INVERNADA PAIOL DE TELHA-FUNDÃO – GUARAPUAVA/PR”**, que faz parte do Programa de Pós-Graduação em Administração (Doutorado) e será realizada pelo pesquisador **Marcel Luciano Klozovski** sob orientação da professora **Dra. Elisa Yoshie Ichikawa** da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

O objetivo da pesquisa se propõe em desvelar, a partir das memórias das lideranças, do Quilombo Invernada Paiol de Telha – Fundão, a gestão ordinária das práticas cotidianas ao longo da história, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização dos moradores desta comunidade neste território.

Para isto a sua participação é muito importante, e ela se dará da seguinte forma: a) entrevista que abordará questões referentes à trajetória histórica das práticas cotidianas do quilombo “Invernada Paiol de Telha - Fundão” a partir de suas memórias contadas e vividas; b) fotografias de suas vivências no quilombo; c) filmagem sobre as atividades que você participa no quilombo; d) rodas de conversa com as lideranças e moradores; e) reuniões promovidas pela associação.

Informamos que poderão ocorrer os riscos/desconfortos durante o processo da pesquisa, ou seja, o participante poderá sentir algum desconforto no momento da descrição de situações, as quais, por ser quilombola, sofreu com os processos de expropriação das terras. Em outras palavras, ter participado do conflito vivido antes, durante e depois da retomadas das terras do Paiol de Telha - Fundão. Procuraremos durante este processo reduzir ao mínimo o desconforto, mas, caso você se sinta incomodado, terá a liberdade em deixar de responder alguma questão/narrativa ou não participação em alguma foto/filmagem. Por se sentir prejudicado(a), ou sofrer algum dano decorrente da pesquisa, os pesquisadores se responsabilizam em oferecer assistência psicológica integral, imediata e gratuita.

Gostaríamos de esclarecer que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa.

Informamos ainda que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa, e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. Neste caso, os registros gravados, em sua destinação final, serão utilizados apenas para a tese de doutoramento e eventuais publicações advindas dela.

Os benefícios esperados com o estudo pretendem por meio dos resultados evidenciar a relevância das condições históricas que influenciaram o “fazer” dos quilombolas, revelando como se adaptavam ao espaço, ao papel e ao lugar que lhe eram dados numa determinada estrutura social, ou seja, exclusão social e esquecimento histórico dos negros, particularmente os do Paiol de Telha - Fundão. Assim, neste processo acreditamos que a pesquisa a ser realizada, vai problematizar e buscar compreender um pouco da história, conseqüentemente, da gestão do quilombo por meio das práticas cotidianas tão importantes na preservação e fortalecimento de laços identitários dos próprios remanescentes quilombolas no atual contexto em que se encontram. Vale destacar que todos os resultados, antes de publicizados, serão repassados e discutidos com a comunidade envolvida.

Caso você tenha mais dúvidas ou necessite maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços abaixo ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente preenchida e assinada entregue a você.

Além da assinatura nos campos específicos pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você, como sujeito ou responsável pelo sujeito de pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu,..... (nome por extenso do sujeito de pesquisa) declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar **VOLUNTARIAMENTE** da pesquisa coordenada pelo **Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa**.

_____ Data:.....

Assinatura ou impressão datiloscópica

Eu, **Marcel Luciano Klozovski** (nome do pesquisador ou do membro da equipe que aplicou o TCLE), declaro que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra-nominado.

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o pesquisador, conforme o endereço abaixo:

Nome: **Marcel Luciano Klozovski**

Endereço: Rua Vinícius de Moraes, 375, São Cristóvão – Guarapuava - Paraná

Telefones: 42 3624-0094 ou 42 99901-4705

E-mail: marcelklozovski@gmail.com

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM

Universidade Estadual de Maringá.
Av. Colombo, 5790. UEM-PPG-sala 4.
CEP 87020-900. Maringá-Pr. Tel: (44) 3011-4444
E-mail: copep@uem.br