



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/UFPA-CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA (PPGEDUC)
LINHA DE PESQUISA CULTURAS E LINGUAGENS

LEDIANE DA SILVA BORGES

HISTÓRIAS, MEMÓRIAS, EDUCAÇÃO E (R)EXISTÊNCIAS: entre saberes e fazeres
do/no Quilombo de Bailique Centro, Município Oeiras do Pará

CAMETÁ – PA
2021

LEDIANE DA SILVA BORGES

HISTÓRIAS, MEMÓRIAS, EDUCAÇÃO E (R)EXISTÊNCIAS: entre saberes e fazeres
do/no Quilombo de Bailique Centro, Município Oeiras do Pará

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, como requisito para obtenção do título de Mestra em Educação e Cultura.

Orientador (a) Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto.

CAMETÁ – PA

2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

B732h Borges, Lediane da Silva.
Histórias, memórias, educação e (r)existências : entre saberes e
fazeres do/no Quilombo de Bailique Centro, Município Oeiras do
Pará / Lediane da Silva Borges. — 2021.
161 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Campus Universitário de Cametá, Programa de Pós-Graduação em
Educação e Cultura, Cametá, 2021.

1. Memória. 2. Saberes. 3. Cultura. 4. (R)existências. 5.
Educação Quilombola. I. Título.

CDD 370

LEDIANE DA SILVA BORGES

HISTÓRIAS, MEMÓRIAS, EDUCAÇÃO E (R)EXISTÊNCIAS: entre saberes e fazeres
do/no Quilombo de Bailique Centro, Município Oeiras do Pará

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins/Universidade Federal do Pará – Cametá, como exigência para obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Data de avaliação: ____/____/____.

Conceito: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto (Orientadora)
Instituição: PPGEDUC/UFPA

Prof.^a. Dr.^a. Andréa Silva Domingues (Examinador (a) Interna)
Instituição: PPGEDUC

Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage (Examinador Externo)
Instituição: PPLSA/UFPA-Bragança

Prof. Dr. Flávio, dos Santos Gomes (Examinador (a) - Suplente)
Instituição: PPGHC – UFRJ;

Prof. Dr. Doriedson, do S. Rodrigues (Examinador Interno – Suplente)
Instituição: PPGEDUC-PUC/SP

CAMETÁ-PA

2020

À minha família, a força incorruptível no tempo presente.

Ao meus pais, José Garcia e Maria Josefa, aos quais devo a honra por esta conquista.

Aos moradores da povoação quilombola de Bailique Centro, os quais escreveram suas próprias histórias, quando desbravaram as matas e (re)existiram com seus saberes e práticas.

AGRADECIMENTOS

Depois de uma longa jornada árduas e valorosa, sempre é bom agradecer. Olhar para a história e fazer um exercício na memória para lembrar daquilo, daqueles e de tudo o que se passou para chegar em um ponto de parada da caminhada, que não é o fim, apenas mais um (re) começo. Por isso quero agradecer e dá as devidas honras a quem/aqueles que me ajudaram a trilhar nesta jornada.

Primeiramente agradeço à DEUS, que é o meu universo, o qual pelas manhãs encheu os meus pensamentos com sua presença e luz na minha janela. O seu poder foi meu alimento, principalmente, em dias que que pareciam intermináveis, momentos em que as forças físicas e mentais estavam esgotadas e sua mão me amparou. Assim aprendi a ganhar perdendo, aprendi a subir descendo, doeu mais eu cresci, e cresci, diminuindo apareci desaparecendo, e o poder de Deus na minha fraqueza se aperfeiçoou. Porém no íntimo do meu ser, sabia que algo de extraordinário estava acontecendo, assim não importava o que tinha sofrido, o que importava era que eu sobrevivi a tudo, e estou aqui para contar dessa vitória.

Vitória que foram construídas graças aos meus Pais, José Garcia da Silva e Maria Josefa Bastos da Silva, pessoas que se dedicaram para oferecer o melhor a seus filhos. Eles são a base de minha existência e carregam consigo o amor incondicional, a fé e o acreditar. Meus pais são minha força, nada poderia ter e ser sem eles. Foram os que acreditaram, oraram, persistiram, e me ajudaram de todas as formas possível para que eu pudesse chegar até aqui.

Agradecer a minha família por tudo o que passamos, vivemos e pelo que fomos e somos nestes dias: Meus filhos, Quéren Penélope, Ester e Lucas Vinicius, meus amores e motivos de continuar na luta, pois jamais imaginaram quanta força e coragem transmitiram.

Ao meu esposo e parceiro de vida, André Luiz Estumano Borges, pela força, coragem e incentivos. Aquele que foi superpai e tudo das criançadas durante estes anos em que estive ausente/presente. Por tudo o que passamos e o que construímos, pela paciência, compreensão e aconchego nos momentos difíceis.

Aos meus queridos irmãos biológicos, em especial, a Maria Luciete Bastos da Silva, por acreditarem, incentivarem, e cuidarem, algumas vezes, dos meus filhos como se fossem seus, em momentos de sofrimentos, dor e angústia, pois, talvez não entendam, mas respeitaram meus silêncios.

Ao meu querido sobrinho Mestrando Rafael Oliveira da Silva, que nunca me negou as suas habilidosas traduções Inglesas, é o nosso interprete e tradutor em Língua Inglês da família, a você meu filho, gratidão.

Gratidão a Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, pessoa que trilhou comigo nesta jornada, de orientadora se transformou em amiga e mãe nesta minha caminhada. Pois, com ela aprendi, ganhei, subi e desci, e isso me ajudou a crescer. Nada foi por acaso, nada foi em vão, tudo tinha uma razão e um sentido. Cada vale e deserto que nós passamos, sobrevivemos. Os ventos sopraram forte e ainda sim nós prevalecemos. É somente quem tem uma raiz forte como esta, suporta o que eu suportei, aguenta chorar e ainda continuar como se nada tivesse acontecido. Por isso externo minha imensa gratidão a você querida Professora Celeste Pinto, pessoa verdadeira, guerreira e resistente, que sempre incentivou, ensinou, ajudou e inspirou muitos outros alunos, pois, há mais de 25 anos vem caminhando no seu intento de arte e exercício de estudo e pesquisa nestas matas da Amazônia Tocantina, sobrevivendo, analisando e defendendo as povoações quilombolas e indígenas dessa região.

Como eu não poderia lembrar do Dr. João Batista do Carmo Silva e sua esposa, doutoranda Benilda Miranda Veloso Silva, pessoas que considero especiais, amigas e incentivadoras nesta jornada. Tenho um imenso carinho e gratidão por eles. Considero aos meus queridos professores, nossos exemplos e incentivadores nas jornadas acadêmicas. Sou grata por incentivarem e torcerem pelas minhas realizações.

Agradeço de forma especial os protagonistas de toda essa história, assim como, manifesto minha gratidão e respeito à comunidade de Bailique Centro, em particular aos moradores colaboradores da pesquisa que originou o presente estudo, os quais confiaram nesta professora a continuação de seus saberes e suas práticas para além das Universidades. A vocês, vai meus agradecimentos, gratidão por todos os ensinamentos e aprendizados, pois vocês foram fundamentais para eu conseguir chegar nesse ponto de parada desta caminhada.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), os quais tive o privilégio e a honra de aprender, compartilhar, socializar e também ensinar. Vocês foram a base, para que eu pudesse chegar a esta e muitas outras conclusões. Cada aula com sua especificidade contribuiu para o melhoramento deste estudo. Gratidão por tudo!

Agradeço de forma especial a Prof^a. Dr^a Andreia Silva Domingues e ao Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage, que com muita sabedoria e paciência chamaram minha atenção e contribuíram com sugestões durante a banca de qualificação, as quais embasaram muitas das análises que constituem esta dissertação. Suas disponibilidades, contribuição, atenção, leituras e falas me proporcionaram novos olhares na pesquisa. Obrigada!

À Aldariete Maria Freitas Valente, minha irmãzona da Pedagogia 2012, que sempre estava ali presente, incentivando e compartilhando as angústias e alegrias nessa caminhada, externo a minha sempre gratidão.

Meus agradecimentos às colegas do curso de mestrado em Educação e Cultura, Márcia de Jesus Oliveira Valente e Fernanda Nilvea Pompeu Varela, pessoas verdadeiras, companheiras de alegrias, risos, dores, amizade e muitas vitórias, serei eternamente grata pelo incentivo, carinho e solidariedade. Saibam que nessas nossas trilhas acadêmicas aprendemos, ensinamos e fortalecemos nossos laços de amizade. Obrigada pelos diálogos, socialização de vida e conhecimentos.

A todos (as) os (as) colegas da turma de mestrado em Educação e Cultura 2019, do PPGEDUC, meus agradecimentos pelos momentos de descontração, formação, aprendizado, partilha e conversas. Dessa forma, fomos aprendendo e criando laços de amizade que ficaram marcados em nossas memórias, cujos aprendizados e amizades carregaremos para a vida toda.

Agradeço aos meus queridos irmãos em Cristo, Presbítero Elias da Rocha Alves, e sua esposa Almicélia Matias Alves, pessoas amigas, que sempre oraram pela minha família e que tinham aquela palavra inspiradora para não desanimar nas jornadas, pois não foram fáceis chegar até aqui. E assim nessas palavras de incentivos e orações, fui vencendo e avançando.

Minha gratidão a todos (as) que de forma direta ou indiretamente, me apoiaram, acreditaram, confiaram e torceram por mim e pela finalização do trabalho das análises que fazem parte desta dissertação de mestrado. Meus eternos agradecimentos a todos (as)!

RESUMO

O estudo intitulado, **Histórias, Memórias, Educação e (R)existências: entre saberes e fazeres do/no quilombo de Bailique Centro, Município de Oeiras do Pará**, tem como objetivo analisar os saberes tradicionais como forma de (r)existência de mulheres e homens quilombolas, os conhecimentos referentes a prática do plantar, colher, criar e preservar, relacionados a natureza e as formas de relação dos moradores quilombola com tais saberes, que constituem os processos socioculturais e históricos desta comunidade. Metodologicamente buscou-se auxílio teórico em obras de autores que abordam temática relacionadas a oralidade, memória, (r)existências e saberes tradicionais e culturais, entre os quais destacam-se: LEFF (2006), MUÑOZ (2007), SANTOS (2005), PINTO (2004, 2010), DOMINGUES (2017), PORTELLI (2016), HALL (2003), PORTO-GONÇALVES (2015), entre outros, que foram de suma importância para os encaminhamentos deste estudo. Acrescidas a pesquisa de campo, mediante observação em lócus, conversas informais, sempre em busca de vestígios, vivências e experiências, de mulheres e homens e a relação que estabelecem com a natureza. Dessa forma, optou-se por realizar uma pesquisa qualitativa com utilização de métodos da história oral, que por visar estabelecer procedimentos do trabalho investigativo, possibilitando interpretar e dialogar com a história, auxiliaram no entendimento dos saberes culturais e ambientais. Assim como, as lutas do grupo social em estudo pelo domínio do território, por existência, melhores condições de vida, reconhecimento e valorização de sua identidade cultural. Dados da pesquisa apontam que a natureza é sua raiz, seu fortalecimento, seu sentido de viver, assim o ambiente natural está associado ao pertencimento pessoal e comunitário, sobretudo, pautada em uma noção de consciência ecológica associada à necessidade de existência humana para muitas famílias do povoado. Observamos ainda, que no cotidiano do povoado o ambiente local é diversificado em conhecimentos de saberes tradicionais, notados pelos modos de ser e de viver dos moradores, das relações que têm com o meio ambiente, nas práticas diárias, principalmente, no que se refere ao uso e preservação dos recursos naturais, que são conhecimentos ecológicos, próprios da cultura da localidade.

Palavras-chave: Memória. Saberes. Cultura. (R)existências. Educação Quilombola.

ABSTRAT

The study entitled, **Histories, Memories, Education and (R)Existence: between knowledge and actions of/in the Bailique Center quilombo, Oeiras do Pará municipality**, aims to analyze the traditional knowledge as a way of (r)existence from quilombola women and men, the expertise referring to the planting practice, harvesting, creating and preserving, related to the nature and the inhabitants' relationship forms of this quilombola with such knowledge, which constitute the socialcultural and historical processes of this community. Methodologically, it was sought theoretical assistance in authors works that approach themes related to the orality, memory, (r)existence and traditional and cultural knowledge, among which the following stand out: LEFF (2006), MUÑOZ (2007), SANTOS (2005), PINTO (2004, 2010), DOMINGUES (2017), PORTELLI (2016), HALL (2003), PORTO-GONÇALVES (2015), among others, that were of great importance for the study referrals. Added to the field research, through observation in lócus, small talks, always in search of women's and men's traces and experiences and the relationship that they establish with nature. Thus, it was decided to carry out a qualitative research using oral history methods, which by aiming to set out investigative work procedures, making it possible to interpret and dialogue with the history, helped in the cultural and environmental knowledge understanding. Likewise, the social group struggles in study by the territory domain, for existence, better living conditions, recognition and appreciation of their cultural identity. Research data indicate that the nature is their root, their strengthening, their sense of living, so the natural environment is associated with personal and community belonging, above all, based on an ecological awareness notion associated with the human existence need or many families in the settlement. We also observed that in the village's routine the local environment is diversified in knowledge of traditional learning, noted by the ways of residents' being and living, the relationships that they have with the environment, in daily practices, mainly, with regard to the natural resources usage and preservation, which are ecological knowledge, typical of the local culture.

Keywords: Memory. Knowledge. Culture. (R) Existence. Quilombola Education.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Graciliano Rodrigues da Costa, 78 anos, e sua esposa Josefa.	55
Figura 2 – Localização da Área de Estudo.	58
Figura 3 – Mapa de Trajetória do Município de Cametá e Baião/ PA até a localidade de estudo.	60
Figura 4 – Benedito Pereira dos Santos, 83 anos, e sua esposa Maria de Nazaré.	60
Figura 5 – Rua principal do povoado de Bailique Centro.	62
Figura 6 – Barracão oficial Guerreirão da Saudade no povoado de Bailique centro.	63
Figura 7 – Igreja Católica Cristã Nossa Senhora do Carmo de Bailique Centro.	64
Figura 8 – Igrejas Evangélicas Batista Carismáticas e Assembleia de Deus.	64
Figura 9 – Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos.	65
Figura 10 – Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos.	66
Figura 11 – Festividade de Nossa Senhora de Nazaré em Bailique Centro	69
Figura 12 – Janete de Carvalho Dias	72
Figura 13 – Área por trás da casa da moradora Maristela	75
Figura 14 – Vasos de cascas de inajazeiro e acaizeiros, feitos por alunos e professores da E.M.E.F Novo Édem	77
Figura 15 – Artesanato feito com tala de arumã, jacitara e miriti, pelo morador Graciliano...	78
Figura 16 – Edilene Nonato da Costa e Silva, 42 anos.	83
Figura 17 – Pedro Camilo da Silva.....	90
Figura 18 – Etapa da limpeza da área para o plantio da mandioca	92
Figura 19 – Etapa do plantio da mandioca	96
Figura 20 – Etapas da raspagem, mistura e secagem da mandioca	98
Figura 21 – Etapa do cozimento e fritura da farinha de mandioca.....	99
Figura 22 – Mulheres quilombolas de Bailique Centro, trabalhando na coleta de milho verde	104
Figura 23 – Mulher trabalhando no cultivo de leguminosas no terreiro da sua casa	105
Figura 24 – João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos.	107
Figura 25 – Moradora fazendo adubo orgânico com resto de pau podre	110
Figura 26 – Pesca em Igarapés, por mulheres, jovem e criança.....	112
Figura 27 – Coleta da castanha do Pará nas matas de Bailique Centro.....	114
Figura 28 – João Corrêa da Silva.....	116
Figura 29 – Maristela Camilo Nonato, 38 anos.....	121

Figura 30 – Gonçalves da Silva de Farias, 66 anos.....	125
Figura 31 – Sérgio dos Santos da Silva, 71 anos.....	128
Figura 32 – Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos.	133
Figura 33 – Márcia Mendonça Costa, 37 anos.	143
Figura 34 – Etapas do processo de feitura do beiju feito com a massa de mandioca, envolto em folha de bananeira.....	145

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Livros observados superficialmente	87
---	----

LISTA DE SIGLAS

ARQUIB	Associação Remanescente de Quilombo de Bailique
E.M.E.F	Escola Municipal de Ensino Fundamental
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
CEDENPA	Centro de estudo e defesa do negro no Pará
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
GPS	Sistema de Posicionamento Global
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
PNLD	Plano Nacional do Livro Didático
MMA	Ministério do Meio Ambiente

SUMÁRIO

CONTEXTUALIZANDO OS CAMINHOS DA PESQUISA: APRESENTANDO NARRADORES/COLABORADORES	16
CAPÍTULO I – CULTURA, MEMÓRIA E (R)EXISTÊNCIA	34
1.1 Luta pela vida, pela dignidade e território das populações negras.....	34
1.2 Saberes Tradicionais que (r)existem a partir da dinâmica sociocultural, pela tradição Oral.....	46
CAPÍTULO II – MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVOADO DE BAILIQUE CENTRO	50
2.1 Natureza Espaço de Vida e de Luta	50
2.2 Bailique Centro no Tempo Presente	58
2.3 Processos Educativos e a Relação com a História, Memória e com Saberes Tradicionais.....	80
2.3.1 O Livro Didático de História: Um olhar sobre a memória, história e os saberes tradicionais dos quilombolas	86
CAPÍTULO III – CULTURA E NATUREZA: SABERES DO/NO POVOADO DE BAILIQUE CENTRO	90
3.1 Conhecimento do Plantar e do Colher.....	90
3.2 Das Técnicas à Conservação	103
3.3 De/ nos Igarapés à/nas Florestas: dos saberes da pesca, da coleta e da caça	112
CAPÍTULO IV – SABERES E SAÚDE TRADICIONAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BAILIQUE CENTRO	118
4.1 Do Saber Para o Conhecimento: A Interação entre Conhecimento Popular e Científico no Uso das Plantas Medicinais.....	118
4.2 As Técnicas da Arte de Curar	123
4.3 “Nosso Cotidiano é Rico, Temos Tudo, Somos Felizes”: o Bem Viver e o Modo de Viver Para os Quilombolas de Bailique Centro	130
4.4 Olhando, Escutando e Fazendo: as Alternativas Criadas em Bailique Centro	136

NÃO TERMINOU, AGORA QUE INICIEI A JORNADA, A CAMINHADA	
CONTINUA: Considerações Finais	149
FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

CONTEXTUALIZANDO OS CAMINHOS DA PESQUISA: APRESENTANDO NARRADORES/COLABORADORES

O presente estudo, intitulado *“Histórias, Memórias, Educação e (R)existências: entre saberes e fazeres do/no quilombo de Bailique Centro¹, Oeiras do Pará*, analisa os saberes tradicionais como forma de (r)existência de mulheres e homens quilombolas, os conhecimentos referentes a prática do plantar, colher, criar e preservar, relacionados a natureza e sua forma de relação com os moradores deste povoado quilombola, com destaque para tais saberes, que constituem os processos socioculturais e históricos, na medida de compreendermos sua relação e transmissões por gerações, por meio da memória e história de vida. Dessa forma, este estudo visa refletir a respeito dos saberes e fazeres, identificando a construção, constituição e transmissão ao longo da história, por meio de lembranças coletivas e das histórias orais dos moradores do povoado, bem como as estratégias de existências e (r)existência para a permanência e manutenção dos saberes tradicionais. Assim, os saberes tradicionais, caracterizam como objeto da pesquisa.

É importante mencionar que o interesse pelo tema surgiu a partir do ano de 2012, quando pela primeira vez ministrei aula na Escola Municipal de Ensino Fundamental Romualdo Pedro de Souza, no povoado quilombola de Bailique Centro, Baião-PA. Ao levantar dados de como o homem quilombola se relacionava com o ambiente, começaram as primeiras inquietações. Assim, na formação inicial da pesquisadora – graduada em Licenciatura em Pedagogia, as atividades e formações possibilitaram, dentre outras reflexões, a compreensão sobre a importância dos povos e comunidades tradicionais do Brasil, havendo um amadurecimento para um debate teórico e prático, que propiciou um potencial para dialogar sobre a temática, uma vez que o conhecimento histórico dessas pessoas sobre saberes da mata, da caça, da pesca, das águas, das plantas, das curas, da agricultura, do religioso, do sagrado, do místico, das benzeções, das técnicas das parteiras, enfim, que são transmitidos por gerações, mostrando-se fundamentais e próprios da memória dos habitantes do povoado quilombola de Bailique Centro.

O estabelecimento dos primeiros contatos não foi tão difícil, contudo, mesmo morando na região, os moradores dali me conheciam como professora da escola do Bailique, mas não como pesquisadora. Portanto, eu precisava que me vissem como pesquisadora e pessoa

¹ A Microrregião de Oeiras do Pará, Região do Baixo Tocantins que é formada pelos municípios de Abaetetuba, Igarapé-Mirim, Cametá, Mocajuba, Baião, Limoeiro de Ajuru e Oeiras do Pará

confiável, para que pudesse registrar seus conhecimentos na pesquisa que deu origem este estudo. Por isso, no percurso da pesquisa de campo anotava minhas observações e conversava com os moradores idosos e outros habitantes desta localidade. Adotando como ferramenta de pesquisa o meu próprio celular, assim fotografava, filmava e gravava com autorização das pessoas com as quais estabelecia contatos. Julgo ainda de extrema relevância o contato e análise nas narrativas e imagens coletadas desde 2012, durante a graduação e especialização, as quais estão sendo ampliadas nesta dissertação. Por isso, é válido esclarecer aos leitores que nesta dissertação está sendo utilizadas narrativas e imagens realizadas desde 2012, por fazer parte de uma trajetória de estudo que venho desenvolvendo no povoado, contudo tento preservar no máximo as falas dos narradores por conta de sua identidade, memória e cultura.

Segundo Portelli (1997), a memória não é apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação, de significações. Essas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma as suas vidas, e colocar na entrevista e na narração em seu contexto histórico (PORTELLI, 1997). A partir desse olhar, que procuro compreender as vivências e experiências cotidianas dos sujeitos de cultura, de seus conhecimentos, de sua identidade e de sua (r)existência de anos de lutas pela garantia da vida, do território e da dignidade de desenvolver sua cultura e memória. Dessa maneira, este trabalho, trata-se de análise nas memórias de homens e mulheres, sendo estes (as) trabalhadores e agricultores do campo, pessoas autônomas, professor, agente de saúde, lideranças comunitárias e outras (os), que não mediram esforços em compartilhar experiências e saberes ao longo dos desses anos, as quais deram suporte para as categorias de análise desta pesquisa.

E foi desta forma que procurei participar do cotidiano, acompanhando homens, mulheres, velhos, jovens e crianças nos trabalhos rotineiros como da roça, nas coletas de frutos na mata, nas casas e no quintal, nas conversas de fins de tarde, na pesca, nos trabalhos pedagógicos, enfim, na vida dos moradores, observando com olhar atento aos detalhes que eles são “sujeitos de sua própria história, os quais ultrapassam as barreiras ideológicas do silêncio da historiografia” (PINTO, 2004, p. 26).

Contudo, no transcorrer da pesquisa foi possível observar as dificuldades enfrentadas por muitas mulheres e homens do referido povoado, tanto nos trabalhos domésticos, quanto nas atividades da roça. Sem falar da ausência da instalação de posto de saúde dignos e até remédios farmacêuticos para o tratamento de certas doenças. Apesar de todas essas dificuldades nas labutas cotidianas, os moradores de Bailique Centro são protagonistas de suas histórias, uma vez que realizam diferentes atividades para o seu bem viver e de seu grupo social, são estes

saberes, poderes, experiências, trabalhos, sofrimentos, modos de sobrevivências, que marcam o compasso de sua participação e constituição na história (PINTO, 2004, p. 28).

Ao analisar esse processo de construção identitária desses sujeitos, que os compreendemos como “sujeitos que produzem narrativas de um lugar e tempo histórico, o que os diferencia de outros” (ORLANDI, 1999), pois suas experiências, saberes e linguagens são constantemente (re) significadas, por isso os chamamos de produtores de cultura, sujeitos ativos, capazes de preservá-la e/ou modificá-la conforme sua inserção no presente, isto é, seus interesses, crenças, valores” (DOMINGUES, 2017). Assim, estes narradores se representam através de suas narrativas que por diversas vezes iremos mencionar neste texto, devido se representarem como sujeitos de cultura. Por conta disso, manteremos as narrativas como forma de representação, por estar presente na vida desses narradores e por narrar práticas comuns, introduzi-las a experiência particular, as frequentações, as solidariedades e as lutas que organizaram o espaço, onde essas narrações vão abrindo caminho e delimitando um campo (CERTEAU, 1994).

Diante dessas complexidades materializadas do cotidiano da povoação quilombola de Bailique Centro, destaca-se como questão central: Como analisar os saberes tradicionais e seus fazeres como estratégias de (r)existências dos habitantes deste povoado? Com intuito de tentar compreender a importância da transmissão desses conhecimentos através da oralidade, foram elaboradas algumas questões norteadoras da pesquisa: O que são saberes tradicionais e quais são esses saberes do/no povoado? Que práticas ligadas aos saberes tradicionais são utilizadas na povoação e como contribuíram e contribuem para o desenvolvimento social, cultural, econômico, político e educacional deste povoado? Qual relação desses saberes com a escola local? Como estes saberes e afazeres são construídos, constituídos e praticados pelos moradores ao longo da história? Quais as formas de transmissão de saberes tradicionais utilizadas pelos habitantes de uma geração para outra e como elas são percebidas, praticadas e apropriadas pelos jovens deste povoado?

É nesse viés, que trago, a partir da experiência vivida neste povoado, os saberes tradicionais como uma forma de (r)existência, o qual procurei compreender e tenho a missão de falar nesta dissertação a contribuição desses sujeitos culturais nos desenvolvimentos desses saberes da terra, da água, da mata, do tempo, do plantar, do preservar enfim, conhecimentos que fazem deles os produtores de cultura. Metodologicamente buscou-se auxílio teórico em obras de autores que contribuem na construção deste estudo, dentre os quais destacam-se: Leff (2006), Porto-Gonçalves (2015), Muñoz (2007), Santos (2005), Pinto (2004, 2010), Domingues (2017), Portelli (2016), Hall (2003). Utilizo das contribuições destes autores para entender

temáticas relacionadas a oralidade, memória, (r)existência, saberes tradicionais e culturais, sempre em busca de vestígios, vivências e experiências, de mulheres e homens e a relação que estabelecem com a natureza.

Nesse sentido, abordo o conceito de cultura como um lugar de contradições, misturas e disputas de poder (DOMINGUES, 2007), por apresentar nas narrativas dos sujeitos questões associadas a embates e disputas territoriais e de religiões, daí a importância de realizar esta pesquisa de campo no povoado quilombola de Bailique Centro, para coletar entrevistas considerando as relações sociais, culturais, ambientais, políticas, com a história, memória, tradição e cultura do/no povoado.

As tramas das (r)existências, que emergem nesse trabalho, foram se desenhando, por meio de entrevistas e das conversas informais com os moradores de Bailique Centro, procurei seguir as orientações das Professoras Dr^a Benedita Celeste Pinto e Andrea Domingues, que durante suas aulas e orientações aconselham sempre que devemos mergulhar na memória e naquilo que não foi dito, observando muito bem o que falam os silêncios.

Neste percurso, foram colhidas inúmeras narrativas, as quais em recorte, optou-se por trabalhar com 14 (quatorze) delas, de autoria de entrevistados com faixa etária que varia entre 18 a 89 anos, entre as quais 7 (sete) são mulheres e 7 (oito) homens, que exercem as seguintes profissões: artesões, professores, agente de saúde e comunitários, agricultores, pescadores dentre outras.

Esses narradores/colaboradores da pesquisa, são pessoas simples, dotados de histórias, memórias, vivências, experiências e saberes, que sempre executaram suas vidas com coragem e determinação, onde a natureza sempre foi e ainda continua sendo a base desses moradores. Trata-se de vidas que foram construídas a base da (r)existências e lutas, onde a natureza lhe oferece a tranquilidade, paz, alimento, saúde e segurança. Para sua existência mulheres e homens desbravaram nessas matas e adquiriram com sua ancestralidade os conhecimentos de plantar, colher, criar e preservar, por isso são detentores de saber extrativista, do saber da pesca, do saber da caça, do saber da pajelança, do saber das plantas medicinais², enfim, conhecimentos que aprendido e repassados, mantêm a essência da raiz quilombola. Por isso, as histórias e memórias de suas vivências, experiências e saberes são fundamentais nesse estudo.

² É importante mencionar que o termo plantas medicinais estão sendo utilizado ao longo deste estudo devido nossos colaboradores o identificarem dessa forma, por estar presente nas suas respectivas histórias de vida, e no que se pode acompanhar nos discursos obtidos através das entrevistas. Trata-se, portanto, conforme afirma Carteau, de “ações de resistência materializada através de suas táticas” (CARTEAU, 1994, P 121).

As narrativas, histórias, e lembranças dessas mulheres e homens, foram de fundamental importância para composição deste estudo. Trata-se de pessoas simples, guerreiras, lutadoras, empoderadas e resistentes, cujas opiniões diferentes e modos de se expressar, porém contam histórias parecidas, nos dão oportunidade de interpretar e dar visibilidade a essas histórias, saberes e práticas. Entretanto temos o intuito de construir mediante as falas, histórias e memórias este trabalho, narrando seus saberes e seus fazeres, vivências e experiências.

Tendo essas mulheres e homens como sujeito de pesquisa, optamos em fazer uma investigação qualitativa, pois essa forma nos fornece uma visão ampla e clara desse sujeito (LUDKE, ANDRÉ, 1986). Nessas condições, esse tipo de pesquisa, deu a esta pesquisadora a possibilidade de ver de perto as histórias de vida dessas mulheres e homens, nos seus trabalhos diários e suas labutas, seus choros e sorrisos durante a entrevista, sempre com olhar atento as falas e os movimentos, com intuito de aprender e registrar seus conhecimentos e suas histórias, sendo dessa forma que se centrou o presente estudo no povoado de Bailique Centro, optando-se por mulheres e homens que desbravaram nessas matas e (r)existiram e que estão hoje neste trabalho para contar sobre seus saberes e práticas, deixando o legado de ser quilombola.

Sendo assim, versamos por uma pesquisa qualitativa com utilização de técnicas da história oral, que visam estabelecer procedimentos do trabalho investigativo, possibilitando interpretar a história, os saberes culturais e ambientais, as lutas do grupo social em estudo pelo domínio do território, por existência, melhores condições de vida, reconhecimento e valorização de sua identidade cultural. Assim sendo, buscamos, por meio do envolvimento com o morador, registrar as características importantes da comunidade. Paul Thompson (1992) diz que:

(...) a história oral pode dar grande contribuição para a valorização da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (P. THOMPSON, 1992, P. 17).

Parafraseando Thompson (1992), a história oral torna-se fundamental na preservação dos costumes e tradições das comunidades rurais. Por meio da história oral, pretendemos conhecer e valorizar a memória dos colaboradores ou sujeitos da pesquisa, seu cotidiano, suas relações sociais no espaço, as práticas de (r)existências, e a perspectivas educacional, ambiental, cultural e social. A partir desta atividade, podemos afirmar que a participação de cada morador na preservação da memória coletiva da localidade é fundamental para a valorização de sua

cultura e dos saberes tradicionais, pois através da oralidade, acontecem a transmissão desta memória por longas gerações.

Torna-se inevitável não analisarmos da relação de dependência entre o morador e seus conhecimentos tradicionais com o ambiente, pois influenciaram em/nas práticas diárias, uma vez que tentam respeitar o princípio da sustentabilidade. Nesse sentido, além da relevância cultural e de afirmação identitária, a preservação do ambiente local mostra-se, também, como consequência da valorização dos saberes tradicionais.

Assim, a história oral torna-se fundamental, por difundir essa memória do morador, sendo a partir da oralidade que os valores, linguagens, saberes e práticas são repassados entre eles, dando assim a continuidade do passado ao presente. Ao registrar essa memória coletiva dos moradores Bailiquenses, promovemos a construção de novas subjetividades através de sua história de vida, pois toda memória é coletiva, obtidas mediante a interação dos homens (HALBWACHS, 1990), e possibilita ainda a constituição de uma identidade a partir do próprio indivíduo e dos outros. Desta forma, o modo como se relaciona os moradores com a natureza e sua ancestralidade a partir de suas memórias reflete diariamente em sua vida, através das trocas de saberes diários.

Assim, como instrumento para a coleta de dados, utilizamos a entrevista semiestruturada, pois através das narrativas temos a oportunidade de escutar as experiências e memórias dos moradores. Nesta pesquisa temos o intuito de relacionar a história oral com as afirmações do morador, no qual testemunha aquilo que viveu, sendo esta memória individual constituída, uma memória que é também a lembrança transformadas em testemunho vivo. Portanto, as entrevistas e as narrativas de nossos colaboradores facilitam esse desabrochar da memória, ao narrem suas histórias. Como afirma Bosi (1994),

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva, ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI, 1994, P. 407).

Assim, em Bailique Centro é identificada a existência dessa transferência de saberes, através dos aspectos educativos, sociais, culturais e ambientais, na qual buscamos registrar essa memória. Por meio da história oral, pretendemos analisar e compreender os saberes tradicionais e sua valorização no quilombo, bem como também registrar essa memória coletiva da comunidade, pois pensamos que através das rodas de conversa, da prática diária nos trabalhos, dos diálogos com os moradores e do conhecimento empírico que eles têm, podemos entender como os saberes tradicionais são repassados aos mais novos. Chauí (2002), nos afirma que essa

memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais, pois, só guardamos na memória aquilo que possui maior significação ou maior impacto em nossas vidas, mesmo que seja um momento fugaz, curtíssimo e que jamais se repetiu ou se repetirá. “É por isso também que, muitas vezes, não guardamos na memória um fato inteiro ou uma coisa inteira, mas um pequeno detalhe que, quando lembrado, nos traz de volta o todo acontecido” (CHAUÍ, 2002, p. 162).

Nas entrevistas, conseguimos perceber que essa memória não é apenas individual de experiências e vivências de cada um, mas também coletiva, pois percebemos a existência de saberes e práticas nos roçados, nas pescas, nas matas, a memória sobre a escravidão e formação de quilombos, a formação territorial e seu processo de identificação no povoado, o qual vemos as (r)existências e conflitos. Pollak (1989), afirma que a memória, constitui possibilidades de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações. De acordo com Chauí (2000, p.164), a memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é, o passado. Graças a isso, que temos a capacidade de lembrar e esquecer, nos fazendo refletir sobre o presente e o futuro. Por isso, nessas lembranças, os saberes tradicionais e os conhecimentos do morador vêm à tona e precisa ser dito através desta pesquisa, pois se não lembrado, pode ser conhecido como zonas de sombras (POLLAK, 1989), logo, as lembranças são fundamentais para sua cultura.

Por meio destas afirmações que se escolheu trabalhar com a história oral como metodologia, pois pode auxiliar as pessoas a reconhecer e dar valor a experiência silenciada ou reconciliar com os aspectos difíceis de seu passado. “E tudo isso pode ser evocado tendo como base os dados da memória” (THOMPSON, 1992, p 70). Visto que a memória valoriza o contexto presente, os aspectos culturais, bem como os relatos pessoais de vida e das biografias do indivíduo, transcrevendo narrativas que reflitam sua realidade.

Após princípios teóricos que norteiam esta investigação, partimos à prática, em momento de observação e contato com os sujeitos que são os colaboradores essenciais. Sendo assim, tivemos a oportunidade de conhecer de perto os trabalhos diários, a labuta, os manejos, os cuidados, as técnicas e a história contada através da memória de pessoas brilhantes. Dessa forma, as conversas informais com os habitantes de Bailique Centro, foram momentos jamais esquecidos, o que fez interpretar e dialogar com a parte da história do povoado, nas quais os

sujeitos da pesquisa contam as suas experiências, pela oralidade e pelo resgate da memória (THOMPSON, 1992).

Entretanto, numa região, como é o caso de Bailique Centro, onde são escassas as fontes documentais sobre os saberes tradicionais e sua relação com o plantio, cultivo, caça, pesca entre outros, a História Oral tem sido útil, cúmplice e necessária na reconstituição dos saberes, experiências, resistências e lutas cotidianas vividas no âmbito de uma cultura onde há predomínio da oralidade (PINTO, 2010, p 36,37).

Segundo Portelli (2016), a história oral, é uma “arte da escuta”, e, desse modo, através dela tive a oportunidade de interagir com as pessoas da região, conhecendo de perto sua história, por meio da memória, e de casa em casa, de caminho a caminho, e de roça em roça, fomos tecendo este trabalho, por meio disso afirmo a importância da História Oral nesta dissertação. Dessa forma, então, é história dos eventos, história da memória e história da interpretação dos eventos através da memória, a qual “não é depósito de informações, mas um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significados” (PORTELLI, 2016, p.18). Nesse vai e vem, de casa em casa, de roça em roça, escutando, anotando, vivenciando com o morador suas lembranças e suas práticas que me encontro nesse universo também da História Oral, a qual me deu suporte para entender os momentos de dificuldades, choros, risos, alegrias ao relatarem através das entrevistas, lembranças vividas e experienciadas, que só vieram à tona a partir da evocação da memória das pessoas entrevistadas.

Conforme afirma Pinto (2004, p. 23), foi a partir da memória, através dos relatos orais e história de vida, que tornaram as fontes principais com as quais se constituiu as análises do presente estudo. Neste sentido, no trajeto da pesquisa se enveredou, como afirma Delgado, por memórias profundas e árduas, que viajaram no tempo passado e presente mostrando a essência e o valor de se sentir de novo, capaz e sábio. Uma vez que,

A memória em sua extrema potencialidade, ultrapassa, inclusive o tempo de vida individual. Através de história de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, as memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e constituem-se como possíveis fontes para a produção do conhecimento histórico (DELGADO, 2003, P. 19).

Nestas condições, com base na oralidade, através da memória, das documentações disponíveis (título de posse de terra, registro de nascimento e óbitos), e das contribuições dos autores, se analisa os saberes tradicionais como forma de (r)existência no/do povoado de

Bailique Centro. Assim como a História Oral, também se utilizou como material de pesquisa o celular para gravar entrevistas e fazer imagens, pois não se contentou apenas nas palavras e nas narrativas que surgiram informalmente, mas também na gravação de entrevistas e nos registros das várias imagens que estão sendo feitas no transcorrer da pesquisa. Tanto as narrativas orais e as histórias de vidas que foram capturadas durante as entrevistas, quanto as imagens fotográficas auxiliaram na evocação de lembranças que emergem nos gestos, nos olhares e em vários outros indícios que talvez tenham escapado do olhar desta pesquisadora. Como afirmou Pinto (2010),

No contato cotidiano, além do olhar antropológico e de historiadora, registrei as cicatrizes do corpo, as várias que eu conseguir ver com os olhos; e, aquelas da alma, do espírito, cujos vestígios foram o choro sufocado e a voz embargada gravada durante as entrevistas, ou as lágrimas, que marejaram silenciosas nos olhos de homens e mulheres, as quais testemunhei, e por inúmeras vezes, também participei (PINTO, 2010, P. 36).

A partir destas afirmações de Pinto, observa-se a importância da História Oral em uma pesquisa como fundamental, pois mostra-nos diversos sentidos que carregam histórias do passado/presente, dos espaços/tempos, imagens e vozes que talvez a pesquisadora não consiga perceber e podem emergir nas gravações e imagens feitas durante uma entrevista.

À medida que esta pesquisadora se envolvia com a pesquisa, parecia que não tinha hora para acabar. Não se atentava para horário e quando se dava conta, tinha passado a manhã ou à tarde na casa de um (a) colaborador (a) /entrevistado (a), na roça, na casa do forno e em outros lugares. Assim, além de professora passei a ser amiga, e a conhecer a vida e as relações familiares dos meus (minhas) alunos (as), mediante formas de contatos, que ainda não havia feito antes. Da mesma forma, que também passei a observar, analisar e vivenciar de perto as labutas do dia a dia, os choros e sorrisos de pessoas que para muitos talvez não tenham significados, pois não se importam com suas existências, mas elas existem e são personagens principais da constituição das suas próprias histórias e dos lugares onde vivem, repassando diversos saberes e criando diferentes estratégias de vivência.

Nestas condições, se na condição professora já havia ganhado a confiança das pessoas de Bailique Centro, na posição de pesquisadora o cenário foi diferente. No início observei que as pessoas tinham receio ou mesmo medo de gravar entrevistas. Discretamente se negavam a revisitar lembranças, que de alguma forma lhes remetessem a um passado, que pudessem fazer menção a possíveis marcas deixadas pelo processo escravista ou de um passado de sofrimento. A confiança e credibilidade dos colaboradores da pesquisa foram conquistadas somente depois

de algum tempo, delegando a esta pesquisadora o comprometimento e a responsabilidade. Responsabilidade que ganha força quando ecoa na herança ancestral dos moradores de Bailique Centro em manter acessa a chama das diferentes formas de (r)existências e lutas deixadas pelos seus antepassados, levando adiante o valor e a essência de saberes tradicionais, seus conhecimentos executados no ato de plantar, colher, criar e preservar relacionados a natureza, assim como, as experiências sociais, culturais e religiosas vivenciadas neste povoado quilombola.

Apresentando os Narradores/Colaboradores

Não poderíamos seguir nossa caminhada sem apresentar os colaboradores da pesquisa, pois suas narrativas foram fundamentais para responder as hipóteses levantadas. Assim, identificar os moradores da comunidade quilombola de Bailique Centro consiste em registrar não somente dados consistente da sua vida, mas apresentar aos leitores deste estudo traços peculiares referentes a um grupo social que expressa uma história de (r)existência e que preserva traços de uma herança de sua ancestralidade, saberes e fazeres que se perpetuam em suas características como pessoa e comunitária. Assim sendo, cabe a esta pesquisadora seguir, registrar e contar suas histórias e memórias. Daí porque honradamente apresentamos a seguir os narradores/ colaboradores deste estudo, que permitiram e se permitiram narrar suas histórias de vida.

De sorriso aberto no rosto, recebe-me em sua casa, o senhor Benedito Pereira dos Santos (mais conhecido na localidade por Tio Bena), com 83 anos de idade, casado com a senhora Maria de Nazaré (mais conhecida por tia Moça), conta que é nascido e criado no Bailique Centro, onde vive até os dias atuais. Sorridente como é, não criou nenhum empecilho em nos receber no período noturno em sua casa, já sabia que durante nossas visitas iriam acontecer uma das coisas boas que gosta de fazer: conversar, ouvir e contar suas experiências. Aliás, tio Bena e sua esposa, tia Moça, possuem muitas histórias, memórias e experiência para socializar.

Embora já seja aposentado como trabalhador rural, tio Bena continua trabalhando na lavoura, por considerar uma atividade necessária e saudável. Conta que foi um ofício que recebeu de seus pais. Apesar dos seus 83 anos de idade, continua executando com precisão os trabalhos de plantar, criar e colher, além das tarefas essenciais da fabricação da farinha de mandioca, executadas na sua maioria na casa de forno, juntamente com a sua esposa, cuja renda obtida com a venda desse produto é direcionada para ajudar seus filhos, que moram nas

proximidades. Ao contar suas experiências, Tio Bena, afirma que é uma pessoa simples, que prefere morar em tranquilidade e harmonia no povoado de Bailique. Sem dúvidas, matas, floresta, igarapés, rios, brincadeiras das crianças, as conversas com parentes, amigos e conhecidos, enfim, tudo isso faz desse povoado um lugar prazeroso de se viver. Tem razão Santos (2007), ao afirmar que dependendo da localização no território, cada pessoa vale pelo lugar onde está, o seu valor como produtor, consumidor, cidadão depende de sua localização no território. É por isso que em suas narrativas, Tio Bena afirma com propriedade que seu lugar de pertencimento é sua vida, pois é a partir dele que mantém suas relações sociais, culturais, políticas, econômicas e põe em prática seus conhecimentos como agricultor, o que faz de Tio Bena um dos portadores de experiências e saberes da comunidade quilombola de Bailique Centro.

João Corrêa da Silva (seu João Matão, com é mais conhecido), tem 70 anos de idade, é viúvo e aposentado como trabalhador rural, mas continua trabalhando na roça. É um grande detentor de saberes provenientes da cultura material; exímio fazedor dos instrumentos utilitários do viver cotidiano e possui habilidades sem igual para tecer paneiros de vários tipos, tipiti, além de fabricar cascos e remos. Embora afirme que já não trabalha com a mesma desenvoltura de tempos passados, pois a força e destreza corporal não é mais a mesma, contudo continua atuante contribuindo com o seu vasto repertório de práticas, saberes e experiências adquiridas ao longo da vida. Neste sentido, como conhecedor da agricultura, da caça, da pesca e do artesanato, narra questões referentes a tempos de colheitas, formas de plantio, maneiras de fabricação dos instrumentos e utensílios utilizados no cotidiano da vida diária. Fala dos espaços, da cultura, das histórias de constituição da povoação de Bailique Centro e dos modos de viver nessa localidade, é, portanto, um dos guardiões de histórias, memórias, saberes e conhecimentos acumulados durante anos de práticas e experiências na localidade. Quando faz suas lembranças revisitarem suas memórias, seu João Matão fala do seu passado e dessas memórias desabrocham experiências da/de vida, fazendo insurgir formas de aprender e ensinar com tradições e costumes. Tem razão Carroza e Domingues (2013) ao afirmarem que a História Oral é “uma construção de diferentes tempos da memória, para valorizar múltiplas experiências contidas nas diferentes formas de se fazer refletida pela cultura oral que é uma vivência, um estar no mundo, o modo de vida dos sujeitos sociais” (CARROZA; DOMINGUES, 2013, p. 45).

Em uma das minhas andanças pela “mata a dento”, atravessando pontes e igarapés, encontrei a senhora Luncinda Lopes Meireles Pinto, a tia Lucinda, uma mulher ativa, forte, corajosa, com 71 anos de idade, já viúva e aposentada como trabalhadora rural, prefere morar sozinha, nos arredores das residências dos familiares. Tia Lucinda faz questão de narrar suas

empreendedoras lutas cotidianas nas matas, rios e igarapés em prol de angariar a alimentação que garantia a sua vivência e de seus familiares. É uma mulher detentora de práticas e saberes, que sempre prezou pelos ofícios de plantar, criar, colher, caçar, pescar e trabalhar na lavoura da roça. É possuidora de diversos saberes e práticas, os quais se estendem dos espaços das vivenciadas cotidianamente, mediante as diferentes formas de manipulação, uso e dosagem de plantas medicinais, ao ofício de parteira e benzedeira no povoado, preocupada com a saúde dos habitantes de Bailique Centro. Em suas narrativas percebemos que carrega os traços da ancestralidade, das mulheres fortes e destemidas, que criaram suas filhas e netas praticamente sozinhas, contando com a força advinda do tempo, a partir de plantas medicinais, frutas, caças, pescados e outros gêneros alimentícios típicos da região. A vida dessa mulher é marcada por desafios e lutas em prol da vivência e da existência, conforme ela mesma faz questão de ressaltar. Encara todos os tipos de trabalho, faça sol ou chuva, e é mais uma herdeira da ancestralidade negra da região, descendente de um povo resistente, persistente e forte, que jamais se conformou com situações estabelecidas, sempre lutou e continua lutando por respeito, valorização, reconhecimento dos seus direitos, dignidade e melhores condições de vida.

Dona Deusalina Pantoja Barbosa, mais conhecida por Nhanhã, é outra colaboradora do presente estudo, que ao permitir entrada na sua casa, puxou os fios da memória que ajudaram a tecer as nossas análises. É mulher de garra e espírito lutador. Com 67 anos de idade, é aposentada como trabalhadora rural, contudo ainda continua suas atividades na lavoura, plantando sua roça e, especialmente, suas plantas medicinais. Habilidade no conhecimento dessas plantas, busca sempre repassar para mais novos o que aprendeu ao longo da vida com pais, avós, parentes e amigos. E nessa transmissão de práticas e saberes que dona Deusalina Barbosa vai ensinando aos (as) filhos (as) e netos (as) as diversas técnicas e estratégias do plantar, do criar, do preservar, do se relacionar, do parturiar, de fazer chás, banhos e remédios, com os quais cuida da saúde da sua gente. Dona Deusalina afirma orgulhosamente que se identifica como quilombola e reconhece as lutas dos seus ancestrais que durante anos existiram e (r)existiram nas matas da região, se opondo a um sistema opressor, em busca de liberdade e autonomia. Por isso, continua a incentivando a todos os outros moradores de Bailique Centro a valorizar e repassar para as gerações mais novas a sua cultura, assim como, o ambiente onde desenvolve seus saberes e suas práticas.

Outro narrador/colaborador deste estudo é senhor Deoclecio Pantoja da Costa, uma pessoa tranquila, sábia e detentora de muitas histórias e memórias. No auge dos seus 71 anos de idade, embora aposentado como trabalhador rural e problemas de saúde, exerce esporadicamente algumas atividades da roça, além de se ocupar do cultivo de verduras e

legumes para o consumo familiar. É casado e membro comunitário ativo no povoado, onde possui um comércio de pequeno porte, do qual se retira parte da renda para ajudar nas despesas diárias da sua família. Deoclecio Costa é possuidor de diversas saberes, práticas e experiências, que faz questão de ensinar, repassar para filhos (as) e netos (as) e demais habitantes do povoado.

Enquanto o senhor Graciliano Rodrigues da Costa, com 78 anos de idade, embora já esteja aposentado, faz questão de narrar que, juntamente com a esposa, produz e consome gêneros alimentícios oriundos da sua roça, além de fabricar utensílios de uso doméstico e instrumento de trabalho como: paneiros, peneiras, tipiti e outros. Casado há mais de 50 anos com dona Josefa, esse aposentado e antigo morador do povoado de Bailique Centro foi um grande contribuidor deste estudo ao fornecer informações nos auxiliando a entender nuances a respeito da constituição histórica de formação do povoado, bem como, a respeito de hábitos, costumes e práticas culturais e cotidianas dos seus habitantes. Visto que suas histórias e memórias são permeadas de muitos vestígios de um passado de sofrimento e lutas de (r)existências por vivência e pela própria existência da sua gente. A cor da sua pele e sua história de vida, assim como de outros moradores de Bailique, carregam marcas da (r)existência e dos inúmeros conflitos que tiveram que travar em prol da regularização da terra onde vivem. Por isso, o ser quilombola para o senhor Graciliano da Costa vai além de ter posses de suas terras, vai muito além, significa sentido da identidade, de resistir e existir da sua gente, as lutas travadas constantemente são pela valorização das histórias herdadas dos seus ancestrais, pelo reconhecimento de fato dos direitos da população negra quilombola.

Pedro Camilo da Silva (mais conhecido como tio Pedro), 79 anos de idade, foi outro colaborador que nos deu a honra beber na fonte dos seus ensinamentos. Aposentado como trabalhador rural, viúvo, mora sozinho ao lado da residência de familiares. É considerado no local como uma pessoa especial, principalmente, pela história de vida que construiu e pelas lutas em prol da vivência que travou no povoado de Bailique Centro, onde nasceu e desde então continua morando. Conta que já trabalhou muito tempo na roça, com plantio de mandioca, pimenta do reino, cacau e outras espécies frutíferas, assim como já se ocupou de criação de gados, porcos e galinhas. Apesar dos seus 79 anos de idade, tio Pedro continua executando várias atividades no mundo do trabalho, plantando, capinando, cultivando plantas nativas, como: açaí, cacau, laranja, cupu, visando unicamente o consumo de seus familiares. Não se cansar de dizer que é um “homem de palavra”, grande conhecedor das histórias e memórias da sua gente e é portador de inúmeros saberes, práticas, costumes e experiências de vida. Mas, chama atenção o fato deste nosso narrador/colaborador não considerar a existência de quilombos e sua descendência, bem como as lutas nas matas da região do Tocantins, que negros

e negras atravessaram em prol da existência. Talvez exista em suas memórias uma espécie de silenciamento, devido em alguma ocasião da vida já tenha sido punido por aquilo que falou ou fez, por isso o seu discurso de negação. Assim sendo, concordamos com Pollak ao afirmar que existem nas lembranças de uns e de outras zonas de sombra, de silêncios e de “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e do “não-ditos” juntamente com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são estanques, estão em perpétuo deslocamento.

Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, “é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. (POLLAK, 1989).

A senhora Gonçalves da Silva Farias (mais conhecida por Dica do Bolacha), 66 anos de idade, aposentada como trabalhadora rural, foi mais uma das colaboradoras que muito contribuiu com informações que fazem parte do presente estudo. Detentora dos saberes de ajudar nascer, conta que uma das coisas que mais gosta de fazer na sua vida é trabalhar com a parturição e com a feitura de remédios caseiros. Contudo, devido alguns problemas de saúde e por orientação médica foi obrigada a deixar de executar a função de parteira. Dona Gonçalves Farias é casada e mora com o esposo ao redor da casa de familiares na povoação de Bailique Centro, onde continua tentando levar a vida conforme suas necessidades. E assim, conforme diz, vai trabalhando da maneira que é possível no processo da fabricação da farinha de mandioca, nas atividades de criação animais domésticos e plantações. No seu quintal as plantas medicinais cercam os arredores da casa, as quais usa para cuidar da própria saúde, bem como de familiares e vizinhos. Os usos e práticas tradicionais relacionadas as plantas medicinais fazem parte do enraizamento de suas experiências culturais, através das quais vai construindo saberes culturais, que na visão de Oliveira (2015), se constituem em diferentes experiências, vivências, costumes, tradições e imaginários. Dona Dica, carrega a marca da ancestralidade e tradições deixadas pelos seus antepassados, principalmente quando se refere ao uso de remédios caseiros, feitos de plantas medicinais da região e das relacionadas as técnicas e arte da parturição, a qual lamenta em não poder mais executá-la. Por isso, em um dos dias que realizamos entrevista, dona Gonçalves, fez questão de narrar e registrar sua imagem vestida com a roupa e os materiais que usava quando realizava os partos, ressaltando a sua identidade como parteira e possuidora de conhecimentos da arte de curar, trazer a vida as pessoas do/no povoado, através de suas mãos e das plantas.

Janete de Carvalho Dias, 33 anos de idade, casada, mãe de duas crianças, moradora do povoado de São Bernardo, é mais uma das pessoas que nos ajudou fornecendo informações de

suma importância que auxiliaram nas análises do presente trabalho. Dona Janete Dias exerce atualmente a função de agente comunitária de saúde no povoado de Bailique Centro, pelo município de Oeiras do Pará, é exemplo de uma mulher que se dedica a orientar os moradores dessa povoação por ocasião das visitas que faz regularmente nas casas das famílias, fornecendo informações a respeito do cuidado com saúde e, no caso de necessidade encaminhá-los ao posto da Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, que fica 12 km de distância de Bailique Centro. Ao longo das suas narrativas, Janete Dias expõe desafios e problemas encontrados na sua faina diária devido a ausências de políticas públicas efetivas, reforçando a importância dos saberes e das técnicas de manipulação das plantas medicinais em prol da saúde no/do povoado.

Outra narradora/colaboradora deste estudo, moradora de Bailique Centro é Edilene Nonato Costa e Silva, 42 anos de idade, professora, casada, líder da comunidade Cristã Nossa Senhora do Carmo e atualmente exerce o cargo de diretora da E.M.E.F Novo Éden. Esta narradora conta que é filha de agricultores, por isso domina as artes e as técnicas do plantar, do criar e do colher, tarefas que faz sempre nas horas vagas das suas funções na escola onde trabalha, pois conforme afirma, “nunca existe tempo ruim”. Diz gostar de fazer tanto dos trabalhos pedagógicos e comunitários, quanto dos trabalhos diários da sua casa e das roças e sempre vai se virando quando preciso e possível. Demonstra ser uma mulher forte, empoderada e possuidora de diversos conhecimentos relacionados a manipulação e uso de plantas medicinais e suas técnicas e saberes diz ter herdado da sua mãe. No decorrer das entrevistas, que foram realizadas com esta nossa colaboradora, em algumas ocasiões tivemos a oportunidade de acompanhar momentos nos quais ela e outras mulheres mostraram habilidades, precisão e técnicas na feitura do beiju de farinha de mandioca (muito famoso no povoado), saberes e conhecimentos tradicionais, que herdaram de suas mães e avós, cuja produção é para consumo próprio e o excedente, ao ser comercializado, ajuda na renda e sustento dos seus familiares.

E desta forma, as histórias de vida de mulheres e homens que aceitaram colaborar com suas narrativas neste trabalho fazem parte da oralidade local, das lembranças que compõem o repertório de suas memórias, das marcas deixadas pelo tempo, entranhadas de alegrias, sofrimentos, disputas e conflitos diários em prol da vivência, decantadas em diversas formas de (r)existências.

Márcia Mendonça Costa, 37 anos de idade, mãe de 4 filhos e dois netos, é outro exemplo de mulher trabalhadora, independente, conhecedora das técnicas e práticas do plantar, caçar e pescar. Nascida e criada em Bailique Centro, onde mora desde então, e exercita relação de cumplicidade com matas, rios e igarapés, desenvolve saberes que aprendeu com seus pais nas práticas e vivências cotidianas. Márcia Costa, assim como outras mulheres entrevistadas em

Bailique Centro, exerce ao longo da vida alguns ofícios, considerados em algumas ocasiões como atividades da alçada masculina, mas conforme afirma Pinto (2010, p 118), estas mulheres quebram as barreiras da “fragilidade” e “dependência” e passam a executar papéis considerados masculinos. A natureza sempre foi e continua sendo a sua segurança, a fonte de alimentação e de relação a qual a mantém até os dias atuais, pois é dela que vem seu provento, e dessa forma a moradora tenta cuidar dessa natureza com os conhecimentos que adquiriu durante anos com seus pais, que são as técnicas também da adubação e restaurações. Além desses conhecimentos, Márcia é também jogadora do time de futebol de campo feminino da povoação de Bailique.

Maristela Camilo Nonato, 38 anos de idade, filha do nosso também entrevistado Pedro Camilo, além de ser mãe de três filhos, é outra narradora que fez parte deste estudo. Conta que trabalha em atividades envolvendo lavoura da mandioca, pesca e criação de animais, além do plantio de árvores frutíferas e do cuidado de hortas de verduras e plantas medicinais, que cultiva no quintal da sua casa. Possuidora de técnicas e saberes, que diz valorizar como princípios e conhecimentos herdados da sua mãe e avós, segue a tradição familiar de domínio das técnicas de manipulação e uso de plantas medicinais, rituais de pajelança, benzeções e parturição.

Outro colaborador do presente estudo é o professor Sérgio dos Santos da Silva, 71 anos, casado, morador de Bailique, foi professor e diretor da E.M.E.F Romualdo Pedro de Souza, nessa localidade. Conta que além de exercer as atividades pedagógicas, também trabalhou por muitos anos na lavoura, onde aprendeu com seus familiares práticas e técnicas do plantar, assim como a profissão de marceneiro, saberes aprendidos e aperfeiçoados ao longo da sua vida, através da convivência, mediante a observação e a oralidade dos mais velhos. Nos dias de hoje, Sérgio dos Santos da Silva dedica-se a marcenaria, fazendo móveis, profissão que também diz que está repassando ao seu filho. Além de todas essas atividades, o senhor Sérgio da Silva é conhecido na região como benzedor de dom, ou seja, que recebeu de suas divindades ao nascer, por isso é um conhecedor das forças espirituais, domina saberes de encantarias a partir do ato de benzer. Conta que o seu dom de benzedor é mais direcionado para benzer crianças e adolescente “*de espíritos encantados, forças que maltratam e perseguem o corpo, espirituais*”, por isso dedica-se em “protege-los”. Aliás, durante algumas das entrevistas que gravamos com este colaborador/narrador, tivemos a oportunidade de acompanhar alguns desses momentos em que o benzedor Sérgio da Silva era convocado para ajudar crianças que estavam sendo perturbadas por espíritos e encantados ruins, cujos conhecimentos advindos dos seus dons de benzedor, aliados a utilização de folhas de plantas medicinais, como, a arruda, e ao banho de água benta, conseguia afastar, aliviar o sofrimento dessas crianças.

O mais jovem colaborador do presente estudo é Joao Vitor Santa Rosa Nonato, 24 de idade, morador de Bailique Centro. Este jovem é o reflexo dos conhecimentos herdados e transmitidos pelos mais velhos. Vitor Santa Rosa Nonato conta que aprendeu a fazer malhadeiras e outros instrumentos de pesca e de utilidade na vida cotidiana com seu pai e demais parentes, através da oralidade e das observações diárias, assim como, as atividades de pescar, caçar, plantar e coletar frutos alimentícios no mato. Diz que sabe o tempo das marés, do período das luas, das desovas dos peixes, dos perigos e das armadilhas das matas, bem como, domina práticas e técnicas de extração, preparação e manipulação de elementos da cultura material (talas, folhas, fibras, cipós e madeiras), com os quais produz os seus instrumentos de trabalho. Atividades que consegue conciliar com os serviços da agricultura familiar, da qual é conhecedor de todas as técnicas e manuseios, sendo considerado um excelente fabricante de farinha de mandioca. Muito das desenvolturas deste jovem narrador foram registradas no decorrer da pesquisa, que originou este trabalho, assim como, seus conhecimentos, práticas, vivências e saberes, ou seja, suas lutas em prol (r)existência e heranças da ancestralidade negra na região, foram de grande importância nas reflexões e análises que fazem parte desta dissertação.

Seguindo por estes caminhos de pesquisa, análise e escrita o presente estudo está organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, “*Cultura, Memória e (R)Existência*”, destacamos os conceitos da pesquisa e discorrendo sobre os processos de (r)existência, lutas e formações de quilombos no Brasil e no Baixo Tocantins, bem como os aspectos culturais e de memória na luta pelo território, pela vida e pela dignidade, bem como também a valorização dos saberes tradicionais.

O segundo capítulo, “*Memória e história do povoado de Bailique Centro*”, faz uma retomada histórica através da memória dos moradores idosos e dos documentos escritos no processo de formação do território quilombola de Bailique Centro, destacando os modos de vidas e o cotidiano, a organização social, saúde, educação, religião, cultura e lazer, com intuito de conhecermos melhor o povoado.

O terceiro capítulo, “*Cultura e Natureza: Saberes do/no povoado de Bailique Centro*”, destaca os saberes tradicionais como forma de (r)existência. Ademais, destaca-se também o conhecimento referente ao plantar, colher, pescar, caçar e preservar ao longo dos anos, os quais afirmam o valor, a luta e as estratégias utilizadas pelos moradores para assegurar sua subsistência, saúde e conservação da natureza.

O quarto capítulo, “*Saberes e saúde tradicional na Comunidade Quilombola de Bailique Centro*”, versa sobre os conhecimentos relacionados ao bem viver social do grupo,

apontando questão de saúde, diversidade e o sentido de ser e estar em Bailique Centro. Destaca-se também a importância da transmissão desses saberes por várias gerações, bem como a conservação das riquezas naturais existentes na região para assegurar a autonomia e o tratamento dos enfermos do/no povoado.

A partir desse momento, passaremos a conhecer mais detalhadamente o povoado quilombola de Bailique Centro, organizado por mulheres e homens afro descendentes, possuidores de saberes tradicionais, (r)existência e lutas.

CAPÍTULO I – CULTURA, MEMÓRIA E (R)EXISTÊNCIA

1.1 Luta pela vida, pela dignidade e território das populações negras

Na Região do Tocantins³, as memórias e lembranças das pessoas mais velhas, ainda se mantêm vivas nos contos, nas falas, nas formas de narrar as histórias contadas pelos pais e avós ou vividas por moradores. Contudo, por meio dessa memória e das falas que me deram pistas, com as quais interpreto e diálogo com este estudo.

A povoação quilombola⁴ de Bailique Centro, está localizada no km 83, lado esquerdo da BR 422, em um ramal de acesso de chão batido, mata adentro, que fica a 1,300 km de distância desta BR, pertencendo geograficamente a zona rural do Município de Oeiras do Pará, mas sendo assistido nas questões educacionais e de saúde pelo Município de Baião e Oeiras do Pará. É uma área titulada e reconhecida pelo ITERPA, que expediu título de domínio coletivo em nome da Associação de Remanescentes de Quilombos de Bailique-ARQBI, como área de terras de ocupação e uso por famílias remanescente de quilombos, nos municípios de Oeiras do Pará e Baião, conforme o título da terra retificado em 2003 pelo ITERPA, com área total de 7.297,6910ha, registrada e arquivada no livro de títulos de reconhecimento de domínio coletivo de remanescente de quilombola, desde 2002 (ITERPA, 2002).

A área da Associação de Remanescentes de Quilombos de Bailique-ARQBI, é composta por quatro povoados, situados entre os municípios de Oeiras do Pará e Baião. No município de Baião está cadastrada o povoado quilombola de Bailique Beira e no Município de Oeiras do Pará estão cadastrados os povoados quilombolas de Bailique Cento, Poção e São Bernardo. Para este estudo, se elegeu como lócus de pesquisa somente o povoado quilombola de Bailique Centro, devido este ter sido o mais antigo dentre as quatro que formam a ARQBI. Motivo pelo qual, nos dias de hoje, os habitantes deste povoado são reconhecidos no município onde vivem, assim como, em todo o estado brasileiro como remanescentes de quilombo. Os quais organizam-se politicamente por meio da Associação de Remanescentes de Quilombos de Bailique- ARQBI, para reivindicar do estado, políticas públicas de saúde, educação, moradia e outros, embora nem sempre suas reivindicações são atendidas pelo poder público, visto que, na

³ Microrregião de Cametá ou Região do Baixo Tocantins é formada pelos municípios de Abaetetuba, Igarapé-Mirim, Cametá, Mocajuba, Baião, Limoeiro de Ajuru e Oeiras do Pará.

⁴ De origem Kimbundo (sul da Angola), que significa lugar de acampamento, de refúgio, também significa o modo de morar do povo Imbangala. Na região do Tocantins, os mais velhos se referem aos antigos redutos dos seus antepassados como “lugar dos fugidos”. A partir de 1995, o termo foi apropriado pelos mais jovens como símbolo de identidade, luta e posse de terra. Ver PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Açaí, 2010.

maioria das vezes, acabam fazendo parte do âmbito das promessas políticas dos gestores municipal e estadual.

O cotidiano do povoado quilombola de Bailique Centro é marcado por histórias de homens e mulheres, no qual há uma significativa luta e (r)existências, apenas percebido quando observado de perto ou pela reconstituição de uma memória fragmentada e quase esfacelada pelo tempo (PINTO, 2004, p. 28), mas que permite uma compreensão dos saberes, regras, domínio territorial e conhecimentos sobre a mata, a água, a terra, as plantas, o ambiente e o trabalho.

Atualmente, no povoado de Bailique Centro residem famílias identificadas como negras que convivem em um espaço onde há relações com a terra, águas e florestas e que desenvolvem sua cultura “livremente”. Contudo, nem sempre foi assim, pois a população negra no Brasil, sempre lutou pelo seu território cultural, étnico e religioso e isso se resultou numa estruturação política organizacional dos territórios negros. A luta pela garantia dos direitos da população negra do Brasil exemplifica em seu contexto histórico e político a experiência da resistência, onde homens e mulheres lutaram e lutam pela liberdade física, social e cultural em oposição à lógica colonialista (LARCHERT, 2013).

Analisando os estudos realizados por Larchert (2013), todas as lutas, fugas, insurgências, religiosidade e as origens do povo negro e das comunidades negras do Brasil estão unidas pelo mesmo conteúdo da resistência, desde o passado ao presente. Na opinião de Eduardo Silva e João Reis (1989), no sistema escravista, a unidade básica de resistência foi a fuga, tanto individuais quanto coletivas, fugas e aquilombamentos, que causaram insônias e muita dor de cabeça tanto para os proprietários de escravos como para as autoridades legais em toda província do Grão-Pará, os quais publicavam notícias sobre escravos fugidos e seus quilombos (PINTO, 2010, p. 54, 55).

As fugas, assim tornam-se um processo constante e incontrolável (PINTO, 2010), e representa para nós uma (r)existência, pois no meio da floresta, nas cabeceiras de furos e igarapés, driblando as forças legais, os negros constituíam seus redutos (PINTO, 2010, p 55), portanto, durante anos de lutas contra à dominação do opressor, as novas formas de (r)existências se configuram em estratégias adaptadas à sociedade capitalista contemporânea (LARCHERT, 2013).

Dialogando com os estudos apresentado por Larchert (2013), se verifica que até o final do período escravista, precisamente nas últimas décadas do século XIX, os grupos negros se constituíram como território negros rurais, os quais fixaram moradias, sempre à procura de terra para viver em paz com sua família. Ratts (2006 *IN* LARCHERT, 2013), nos afirma que a constituição como território negro ou a origem desse agrupamento é diversa, pois sua formação

territorial pode estar centralizada em centros urbanos ou rurais, com ou sem alianças a outros povos étnicos, terras que por vez foram doadas, compradas ou escolhidas, levando-nos a entender a noção de território negro, pautado no parentesco e na identidade cultural.

Ao analisarmos o processo histórico e a formação dos quilombos Brasileiro, podemos perceber que os territórios negros receberam diversas nomeações, das quais podemos elencar como terra de preto, sendo esta uma Auto definição, utilizada pelas comunidades negras rurais para seus territórios, principalmente no Maranhão e Pernambuco (ALMEIDA, 2002, p.38); como Terra de Santo, nome assim atribuído às terras doadas pela Igreja católica tendo como contrapartida a construção de uma Igreja (REIS; SILVA, 1989); como Mocambo, denominação assim atribuída às comunidades negras ribeirinhas do baixo Amazonas (FUNES, 1996, p.147); e por fim Quilombo, nome jurídico dado aos habitantes dos quilombos no século XVII (RAMOS, 1996, p. 165). Essa nomeação distinta tem a intenção de burlar o sistema escravista, preservando-se das perseguições e preconceitos (LARCHERT, 2013).

Segundo Almeida (2011), só um século após a abolição no Brasil, a noção de Quilombo foi reintroduzida nos debates legais. Tal acontecimento foi fundamental para que a partir do final do século XX e início do XXI ocorresse significativa mudança nas discussões e debates a respeito da população quilombola brasileira (ALMEIDA, 2011). Neste sentido, alguns pesquisadores passaram a discutir com mais ênfase a respeito desta população, tanto do período escravista, quanto das povoações quilombolas dos dias atuais.

Enveredando por estes tipos de discussões, Alfredo W. Berno de Almeida, no trabalho intitulado, *Quilombos e as Novas Etnias* (2011), discute as experiências históricas e as relações sociais de povos quilombolas em comunidades tradicionais na Amazônia Brasileira, ressaltando as mobilizações em busca de afirmação de identidade política desses povos.

Desta forma, debates acerca das lutas e (r)existências negras pela vivência e pelos seus saberes tradicionais estão sendo realizados por muitos pesquisadores, especialmente, quando se trata das histórias e experiências dos povos indígenas e quilombolas no contexto da Amazônia brasileira. Dos estudos produzidos sobre esta região, ainda há poucos relacionados aos diferentes papéis desempenhados pela população negra, fundamentalmente destacando a importância dos saberes tradicionais da sua ancestralidade, cuja transmissão ocorre através dos mais velhos para os mais jovens.

Por outro lado, não se pode negar que, partir das últimas décadas do século XX, já houve significativas mudança nos debate entorno da temática em questão, principalmente, quando se observa as lutas de negros e indígenas por direitos civis, políticos e sociais, fazendo emergir a importância destas populações para a conservação da biodiversidade da região.

Na região do Tocantins, pesquisadoras (es) procuraram destacar a constituição histórica, processos de resistências, lutas pela vivência, práticas culturais, religiosas e manejos de curas e técnicas de manipulação de ervas medicinais em povoados quilombolas desta região, como é o caso dos trabalhos realizados pela pesquisadora Benedita Celeste de M. Pinto, que há de mais de 20 anos desenvolve estudos nesta região, relacionados a constituição histórica, memória, saberes tradicionais, medicina tradicional, práticas de curas, parturiação, lutas e resistências cotidianas, formas de trabalho, culturas, experiências e saberes em seus diversos aspectos. Destes destaca-se: *Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos* (2004), obra que aborda as relações de gênero e os multifacetados micro poderes das mulheres quilombolas na região do Tocantins, dando destaque ao povoado de Umarizal, município de Baião, no Pará, onde a referida autora reflete a respeito de como as mulheres se reinventam e também os espaços sociais entono delas, cujas histórias, lutas, experiências e saberes emergem através do processo de esquadrinhamento e da reconstituição de uma memória, que teima em insurgir da surdez do passado através das lembranças e relembraças e das histórias de vida dos seus descendentes (PINTO, 2004, p. 28).

O livro, *Filhas da Mata: Práticas e saberes de mulheres quilombolas da Amazônia Tocantina* (2010), da mesma autora, além de apresentar um histórico da formação de quilombos e mini quilombos que deram origem aos povoados de Mola, Tomásia, Porto Alegre, Juaba, Laguinho, no município de Cametá, e Umarizal no município de Baião, aborda a relação familiar, campos de atuação, vivências, resistências, lutas cotidianas, práticas, saberes e experiências de parteiras, curandeiras e benzedadeiras negras rurais (PINTO, 2010, p. 46).

Lediane da S. Borges, na monografia, *Educação Ambiental e Cultura Quilombola: uma análise dos saberes ambientais na comunidade quilombola de Bailique Baião-PA* (2016), dá visibilidade aos saberes ambientais na comunidade quilombola de Bailique, destacando os papéis desenvolvidos pelos seus habitantes como um dos fatores fundamentais para as reproduções socioeconômicas e culturais da sua população. L. da Silva Borges, no estudo intitulado, *Educação Ambiental: os saberes ambientais e culturais na comunidade quilombola de Bailique, Baião PA* (2016), trata dos saberes tradicionais, utilizando as ferramentas da Educação Ambiental para analisar a relação do homem e natureza para a manutenção de tais saberes na comunidade quilombola de Bailique, no município de Baião.

Dessa forma, é inegável um acréscimo significativo de trabalhos científicos dedicados à temática sobre os saberes tradicionais entre povos quilombolas. Não obstante, mesmo com todos esses trabalhos, ao pesquisar bibliografias relacionadas às lutas e resistências dos negros e quilombolas, bem como os saberes e fazeres diários, notei o quanto é parca a produção

científica sobre os negros, camponesas e de comunidades quilombolas que evidenciem a importância de recursos naturais, do ambiente e sua relação, bem como os diferentes papéis desempenhados por eles e as relações de poder existentes entre os povos quilombolas.

Da mesma forma, também são raras as pesquisas e análises sobre o uso dos saberes tradicionais no povoado quilombola de Bailique Centro, isto é, que destaque a importância desses saberes entre os moradores de diferentes gerações que ali vivem, além do simbolismo, em torno dessas práticas presente no povoado estudado. Entende-se que um conjunto de saberes práticos, resultante da história da relação sociedade/natureza dos povos tradicionais, bem como os diversos papéis desempenhados por eles, ligados ao plantio, cultivo, caça, pesca entre outros, são indispensáveis para compreensão dos grupos quilombolas na microrregião de Cametá.

Tem razão Larchert (2013) ao afirmar que no combate à dominação, as lutas da população negra brasileira ultrapassaram o período escravista, continuam até os dias atuais com outras configurações e novas estratégias de resistências adaptadas à sociedade capitalista contemporânea. E desta forma, inúmeros os grupos negros que se constituíram “como territórios negros rurais a partir do século XVII até as últimas décadas do século XIX, final do período escravocrata. Ao construir suas moradias, se fixavam em territórios”, quer fossem de negros fugidos ou de libertos buscando terras para viver em paz com suas famílias. E desta forma vivem em luta pelo direito do seu território e em busca do reconhecimento da posse de suas terras coletivas. Mesmo que a origem desses territórios não tenha sido só de negros escravizados fugidos, porém está diretamente ligada ao passado escravista e seus desdobramentos políticos, econômicos e sociais que excluíram da nova ordem social o povo negro, empurrando-o para a ocupação de terras devolutas, compradas ou doadas (LARCHERT, 2013).

É destas lutas em busca da reconstituição de suas histórias, memórias dos moradores mais velhos e reconhecimento da posse de suas terras que também se configura o povoado remanescente de quilombola de Bailique Centro. Contudo, antes de continuarmos falando do quilombo de Bailique Centro, é importante apresentar um pouco de como ocorreu o processo de (r)existência negra na região do Tocantins, que constituíram comunidades de resistentes na região, dando destaque para as povoações que formam a área onde se localiza o referido povoado.

Seguindo na linha de pensamento de Porto-Goncalves (2015) que penso discutir a (r)existência dos quilombos Brasileiros no sentido de que em meio as diversidades o povo se reconstrói e continua a sua existência, pela luta da vida, pela dignidade e território em que vários desses movimentos indicam que a vida não pode ser pensada fora da natureza (PORTO-GONCALVES, 2015, p 7). Me reporto dessa (r)existência da luta pela vida, pela dignidade e

pelo território, a qual sempre foi negada pela colonialidade da modernidade que quis evangelizá-lo, civilizá-lo e, depois, desenvolvê-lo, segundo os diferentes momentos da moderno-colonialidade (PORTO-GONCALVES, 2015). Pensamos assim nessa (r)existência que se assenta nessa relação de poder, no processo de territorialização, (re) territorialização e (des) territorialização, sendo este território de disputa física ou imaterial. Para os quilombolas esse território físico e imaterial importa, pois constituem-se como sujeitos culturais e envolve processo de territorialização, de uso e controle, se dando por meio dessa relação de poder.

Pensar nessa luta e nesse processo de escravidão negra é também fazer referência a essa luta pelo direito da vida e pela dignidade. Daí não podemos deixar de falar do território como,

categoria que reúne natureza e cultura através das relações de poder sobre as condições materiais da vida. Com isso, desnaturalizam o conceito de território, até então “base natural do Estado”. Com isso, sinalizam que no mesmo estado territorial habitam múltiplas territorialidades e que não há território que não seja fruto de um processo de territorialização entre diferentes sentidos – territorialidades - para estar com a Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político ...terra. Enfim, tensão de territorialidades (PORTO-GONCALVES, 2015).

Nesse momento, propomo-nos a pensar nessa (r)existência, como um debate acerca da autonomia territorial, da plurinacionalidade, dos direitos da natureza, de anos de lutas pelas matas, desbravando em prol da vida, da dignidade e do território. Dessa forma, seguimos então os passos dessas (r)existência deixadas pela historiadora Pinto (2010), que afirma com precisão que a região do Tocantins foi marcada pela existência de vários quilombos, e que diante de ameaças de (re) escravidão, organizaram os mocambos, principalmente nos municípios de Cametá, Mocajuba e Baião que se constituíram os quilombos e mini quilombos nesta região (PINTO, 2010).

Porto-Gonçalves (2012, p 47), afirma que desde o primeiro momento da primeira moderno-colonialidade houve (r)existência, pois, toda forma de dominação é contato com o dominado, então os lugares de atrito e as estratégias de vivência foram diversas ao longo tempo, afirmando assim que houve época que fugir para lugares de difícil acesso foi a forma de se libertar. Dessa forma, os negros formaram seus territórios, seu espaço de viver, sejam eles quais fossem, como nos bosques fechados, ou acima das cachoeiras; ou nos mangues ou áreas insalubres para brancos, ou pelas matas fechadas como no caso do povoado em estudo, enfim, foram várias e múltiplas as estratégias de vivência. Assim, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior, temos (r)existência, que afirma essa forma de existir, uma

determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Todavia, se analisarmos a (r)existência histórica nas regiões do Tocantins, podemos perceber que a questão da terra é um lugar central, pois tem significado de natureza, de relações sociais e de poder, onde vários povoados negros rurais tiveram suas origens marcadas pela existência desses redutos de fugitivos, cujos traços são fortemente marcados pela mistura de crenças e credos religiosos afros e indígenas, que ao constituírem os mocambos ou quilombos da região, compartilhavam meios de crer, lutar e sobreviver (PINTO, 2004, p. 50), e que se observarmos nestes territórios, os povos negros vem resistindo, (r)existindo, desde que a dominação colonial se estabeleceu e que, hoje, vêm ganhando visibilidade (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Seguindo nas trilhas e pistas deixadas pela memória de homens e mulheres, Pinto (2010), nos faz perceber aos poucos como os territórios quilombolas do Tocantins foram se formando, cujas histórias emergem através das lembranças e história de vida que foram sendo construídos entre rios, igarapés e matas, reconstruindo assim uma memória étnica de escravidão dos antigos quilombos (PINTO, 2010, p. 53).

A escravidão negra na Amazônia não foi intensa quantitativamente, como nas grandes fazendas de café, cana de açúcar e extração de minério, porém houve a escravidão de negros africanos e indígenas nesta região. No século XIX, essa população era considerável, onde juntamente com a indígena foram se entrelaçando nos aspectos econômicos, social e cultural, e assim foram sendo distribuídas em Belém e em outros municípios, como Moju, Igarapé Miri, Cameté, Mocajuba e Baião (PINTO, 2010, p. 54).

A partir desse século, segundo Pinto (2010), as fugas dos negros foram incontroláveis e constantes e a região do Baixo Tocantins tornou-se o alvo para tais fugas. Foi meio da mata fechada, entre furos e igarapés, contrariando forças legais que negros e negras resistiram e formaram seu quilombo. Assim, conforme, rememora dona Francisca Farias (mais conhecida por tia Chiquinha, 88 anos, moradora da povoação de Umarizal/ Baião) “caminhando dias e dias pela mata, comendo fruta e, às vezes bebendo água de cipó, até chegar aonde estava sua gente já livre, liberta dos castigos e humilhação de apanhá do senhor” que os quilombos do Baixo Tocantins foram se formando (PINTO, 2010, p. 55, 56).

Assim, homens e mulheres avançavam entre as matas fechadas fugindo da escravidão, e sempre na esperança de recomeçar e reconstruir sua nova vida, a qual fora de sofrimento, luta e vivência, por isso mergulhavam entre essas matas fechadas do Baixo Tocantins, na esperança de encontrar um lugar seguro com alimento e moradia. Constantemente interagindo com a

natureza, reconstruíam suas vidas, coletando, pescando, plantando, fazendo festas e negociações com regatões que cruzavam rios da região e pequenos taberneiros ribeirinhos os quais serviam de proteção (PINTO, 2010). Da mesma forma, conforme a narrativa realizada com a entrevistada Quilombola Deusalina Barbosa, 67 anos, antiga moradora de Bailique Centro, aparece as lembranças a respeito de taberneiros e regatões, os quais faziam negociações com seus pais:

Meus pais negociavam e compravam dos Menezes, o taberneiro que ficava lá na beira do rio, a gente andava caminho de mata fechada até chegar lá. Tinha também o Volta Seca, que falavam, que rondava e negociava com os negros e também com os índios Assurini, ele era respeitado (Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos, antiga Moradora de Bailique Centro).

As memórias da entrevista afirmam que neste reduto viveram negros fugidos e que constantemente realizavam as negociações, seja com taberneiros ou com os indígenas Assurini, evidenciando assim, não ter sido fácil manter-se na terra, pois existiram os conflitos e as disputas pelo território. Dona Deusalina afirma ainda através da memória coletiva de seus descendentes, que o negro guardião da floresta “o Volta Seca”, era o negociador dos conflitos, sendo o mentor para a paz entre os quilombos ali formados e os indígenas. Pareando as memórias de dona Deusalina, compartilhamos as pesquisas de Pinto (2010), quando analisa esse mesmo negro que aparece nas lembranças da moradora, afirmando em seus estudos que Valdemar, mais conhecido por Volta Seca, um homem negro que “conhecia as matas como a palma da mão”, visitava regularmente os povoados negros e indígenas Assurini e defendiam seu povo da ameaça dos inimigos, sendo considerado como o guardião das matas e dos quilombos ali formados (PINTO, 2004, p. 59).

Assim, ainda seguindo nas trilhas deixadas pelos negros e negras do Baixo Tocantins, conforme nos afirma Pinto (2010), no Município de Cametá, as margens do Igarapé Itapocu formou-se o quilombo Mola; no Município de Mocajuba há indícios do quilombo do Icatu; e no Município de Baião negros libertos e fugidos se uniram e formaram o quilombo de Paxibal (PINTO, 2010, p. 57).

Contudo, os negros do Baixo Tocantins, precisamente do Município de Baião, receosos das perseguições de autoridades legais, foram formando os minis quilombos, criando assim estratégias de (r)existências. Dentre estas estratégias temos a tática da dispersão, a qual foram adotadas pelos negros fugidos, uma vez que se dispersando eles tinham mais chances de driblar e não levantar suspeitas aos caçadores, como também requeria a maior produção de

alimento dentro do grupo, pois dependiam do extrativismo vegetal, da caça, da pesca e da agricultura de subsistência (PINTO, 2010).

A partir dessas análises, compartilho o conteúdo da entrevista realizada com o morador Benedito Pereira dos Santos, 83 anos, morador do povoado de Bailique Centro, que afirma em suas falas a possível constituição desta localidade, deixando pistas também de que aqui viveram os negros fugidos: *“Me lembro que era pouca família, umas três só, a gente caçava, plantava e colhia, tinha medo de contar muitas coisas. Se chegasse alguém por aqui falávamos que éramos agricultores”*. Esta fala demonstra, que neste reduto negro, assim como outros, também existiram as diferentes formas de estratégias com intuito da autoproteção, assim como a tática da dispersão afirmada por Pinto (2010). Receosos, dessa forma, em afirmar suas identidades, diziam ser agricultores, pois como criadores, caçadores e produtores driblavam as forças legais da época, além de nos apresentar informações e sentidos diversos para a formação do território quilombola de Bailique Centro.

Das dispersões desses negros foram se formando novos mini quilombos na região Tocantina, como é o caso do antigo Quilombo de Paxibal, no município de Baião, dos quais se formaram Umarizal, Bailique Centro, Bailique Beira e Igarapé Preto. Do quilombo do Mola em Cametá, surgem Porto Alegre, Boa Esperança, Porto Seguro, João Igarapé, Laguinho e Tomásia e por fim de Icatu, no município de Mocajuba desmembrou-se no Putiri (PINTO, 2010, p. 57).

Visto que, durante o sistema escravista houve o processo de resistir as lutas e formação de quilombos que são consideradas como (r)existência, pois os negros fugidos não se renderam a servidão colonial (REIS; SILVA, 1989). Assim toda essa (r)existência se configurou, para os quilombolas, tempos de incansáveis negociações e grandes conflitos (REIS; SILVA, 1989), em busca de uma liberdade que poderia lhe custar caro e que sempre estava por um fio (REIS; GOMES, 1996), pois fugir para lugares de difícil acesso foi a forma de se libertar (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Tanto é que o povo negro (r)existiu e continua (r)existindo, que suas práticas populares e sua identidade (r)existe, pois está ligada ao fator cultural, “um dos elementos mais dinâmicos e mais imprevisíveis da mudança histórica no novo milênio” (HALL, 1997, p 20). Por conta do fator cultural o autor nos afirma que as vidas das pessoas foram revolucionadas, tudo porque a cultura é poder, porém abre-se uma nova reconfiguração pensadas através das práticas culturais, das formas de viver e das memórias produzidas.

O fator cultural acaba por influenciar e tentar visibilizar determinadas práticas culturais, principalmente dos povos afro brasileiros que durante anos vêm tentando valorizar e reforçar sua identidade negra. Ao mesmo tempo, que a cultura se aprofunda na mecânica da

própria formação da identidade, "Mude sua vida!", "Mude sua imagem, mude de emprego, mude sua vida amorosa, sua cara, mude de amigos, de religião ... ", ela tem de ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste movimento, bem como a sua vida interior (HALL, 1997, p 23). Porém, o que podemos perceber que nossas identidades são formadas culturalmente, toda prática social tem condições culturais ou discursivas de existência (HALL, 1997, p 34), que nos molda gradativamente, porém continuamos lutando para (r)existir.

A mídia e a globalização estão governando e regulando através da cultura nossas ações e práticas culturais, entretanto durante esses anos de processo de escravidão podemos perceber que, os povos negros através de lutas e movimentos continuam levando o legado da (r)existência nas suas práticas cotidianas, nos seus saberes tradicionais, nas suas formas de pensar e agir, de transferir conhecimento e experiência através da oralidade.

Assim, se analisarmos os espaços de (r)existência, a cultura popular ganha força, Hall (2003), menciona que cultura popular carrega em si uma ressonância - a própria palavra "popular", que tem sempre sua base em experiências cotidianas, as tradições, memórias e prazeres do povo (HALL, 2003, p 322). Por isso, o autor nos chama a atenção para ir além do popular sem pensar nele como inferior, mas como memória, como tomada de poder, utilizando do popular para (r)existir.

Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência (HALL, 2003, p 255), onde essa luta sempre estará em posição de estratégias a serem conquistadas ou perdidas, nós que (r)existimos continuamente, embora sendo governado e regulado pela cultura de massa, é por isso que a luta sempre continua e as nossas práticas culturais continuamente se (re) significando.

Esta luta e (r)existência por ser contínua caracteriza e reforça a identidade dos sujeitos que ao passarem pela diáspora não perderam os vínculos com os lugares de origem e suas tradições, porém vivem numa terra da qual eles não surgiram, e esses sujeitos se veem obrigados a traduzirem, "negociar com as novas culturas em que vivem", sem nunca serem unificados a elas (HALL, 2006, p. 52). O autor acrescenta também ao final do seu sexto que não há como manter nos dias atuais uma identidade única, rígida e inflexível, sendo este sujeito pós-moderno híbrido, portanto não é questão de dupla identidade, e sim de negociação e renegociação constantemente com sua identidade. É necessário que vá se ajustando àquilo que a pós-modernidade proporciona, que se confrontam com aquilo que o indivíduo gostaria de ser ou acha que é, por conta desse fator cultural, porém ainda dessa maneira podemos ter a possibilidade de (r)existir.

Dessa maneira, as práticas sociais e culturais presentes nos quilombos brasileiros se organizam para dar visibilidade e cuidado: água, ar, terra e vida (animal e vegetal), e fazem o mesmo com seus saberes e rituais, isto é, com suas culturas (PORTO-GONÇALVES, 2012, p 50). O que o autor nos chama a atenção é quanto essa luta de organização para o reconhecimento e valorização de suas práticas culturais continuam querendo se espelhar, refletir, repercutir como protagonistas, para que suas práticas culturais não sejam invisibilizadas, tornando-se “desperdício da experiência social” (SANTOS, 2005). Assim, Santos (2010) defende a ideia da ecologia de saberes, a qual “é entendida como ecologia de prática de saberes”, intencionando compreender a (r)existência quilombola como fonte de conhecimentos e práticas sociais, configurando-se como espaço de valorização e ressignificação da matriz da cultura africana (SANTOS, 2010).

Os saberes propiciados pautam-se na história coletiva do povoado, a qual aproxima as famílias para além do parentesco, mantendo um diálogo cotidiano entre si, através das suas conversas, encontros e desencontros. Desse modo, o domínio sobre esses conhecimentos e seus saberes e fazeres mantém os vínculos com as raízes ancestrais e permitem ao território, à identidade, à memória e ao corpo dos negros e negras práticas de (r)existência que ligam o passado ao presente, recriando o que foi invisibilizado ou negado (LARCHERT, 2013), se reconfigurando como cultura, que na visão de Chauí (1998),

a cultura é mais do que belas artes. É memória, é política, é trabalho, é história, é técnica, é cozinha, é vestuário, é religião, é festa (...) Ali onde seres humanos criaram símbolos, valores, prática, há cultura. Ali onde é criado o senti do tempo, do visível e do invisível, do sagrado e do profano, do prazer e do desejo, da beleza e da feiúra, da bondade e da maldade, da justiça e da injustiça, ali há cultura” (CHAUI, 1998).

Dessa forma, cultura para Chauí é tudo, todos nossos acontecimentos, em todas as nossas práticas se reflete a cultura. Essa produção não formal de conhecimento é perpetuada a partir das vivências das práticas de (r)existência que possibilitaram a permanência nele. Esses conhecimentos são resultantes das experiências de homens e mulheres quilombolas do que (re) significam a cada dia as experiências dos seus antepassados e formulam as estratégias de vida cotidiana provocando novas experiências (LARCHERT, 2013).

Nesse processo de (re) significação das experiências passadas, é que a memória de homens e mulheres participantes deste estudo, foram construídas a partir das atividades e da sua relação com a natureza, daí porque objetivamos valorizar as memórias dos moradores. Pois a lembrança do passado, os fatos ocorridos, as disputas e momentos que somente pela lembrança marcam a sua existência, como afirma Thompson (1998), a memória ou o uso dela

traz com mais eficácia a forma de se repassar acontecimentos, dados em um determinado contexto histórico e presenciado por uma geração ou um grupo de pessoas.

Bosi (1994, p. 407), também nos afirma sobre a memória que a nós permite esta relação do presente com o passado, que interfere na atualidade:

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva, ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI 1994, P. 407).

Assim, buscamos registrar também as formas como essa memória é desenvolvida no cotidiano dos moradores, nas relações sociais e culturais, em seus momentos de trabalho, de descanso, nas rodas de conversas enfim na vivência diária. Como afirma Chauí (2002, p. 162):

[...] “guardamos na memória aquilo que possui maior significação ou maior impacto em nossas vidas, mesmo que seja um momento fugaz, curtíssimo e que jamais se repetiu ou se repetirá. É por isso também que, muitas vezes, não guardamos na memória um fato inteiro ou uma coisa inteira, mas um pequeno detalhe que, quando lembrado, nos traz de volta o todo acontecido (CHAUÍ, 2002, p. 162).

Contudo, não queiramos falar dessa memória apenas como um registro, mas guardar aqui as lembranças de significação desses moradores como: das existências de roças; das chegadas dos primeiros moradores; das lutas e dos conflitos de terras; das lutas pela regularização das terras; dos conhecimentos aprendidos e socializados; em fim de memória individuais e coletivas que moldaram este trabalho.

Bem sabemos que através da memória podemos recordar, porém também “[...], muitas recordações que incorporamos ao nosso passado não são nossas: simplesmente são formas relatadas por nossos parentes e depois lembradas por nós” (Bosi, 1994, p.407), mas assim mesmo, através das gerações, temos a possibilidade de lembrar e continuar mantendo alguns hábitos e recriando outros. Por isso, graças à memória, somos capazes de lembrar, esquecer e refletir sobre a realidade. Logo, as lembranças dos sujeitos que vivem na comunidade precisam ser faladas para dar relevância e desvelar seus saberes e fazerem, sendo fundamental para a valorização da cultura.

1.2 Saberes Tradicionais que (r)existem a partir da dinâmica sociocultural, pela tradição Oral.

O cotidiano é rico de saberes tradicionais, tanto pelo modo de ser e de viver das pessoas, como também pelas relações que tem entre eles e o meio ambiente, nas atividades diárias, atendendo às necessidades de vivência, surgem os conhecimentos ecológicos, saberes e fazeres próprios da cultura do povoado. Nesse esforço, os conhecimentos tradicionais no quilombo são aqueles saberes que foram construídos com base na vivência histórica daquela comunidade, “esses conhecimentos aparecem no cotidiano através de ações de caráter religioso, material e conhecimento do ciclo de vida com caráter holístico, animista, que prioriza a integração equilibrada do homem e da natureza” (BERGER FILHO; SPAREMBERGER, 2008, p. 13).

Neste contexto, desconstruímos o conceito do saber tradicional como um saber arcaico, estático e homogêneo, defendido pelo discurso dominante e o consideramos, aquele saber que reflete sabedoria holística, interdisciplinar, práticas e experiências de grupos étnicos e comunidades locais, que se renova a partir da dinâmica social, porque é baseado pelas experiências e na observação, transmitidas assim à novas gerações, pela tradição oral (SANTOS, 2005).

Pensando nesse viés da tradição oral e nessa inter-relação sociedade/ natureza, Alonso (2005), afirma:

Saberes tradicionais são conjuntos complexos que se apoiam na tradição, na observação e na utilização dos processos e recursos biológicos. Correspondem a concepções integrais da relação sociedade/natureza e exprimem-se e sistematizam-se através de mitos, rituais, narrações de caráter oral e práticas relacionadas com sistemas de ordem ambiental e de saúde, com instituições regulamentos estabelecidos para lhe acender e para os aplicar, aprender e transmitir. A natureza é valorizada de forma diversa segundo as condições e situações que com ela interagem e através de formas de perceber, representar, usar e inter-relacionar-se com as entidades não humanas. (ALONSO, 2005, p. 296).

Entende-se então pôr conhecimentos tradicionais, os saberes que estão relacionados à identidade, ao pessoal e as experiências de vida das pessoas e comunidades, sendo resultado e solução para algumas necessidades humanas, portanto não há um único saber, mas vários tipos de saberes, sendo assim, apresentam-se como “formas de entender, descrever e explicar a realidade coletivamente” (SÁ, 2014).

Ao explicar essa realidade coletiva, podemos entender também esses saberes tradicionais como práticos, resultante da história da relação sociedade/natureza dos povos

tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras etc.), bem como os diversos papéis desempenhados por eles, ligados ao cultivo, trabalhos domésticos, nas atividades da roça etc. Pois, também esses povos tradicionais usam de sistemas de manejo dos recursos naturais, marcados pelo respeito aos ciclos da natureza e pela sua exploração, observando-se a capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas, da relação com o ambiente, com o sagrado, com o místico enfim, são protagonistas de suas histórias, pois realizam diferentes atividades para o seu bem-estar e de seu grupo social (BERGER FILHO; SPAREMBERGER, 2008, p. 13).

Assim sendo, os povos, através da tradição, constituem seu patrimônio cultural e representam forma presente de (r)existência. Dessa maneira, fundamenta-se a tradicionalidade, sustentabilidade e biodiversidade, abrindo, assim, possibilidade de refletirem e transmitem os conhecimentos aos mais novos, nessas situações estes descobrem atitudes que reafirmam o valor dos saberes tradicionais e das antigas práticas do povoado. É nessa transmissão de saberes que se encontra a principal força positiva do processo de preservação das raízes quilombolas, fortalecendo assim a cultural local, sendo “passado para as gerações futuras, oralmente ou por meio de observações do cotidiano” como afirma Geertz (1997).

Neste contexto, quero registrar aqui que mesmo com a valorização cultural aos povos tradicionais, também se abriu oportunidade para a exploração das riquezas naturais, seus conhecimentos e práticas locais a eles associados. Nesta concepção, seus conhecimentos ancestrais, passaram ser também valorizados de acordo com os fatores econômicos estabelecidos. Aliás, ainda hoje a exploração desse conhecimento ancestral se faz por meio da “etno-biopirataria” (PORTO-GONÇALVES, 2012). Uma biopirataria, que se apropriam, não é da planta ou do bicho, mais sim, o conhecimento que os povos originários, os indígenas, os afrodescendentes têm sobre as plantas e os bichos. Lutas que por sua vez são políticas e de racionalidades distintas, pois de um lado, temos o conhecimento acerca da natureza como conhecimento coletivo e comunitário inscrito na língua (oralidade), e de outro, os que querem leis de acesso e de patentes, que só reconhecem o conhecimento quando feito em laboratórios, que está inscrito enquanto propriedade privada e individual (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Meio a esse processo de biopirataria, afirmamos aqui que as populações tradicionais, são conhecedoras de diversos saberes e por meio dos seus conhecimentos compreendem a natureza. Assim acumulam conhecimentos e têm nas plantas a fé e o seu recurso primário na prevenção e tratamento de várias doenças, assim ajudam a manter a prática cultural durante séculos. A comunidade remanescente de quilombo de Bailique Centro, também utiliza no seu

cotidiano variedade dessas plantas medicinais, para cura e prevenção de doenças, para libertação espirituais, quebrantos e mal olhado, que será discutido no decorrer desta dissertação.

Deste modo, compreendemos esses saberes tradicionais como o elo que faz parte da identidade do sujeito quilombola, pois convive em relações com os rios, igarapés, terra, matas e florestas; envolvido a essa natureza, a cultura de subsistência, a valorização das tradições culturais de seus antepassados (MOURA, 2004, p. 14). Contudo, o saber aqui analisado é justamente relacionado com a identidade dos moradores quilombolas, assim esses saberes se refletem através dos bens imateriais como os conhecimentos, valores, habilidades e materiais representados pelos fazeres cotidianos na roça, no milharal, nas matas e nos rios.

Portanto, podemos assim compreendemos o quilombo em especial do Bailique Centro, como espaço onde existe um conjunto de saberes que foram herdados da história, da tradição e dos costumes do povo africano, os quais fazem emergir a prática da (r)existência cultural, política, social, e educacional, identificando nesses espaços a regulação e emancipação do sujeito político cultural quilombola (LARCHERT, 2013).

Esses saberes tradicionais herdados do povo africano segundo as análises de Larchert (2013), nos fazem entender que, durante anos o povo negro resistiu e manteve ainda no seio de sua comunidade os costumes deixados pelos seus antepassados e que ainda hoje podemos perceber no dia a dia as lutas e (r)existência do povo negro. Dessa forma criaram estratégia para valorizar e reforçar sua identidade, memória, história e cultura, desafiando assim como diz Larchert (2013) o pensamento europeu o qual se configurou um novo modo de (r)existir, expresso nas formas de vida cotidiana, nas práticas culturais e nas necessidades reais de vivências.

Contudo, nessa interação de saberes e práticas e observando a vida nas residências, compreendemos que com muita (r)existência existe uma organização espacial, os membros da família compartilham esse espaço constituindo uma nucleação familiar. Esse jeito familiar de ser, estampa saberes sobre território ancestral: família, corpo, memória e identidade, produzindo os processos educativos da vida na nucleação familiar, cujas estratégias do cotidiano apresentam saberes próprios das relações internas entre as famílias, do sentimento de pertencimento; da organização espacial das residências, circularidade entre as casas e o espaço compartilhado do fogão a lenha, dos saberes sobre o plantio e os cuidados com a horta da família (LARCHERT, 2013).

Portanto, Larchert (2013) nos afirma que os processos educativos vividos nestas situações se baseiam no aprendizado de saberes que motivam a busca pela vivência diária, pois é marcado de significados para o grupo. Todos esses saberes e fazeres do cotidiano demonstram

a (r)existência do conhecimento ancestral caracterizada pela cultura. Interpretar os conhecimentos referentes aos saberes e fazeres sobre a mata, a caça, as águas, a pesca, as festas, as danças, a religiosidade, sobre o tempo e o clima, saberes relativos ao posicionamento das nuvens, da velocidade do vento e da umidade do ar, que possibilitam a eles terem o domínio sobre a natureza, aplicando-os no plantio e cultivo adequado da roça; no tipo de pesca adequada ao clima e as estações do ano; na distância adequada entre as casas, o rio e os quilombolas, por conta dos períodos de cheia; no convívio com animais domésticos e no respeito aos animais selvagens. Esses conhecimentos sobre o céu, a mata e o rio são constituintes do sentimento de pertença ao território quilombola (LARCHERT, 2013).

CAPÍTULO II – MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVOADO DE BAILIQUE CENTRO

2.1 Natureza Espaço de Vida e de Luta

Na reconstituição da memória dos habitantes, principalmente dos idosos, é que apresentamos neste capítulo a possível formação do povoado quilombola de Bailique Centro, enfatizando a (r)existência, sobretudo do negro e seus descendentes, que viveram e vivem neste povoado e contam a história de luta e existência durante anos pelas matas da região Tocantina, além de apresentar sua relação com a natureza, os saberes e as tradições de seu povo.

E para registrar meandros da constituição história de formação de Bailique Centro, buscamos auxílio nos estudos realizados por Pinto, que ao trabalhar com a memória dos moradores mais idosos de povoações quilombolas da região, como por exemplo Umarizal e Igarapé Preto, deixa-nos pistas de como trabalhar com a oralidade local. É dessa forma, estou sendo guiada pelos rastros deixados pelas lembranças e histórias de vidas de homens e mulheres que lutaram e lutam pela existência em povoações quilombolas da região (PINTO, 2004).

Dessa forma, só está sendo possível contar da história desse povoado, graças a memória dos mais velhos, os guardiões da memória local, e assim vou mergulhando nas lembranças que trazem as realidades vividas e experienciadas. Como afirma Bosi (1994), é pela memória que o “passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra e desloca estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência” (BOSI, 1994, p. 47).

Essa consciência que é movida, traz a memória do passado, essas lembranças ajudam a compreender nosso presente, a história e a memória do povoado quilombola de Bailique Centro, que segundo as narrativas dos moradores mais idosos, tem sua origem diretamente ligada à resistência negra e ao processo de escravidão, sendo demarcada a partir da desagregação do reduto negro de Paxibal (PINTO, 2010, p 57). E foi através desse processo de fuga e dos esquivamentos das perseguições das forças legais, que homens e mulheres tomaram para si a liberdade, formando dessa forma vários quilombos na região (PINTO, 2010), um deles é o povoado de Bailique Centro.

De acordo com a memória e as narrativas orais de moradores, o povoado quilombola de Bailique Centro apresenta duas versões de sua constituição histórica. A primeira versão é narrada através da memória individual “que está sempre em construção, a partir da experiência” (HALBWACHS, 1990), dos quilombolas Benedito Pereira 83 anos e João Corrêa 70 anos, os quais demarcam que os negros formaram este povoado, vindo de outras regiões com intuito da

caçada e do trabalho na lavoura, o que nos faz compreender que suas lembranças possam ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 1990), sendo assim possível narrar através de suas memórias todo o processo de formação territorial bem como suas formas de trabalho e existências:

Olha pelo que eu lembro, que meus pais contavam que veio esse pessoal de outras regiões, do rumo de Mocajuba, de Cametá, do Viseu, da Tabatinga. Eles diziam que eles vieram pra cá pra caça, plantar roça, era mata fechada, só caminho. Tinha caça, fruta, comida em abundância. (Benedito Pereira, 83 anos, morador de Bailique Centro)

Minha filha, meu pessoal me disse que os primeiros moradores vieram do rumo da Tabatinga, caçar e fazer roça pra cá. Aqui era mata grande fechada, pegava lambada de cipó na cara, tinha muito índio. A gente caçava de noite, os índios não deixavam. Era caminho, uma casa aqui outra lá longe (João Corrêa, 70 anos, morador de Bailique Centro).

Porém ao analisar as narrativas de Benedito Pereira e João Corrêa, podemos perceber que a natureza é muito mais que caça e trabalho, apesar de virem em busca de plantar e caçar como afirmam, aqui também foi uma terra de disputa. A escolha do lugar está vinculada as formas de viver, de terra boa, de produção e fartura, não sendo aleatório a escolha deste. Ainda nas narrativas aparecem as pistas da fuga da escravidão, além de escolherem o território pelos bens da natureza, poderia ofertar, como a mata era fechada, a questão da proteção contra o capitão do mato e os indígenas Assurini, os quais caçavam nesta região, pois eram os donos do território. Dessa forma, aconteciam as disputas por território, pois nada foi pacífico tudo eram tencionados, deixando pistas das caças no período noturno. Todavia, o território tende a naturalizar as relações sociais e de poder, pois se torna abrigo, lugar onde cada qual se sente em casa, mesmo que numa sociedade dividida (PORTO-GONÇALVES, 2001).

Não foram fáceis as relações sociais e de poder com os indígenas Assurini, uma vez que eram os donos da terra, sendo considerado como ameaça aos quilombolas ali presente. Foi o negro Valdemar, segundo as narrativas exposta por Pinto (2004), que manteve as relações sociais entre os povos indígenas e quilombolas, um elo nesta terra de disputa. A presença do negro Valdemar, mais conhecido por Volta Seca, que “conhecia as matas como a palma da mão”, visitava regularmente os povoados negros e indígenas Assurini e que defendiam seu povo da ameaça dos inimigos. Dessa forma, acabava sendo um guardião das matas e dos quilombos ali formados (PINTO, 2004, p. 59).

A segunda versão, centra-se na questão da escravidão e das fugas empreendidas por negros resistentes a esse processo escravista, como afirmam as narrativas dos colaboradores

quilombolas Deusalina Pantoja 67 anos, Deoclecio Pantoja 71 anos e Graciliano Rodrigues 78 anos:

Eu acho que nós somos descendentes de negro sim. Me lembro que me contavam do Volta Seca, um homem que rondava e era respeitado na região, ele negociava com os índios. Nós achamos umas vasilhas lá no pedral, que pertenceram ao nosso povo. Eles não viram só caçar não, eles vieram fugidos fessora. Eles tinham medo de contar, pra não serem pegos [...], [...] Pelo que o pessoal conta, e pela idade de pessoas mais velhas que nós temos por aqui, a qual eles tiveram avos por aqui. Então fessora, Bailique tem mais de 250 anos [...] (Deusalina Pantoja, 67 anos, antiga moradora de Bailique Centro).

Essa história que contam que eles vieram só caçar pra cá, eu não acredito muito, pois nós achamos traços, eles vieram sim fugidos. Nós não temos como provar, pois, destruíram as provas que acharam. Mas eu sei fessora nós somos da raiz sim (Deoclecio Pantoja, 71 anos, morador de Bailique Centro).

Aqui há indícios de negros sim, nós somos descendentes. Os meus avós eram negros fugidos do rumo de Viseu, que é área quilombola (Graciliano Rodrigues, 78 anos, antigo morador de Bailique Centro).

Através da memória desses moradores, podemos observar nas narrativas acima que há uma afirmação da identidade e reconhecimento de ser quilombola. Afirmam com propriedade a quantidade de tempo de existência do povoado assim como alegam ter achado vasilhas de barros deixados pelos primeiros habitantes e a junção de outros quilombos os quais formaram este, o que comprova e reafirma que não foram fáceis as disputas para se manter mais de 250 anos nesta localidade. O medo, como afirma Deusalina, foi a estratégia de autodefesa, por não ser fácil dizer que eram descendentes de negros, caso contrário eram presos. Dizer que não eram negros quilombolas não nega sua identidade e sim reafirma uma (r)existência, uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida (HALL, 2006, p 21). A afirmação da identidade, vai além de comprovação e destruições de vasilhames achados, pois está na essência de ser quilombola como afirma seu Deoclecio ao dizer “nós somos da raiz sim”, reforçando assim a raiz da ancestralidade negra.

Toda essa história, disputa, poder, medo, afirmação de identidade que os moradores vivenciaram faz dele o que ele é, por isso não tem como não olhar as outras histórias que os formaram. Olhar para a única versão da constituição da história deste povoado é criar estereótipos, fazendo com que uma história se torne a única história (CHIMAMANDA, 2009), nesse sentido estaríamos roubando a identidade desses moradores e enfatizando como somos diferentes, e não como somos parecidos, pois durante anos de luta e existência por essas matas,

desbravaram para a constituição do seu povoado, reafirmando sua identidade e caracterizando (r)existência.

Dessa forma, a memória histórica constitui uma das formas mais poderosas e sutis de dominação e legitimação (FENELON, 2004, p 6), nestas condições, as lembranças dos entrevistados da pesquisa vão fluindo, trazendo indícios da história de formação da povoação de Bailique Centro, demarcando tempos, espaços, personagens, formas de vida, trabalhos e saberes, que caracterizam existências e (r)existências negras nesta região. Assim, se observarmos nas entre linhas da memória, evocada através das falas dos seus habitantes, que Bailique Centro, assim como vários povoados negros rurais da região, têm suas origens marcadas pela existência de redutos de negros fugidos, dos resistentes da escravidão (PINTO, 2010, p. 57).

Pode-se afirmar que as vindas para essa região ocasionada pelas caçadas, podem muito bem ser relacionadas com as lutas em prol da existência, assim como pela busca pela liberdade, já que a força oficial no período também caçava negros fugido, assim os embates de fuga, invasão e caça, foi se formando uma complexa rede de defesa e garantia de vivência e resistência de homens e mulheres que lutavam contra a extinção (PINTO, 2010, p 92). Contudo, observa-se em muitas ocasiões, durante as entrevistas, que não é fácil falar que descendem de negros fugitivos, caçados, visto que a perseguição se alastra até os dias atuais em forma de preconceito e abandono por parte do poder público.

Pinto (2010), ao fazer referência a história e desagregação do antigo quilombo de Paxibal, narra que indígenas que viviam na região, como Assurini e Gavião, ao perderem espaços de caça, pesca e coleta de frutos na mata com a invasão dos brancos, em luta pela própria existência, atacaram os quilombolas que viviam no Paxibal, os quais também dependiam desse espaço, pois aprenderam a viver na natureza como seus ancestrais (PINTO, 2010), sendo assim é verdade que no campo dessa disputa, “todas as negociações e todos os acordos se relacionavam a terra” (HALBWACHS, 1990, p 141).

Contudo, diante da invasão indígena, os negros descendentes, espalharam-se pela região em busca de outro lugar onde pudesse viver, formando assim outros núcleos populacionais, como foi o caso, por exemplo de Umarizal, Igarapé Preto, Bailique Centro e outros, sendo a partir desse momento, que o grupo social em disputa, não foi exatamente mais o mesmo, nem a mesma memória coletiva, e nem o mesmo ambiente material, assim se explica como as imagens espaciais desse lugar de disputa pela terra, desempenham um papel na memória coletiva (HALBWACHS, 1990, p 134). Portanto, através dessa (r)existência dos habitantes do antigo Paxibal, que hábitos e costumes socioculturais e religiosos, o legado da

sua ancestralidade foi sendo reproduzido, e assim, foram criando estratégias de existências e modos de viver nas demais povoações surgidas a partir de Paxibal.

Atualmente o povoado de Bailique Centro encontra-se demarcado e reconhecido como *Associação de Remanescente de Quilombolas de Bailique- ARQBI*, porém no início deste processo de reconhecimento e posse surgiram tensões, conflitos e disputas por parte de alguns habitantes do povoado. Há os que não queriam se associar, pois pensavam que, a referida associação iria ficar com tudo que conseguiram trabalhando ao longo dos anos, motivo pelo qual não aceitavam a denominação de quilombolas (chamados de individuais). Outros, no entanto, compreendiam que, sendo quilombola estariam requerendo junto ao governo seu direito de viver e desenvolver sua cultura na região (chamados de coletivos), dessa forma durante quatro anos teceram-se as lutas, conflitos e disputas entre moradores e as lembranças gravadas nas memórias foram durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, permanecendo vivas (POLLAK, 1989), pois ela foi se transmitindo nas redes familiares, esperando o momento certo de serem contadas. Para poder contar sobre seus sofrimentos e angústias, os moradores confiaram a mim esta missão, pois em face dessa lembrança traumatizante, os silêncios pareceram como forma evitar culpar as vítimas, e assim preferem, muitas vezes guardar silêncio (POLLAK, 1989).

As memórias que estamos tentando realizar aqui, refere-se as experiências desse grupo, que partilhadas permitem que as memórias individuais se cruzem com as do grupo, assim elas são também um campo minado pelas lutas sociais (FENELON, 2004). Certamente, nossas lembranças não podem apoiar-se somente nela, mas também nas dos outros, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (HALBWACHS, 1990), por isso ouvimos e narramos abaixo os conflitos sociais, a disputa pelo espaço e regularização do território quilombola em dois pontos: os chamados individuais e os chamados coletivos:

Há minha dona o Josiel que trouxe isso daí do alto, aqui não tinha essa coisa de coletivo e nem individual. Josiel foi tirar diamante pra ir pra cima, e já veio com esse negócio de coletivo. Então fizeram a reunião, eu tive lá, aí eles falaram que quem fosse coletivo não trabalhava no individual, se fosse escola não tinha direito de estudar se não fosse coletivo e na terra também. Iiii, foi muita coisa. Não sou quilombola, não sou nada minha tia, até a terra que eu tinha me tiraram, depois espalharam os títulos pra cada um que era individual. Sabe tia a muito tempo atrás eu comprei essa terra do finado Sabino, mas disque não valia nada. Sei que teve briga até com policial. Por força eles queriam que a gente fosse quilombola. Esse negócio de ser quilombola não tem direito na terra. Eu me lembro que tiraram minha terra em dezembro de 2002. (Benedito Pereira, 83 anos, morador de Bailique Centro).

Essa arrumação quem trouxe foi o Josiel. Veio falando que era pra gente ser coletivo, mais ai a gente não tinha direito na terra. E as terras que eu herdei dos meus parentes,

não conta dona? Então eu fui o primeiro a pular e dizer que não aceitava, aí teve as discussões. E eles vieram com policiais e tiraram as terras de muita gente. Eu disse que se mexesse com minha terra de Pedro Camilo, eu seria Pedro perdido, porque eu ia matar uns quantos com minha foble (arma de fogo, espingarda). Eles fizeram a reunião, e iludiram muita gente com esse negócio. Depois o pessoal do ITERPA veio e eu falei que queria meu título separado desse negócio. Nós brigamos pau a pau e depois eles deram o título pra uns quatro que tavam na luta comigo (Pedro Camilo, 79 anos morador de Bailique Centro).

Por outro lado, a maioria da população da povoação lutava pela criação da *Associação de Remanescente de Quilombolas de Bailique- ARQBI* (chamados coletivos), para através desta reivindicar junto ao Instituto de Terras do Pará – ITERPA, a posse definitiva de suas terras como remanescentes de quilombolas, herança da sua ancestralidade:

Olhe teve muita tristeza, no entanto tivemos que trazer até 22 polícias, porque não queriam de jeito nem um. A gente fez reunião explicou direitinho, mas por força que eles diziam que ser quilombola a gente ia tirar a terra deles e que a mulher deles ia andar com nós que era coletivo. Não sabiam no fundo o que era o quilombo. Nós tivemos uma orientação do nosso colega de Oriximiná Daniel, que nos orientou e nós fomos buscar nosso direito. Muitos queriam ser individuais por causa da terra. Na verdade, não perceberam que eram bom pra nós. Houve resistência dona, mas o governo nos deu apoio, e hoje nós temos nosso título, tudo o que a gente queria era regularizar a terra como herança dos nossos passados, do nosso povo, buscar nosso direito dona (Graciliano Rodrigues, 78 anos, antigo morador de Bailique Centro).

Figura 1 – Graciliano Rodrigues da Costa, 78 anos, e sua esposa Josefa.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Ao analisar as narrativas, percebe-se nas entre linhas que algumas atitudes e falas dos moradores são reforçadas pelo sentimento de culpa que as próprias vítimas podem ter, oculto no fundo de si mesmas (POLLAK, 1989) ao negar ou aceitar ser quilombola. Observa-se, também, que existe uma memória coletiva a partir das experiências que se apoia no passado

para compreender o presente e o futuro (HALBWACHS, 1990), e está fortemente relacionada a história e tempo de eventos que desencadearam desentendimentos e conflitos, pois as pessoas que não queriam ser associadas, preferiam a posse individual do seu pedaço de chão, temerosas em perder o pouco que conseguiram amearhar com muito trabalho ao longo da vida. O ser quilombola para essas pessoas estava associado a terra e não na questão da identidade e por isso, eram contrárias aos membros da associação, que empreendiam verdadeiras lutas para garantir seus direitos através da posse legal e titulação de suas terras de forma coletiva.

Por outro lado, é importante ressaltar, conforme afirma Pinto (2010), que de origem Kimbundo (Sul de Angola), as palavras *quilombo* e *mocambo* têm significados diferentes: quilombo significa lugar de acampamento, de refúgio, ou ainda forma móvel de morar do povo Imbangala. Enquanto, *mocambo* significa *cumeeira*, *pau de fileira*. Contudo, o termo quilombo não aparece no vocabulário brasileiro do início do século XVII, período em que o assentamento de negos fugidos é conhecido como *mocambo*, visto que mukambu em Ambundu significa esconderijo de gente de “má nota”. Desta forma, na região do Tocantins, até meados de 1997, os mais velhos se referiam aos antigos redutos dos seus antepassados como *lugar “dos fugidos”, “dos escondidos”*; *“dos resistentes da escravidão”*, raras vezes pronunciavam as palavras mocambo ou quilombo. Foi a partir de 1995, com a participação de alguns habitantes, principalmente, dos povoados de Umarizal, Igarapé Preto, Bailique Centro e Bailique Beira, no município de Baião, nos *Encontros Raízes Negras* (promovidos pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, final da década de 1980, início de 90), acrescidos aos contatos com participantes de movimentos negros, foi que o termo quilombo passou a ser utilizado, principalmente pelos mais jovens, como símbolo de identidade e luta pela posse e titulação definitiva da terra de remanescentes de quilombo, na região (PINTO, 2010, p. 28). Essa luta e sentimento de pertencimento a qual está conectada a memória identitária (HALBWACHS, 1990), reafirma a memória coletiva desse grupo social.

Dessa forma, os desentendimentos e conflitos surgidos das manifestações dos moradores de Bailique Centro, que se posicionavam contra e/ou favor da criação da *Associação de Remanescente de Quilombolas de Bailique- ARQBI*, com suas lutas reivindicatórias, pode muito bem se relacionar com os escritos de Portelli (1998), ao afirmar em “o massacre de Civitella vai di Chiana”, que não podemos continuar procurando oposições somente entre campos de memória, e sim também dentro deles, pois a memória dividida precisa ser ampliada, ser olhada de vários lados dos fatos históricos, assim a memória do povoado está socialmente dividida. Portanto, Bailique Centro, assim como Civitella, apresenta uma memória dividida, e por não representar um núcleo sólido, seria assim um erro considerar a memória desse povoado

como impenetrável ao pensamento, imune a história e a política, inacessível a análise críticas (PORTELLI, 1998). Fenelon (2004), também nos afirma que essas memórias que se batem, no qual esforços de ocultação e de classificação estão presente na disputa entre sujeitos históricos diversos, produtores de diferentes versões, interpretações, valores e práticas culturais (FENELON, 2004), assim essa memória histórica de Bailique Centro se constitui em poder e legitimação.

Contudo no processo de regularização do território, os desentendimentos e conflitos, refletem ao espaço, onde a memória individual, coletiva e dividida do morador, vincula a característica de poder e disputa territorial entre os próprios quilombolas, pois a memória é poder (DOMINGUES, PINTO, BRITO, 2020, p12), essa memória da qual estamos falando se constitui enquanto grupo, assim as lembranças são reelaboradas e resignificadas. O trabalho de reconstrução da memória se dará sempre a partir de noções comuns, sendo que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros (HALBWACHS, 1990, p. 34). Halbwachs (1990, p. 60), continua dizendo que:

É na história vivida que apoia nossa memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentem uma visão geral senão um quadro bem esquemático e incompleto (HALBWACHS, 1990, p. 60).

É através dessa memória individual e coletiva narrada pelos moradores que se traça a história da demarcação e titulação das terras em Bailique Centro. Levando em consideração que as memórias coletiva as quais foram preservadas no processo de auto reconhecimento, que podemos concordar com Halbwachs (1990, p. 80) quando afirma que,

[...] assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa, desperta somente quando eles já estão muito distantes no passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar, por muito tempo ainda em torno de si, muitas testemunhas que dela conservem alguma lembrança (HALBWACHS, 1990, p. 80)

Contudo, as lembranças/memórias desse grupo social, passou a se identificar como comunidades remanescentes de quilombos, decorrentes desta auto-identificação, mesmo depois de disputas, tensões e conflitos, os quais marcaram a história desse povoado. Por isso que trabalhar com História Oral, torna-se interessante, conforme afirma Portelli, pois o narrador escuta e analisa os vários pontos de vista, sendo este parcial (PORTELLI, 1997).

É essa memória oral que está sendo a base deste trabalho, uma vez que é através das narrativas, das histórias de vida e de luta dos habitantes do povoado de Bailique Centro, cuja transmissão atravessa o tempo dos seus antepassados, para que seja possível registrar a constituição histórica e as diferentes formas de transmissão de saberes entre os seus habitantes, pois, conforme afirma Pinto, são essas histórias de vida contadas, que trazem à tona o convívio cotidiano de homens e mulheres que uniam forças, canalizavam energias e inverteram papéis no intuito de viver (PINTO, 2010).

2.2 Bailique Centro no Tempo Presente

Antes de adentrarmos no território do povoado de Bailique Centro, falaremos da localização do município que está situado este povoado. Oeiras do Pará é um dos municípios do Estado do Pará, que é formado por zona rural (ilhas e estrada de chão) e zona urbana (área de terra firme), onde de acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de geografia e estatística), estende-se por 3.852,291km² e com 28.595 habitantes de acordo com o último censo realizado em 2010. A densidade demográfica é de 7,42 hab/km² (dados do IBGE- 12/08/20).

Nas áreas rurais, existem inúmeras ilhas e área de estrada de chão a qual vivem os ribeirinhos e os quilombolas, com estilos de vidas bastante diversificados, onde a natureza ainda continua sendo a base de seus sustentos e vivência, providos das águas, matas e igarapés essenciais para suas existências. Muitas são as áreas de estradas de chão caracterizado pelos povoados, que cercam nossos lócus de estudo, sempre separadas pela grandiosidade de matas, florestas e do próprio rio Tocantins, apresenta-nos também a delimitação dessa área de estudo e a Br 422 com seu limite territorial, como nos permite identificar no mapa a seguir:

Figura 2 – Localização da Área de Estudo.



Fonte: Lediane Borges, 2020

Dessa forma, o povoado de Bailique Centro, situa-se geograficamente no Município de Oeiras do Pará, mas é assistido frequentemente em questões de saúde, educação, transporte, lazer, esporte etc. pelo município de Baião. Devido a distância entre os municípios, em busca da assistência apresentada acima, é que a maioria dos habitantes preferem recebê-la do município de Baião, mas não podemos deixar de mencionar que também o município de Oeiras do Pará tem contribuído na assistência ao povoado.

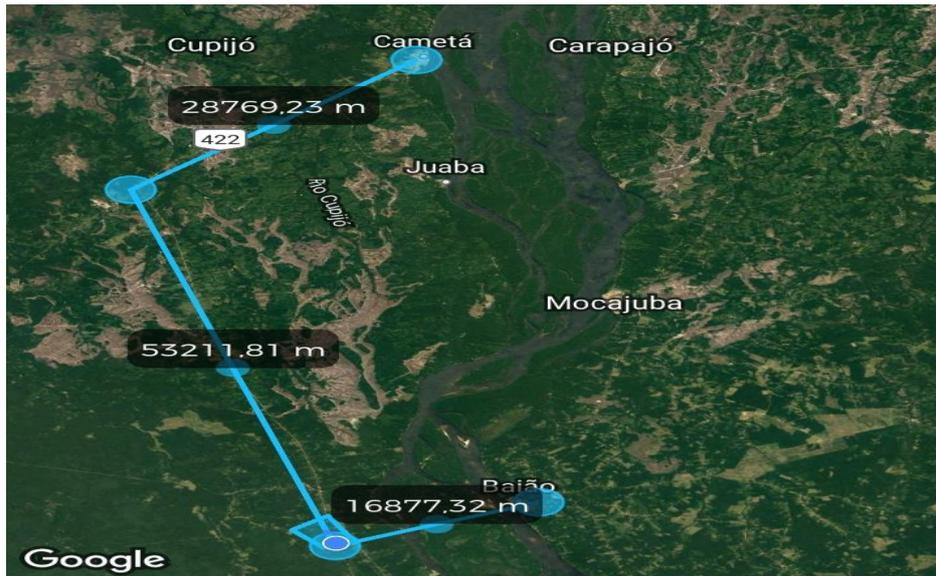
Dessa maneira, o povoado abrange uma área de terra que começa no trecho da BR 422, no km 83 e faz limites com os povoados quilombolas da mesma associação a ARQBI (associação de remanescente de Quilombo de Bailique), sendo elas: Bailique Beira ao Leste, São Bernardo ao Sul, Poção ao Norte, e ao Oeste com a Martins agropecuária S/A, em suas coordenadas geográficas de Latitude 2°45'56,18" Sul e Longitude 49°53'23,75" Oeste, com área que corresponde a 2.000 ha dos 7.297,6910 ha, da área registrada da associação (ITERPA, 2002).

No rememorar das moradoras e moradores mais antigos da localidade, eles não conseguem dizer ou afirmar como surgiu a etimologia do vocábulo Bailique Centro, o que se sabe é que o povoado sempre foi composto por pessoas simples, que desenvolviam suas vidas de acordo com as regras da natureza (tempo e espaço) e com o que existia por ali.

O acesso a este povoado se dá por via terrestre, pela BR 422, que liga os Municípios de Limoeiro, Cametá, Oeiras do Pará, Baião e Tucuruí. Assim, do Município de Cametá ao povoado de Bailique Centro, percorre-se 83km de estrada de chão, em seguida ao lado esquerdo, adentra-se ao ramal de acesso ao povoado, percorrendo assim mais 1,300 km, para enfim chegar a área de estudo, totalizando uma trajetória de 84, 300 km.

Na imagem a seguir busca-se identificar a rota utilizada para deslocar-se da cidade de Cametá e Baião até no lócus de pesquisa, tendo como ponto de referência a escola e as residências dos 11 dos 14 moradores entre mulheres e homens presentes nesta pesquisa.

Figura 3 – Mapa de Trajetória do Município de Cametá e Baião/ PA até a localidade de estudo.



Fonte: Lediane Borges, 2020

Outra forma de acesso encontrado é por via fluvial, através do rio Tocantins. Tendo o rio, como referência de deslocamento, sendo que o meio de transporte mais usados são as lanchas e os barcos motorizados, dependendo também da situação financeira de cada indivíduo.

Estas formas de acesso ao território quilombola de Bailique Centro, conforme já foi destacado passou a ocorrer a partir dos anos de 1970, segundo as narrativas do quilombola Benedito Pereira, mais conhecido por Tio Bena, 83 anos que narra muito bem como isso ocorria:

Figura 4 – Benedito Pereira dos Santos, 83 anos, e sua esposa Maria de Nazaré.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

No casco a remo, a gente ia bater (até) em Baião, não tinha barco não sumana. Levava umas três horas remando, pelo rio, se viesse tempo (chuva), a gente se adiantava. Da beira (porto) a gente vinha andando pelo caminho fechado, carregando a compra no paneiro de uruma na costa. Nem fala sumana quase me mata. Era dia inteiro nisso, a gente saía cinco horas da madrugada e chegava já ditardinha (à tarde). A gente ia uma vez no mês negociar lá. Esse negócio de barco já foi de 1970. E essa estrada sumana, essa grandona (BR422), foi feita com trator, me lembro bem, em 2000 (ano), a gente ia espiar (olhar), dava boia pro povo também. Hoje sumana ta bom. Já penamos (sofrimento) nessa estrada que vai pra Cametá. (Benedito Pereira, 83 anos, Morador de Bailique Centro)

A partir da memória do Tio Bena, como é conhecido na localidade, aparecem as histórias dos primeiros povoadores, suas lutas e (r) existência, suas dificuldades, seu modo de vida, em busca de dias melhores ou melhor da liberdade. Suas falas trazem narrativas da natureza e dos caminhos fechados na mata, o quanto foi difícil estes trajetos pois requeriam tempo nas viagens além de se tornar cansativo e correrem riscos de picadas ou mordidas de animais ferozes ou peçonhentos o que eram muito comuns na época. Observamos também o desenvolvimento da cultura material através da feitura do peneiro que se perpetua até os dias atuais e dos trajetos percorridos do povoado a cidade de Baião e seu retorno, lembrando na memória a quantidade de tempo gasto, as horas remando, a temperatura (situações climáticas, chuva ou sol), e as estratégias de como chegar de volta na casa devido essa situação de mudanças climáticas.

O entrevistado Benedito Pereira narra também como foi o processo de construção da estrada de chão, a Br 422, e as viagens feitas ao município de Cametá, o quanto o povo sofreu em questões de saúde e transporte naquela época, além de passar o dia inteiro fora de sua residência, deixando a própria sorte a família e seus bens materiais em busca de alimentação, assistência médica e social, assim como as comercializações. Em suas narrativas, um aspecto que merece destaque é quanto a hora do almoço, apresenta assim, o trabalho e as estratégias que usavam no momento. Nesta perspectiva, acreditamos que não tem como relatar superficialmente a memória contada pelo sujeito que vivenciou e vivência o momento, por isso que é mediante a essa memória oral como diz Pinto (2007, p.37), que se “busca compreender a historicidade de povoados negros rurais da região do Baixo Tocantins”.

A povoação de Bailique Centro, até o presente momento não está cadastrada no censo demográfico do IBGE, portanto não temos como localizá-la no mapa, a não ser através das imagens de satélite com o GPS do meu celular, o qual pude registrar aproximadamente 2000 metros de altura ou narrar a descrição dessa população. Para caracterizarmos o povoado, precisamos falar de sua estrutura física, a qual está composta da seguinte maneira: 1 (uma) rua principal e dez (10) travessas, sendo esta configuração composta por ramais, vicinais ou

caminhos, onde estão distribuídas cerca de 130 famílias, variando de três a dez pessoas. Possui ainda (1 uma) escola, 1(uma) igreja católica e 3 (duas) igrejas evangélicas, 4 (quatro) mercearias de pequeno poste, 2 (dois) barracões de festa, 1(uma) arena de futebol particular (arena JN), 1(um) campo de futebol Oficial, além de 2 (dois) sistemas de abastecimento de água feito pelos moradores, e aproximadamente umas vinte casas de forno distribuídas nos quintais das casas de alguns moradores, as quais atendem os familiares.

As imagens a seguir apresentam algumas das características físicas do povoado. Percebemos a existência de ruas, composta por algumas casas dos sujeitos da pesquisa, que se apresenta estruturalmente simples, porém internamente carrega a herança da ancestralidade, a estrada de chão batido, que reflete o descompromisso do governo com a população, energia elétrica e bastante árvores, o que traz a tranquilidade, saúde e harmonia, porém não podemos deixar de falar dessas ausências de políticas públicas em saneamento básico, coleta seletiva do lixo, posto de saúde, pavimentação e outros, o que tem deixado a mercê neste povoado.

O barracão de festa, apresentado caracteriza no povoado a alegria e acima de tudo a tradição, onde se realizou e se realiza diversas festividades de santos, sejam eles promovidos pela igreja católica como pelo dono do santo (festividades particulares), além das comemorações realizada pela a escola, este é, portanto, visto como lugar de comemoração, alegria, união, tradições e cultura. Quero mencionar aqui, que a imagem a seguir do barracão Guerreirão da Saudade, foi retirada no período das entrevistas e em um dos momentos da festividade de nossa senhora de Nazaré, a qual tivemos a oportunidade de acompanhar e compreender os aspetos da cultura, memória, devoção e fé.

Figura 5 – Rua principal do povoado de Bailique Centro.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Figura 6 – Barracão oficial Guerreirão da Saudade no povoado de Bailique centro.



Fonte: Lediane Borges, 2019

As imagens seguintes apresentam as estruturas físicas das igrejas católica e evangélicas. “*Desde bastante tempo eram realizadas as celebrações e cultos nas residências dos moradores nos domingos, bem como as festividades dos santos como Santa Catarina, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, e Nossa Senhora de Nazaré*” (falas de senhor Deoclecio, 71 anos, morador do povoado). Atualmente, a igreja católica desenvolve sua prática religiosa no povoado e celebra a festividade de nossa Senhora do Carmo, alegando que essa Santa está cadastrada na paróquia de Santo Antônio no município de Baião, e que não podem festejar as demais festividades sendo estas consideradas como festas particulares. Com as proibições algumas festividades acabaram, restando somente a da Nossa Senhora de Nazaré e da santa Luzia, festejadas pelos donos da Santa, seu Clemencio e Renato, que carregam na tradição familiar o ato de fé e devoção. Essa regra ou norma emposta pela igreja católica gerou conflitos e discursões, pois a Paróquia de Santo Antônio considera profano os atos dos leitões. Nesses leitões aconteciam a vendas de bebidas e comidas e a comunidade não poderia se contaminar com os pecados depois das celebrações. Assim, as festividades que não seguem as regras ou que não estavam cadastradas na paróquia não poderiam realizar a festividade a não ser que elas fossem festas particulares (Deoclecio, 71 anos, morador do povoado).

Analisando as falas do morador Deoclecio, percebe-se que esse discurso está duplamente determinado pelas formações ideológicas, pois as palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos, que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós (ORLANDI, 2010, p 20), o que influenciou nos pensamentos e comportamentos de alguns fiéis da igreja católica afastando-os e optando em seguir as festividades particulares como a de Nossa Senhora de Nazaré ou seguindo outras

religiões que nesse caso é a igreja evangélica o que fortaleceu o número de fies e as construções mais tarde das igrejas presentes no povoado.

Figura 7 – Igreja Católica Cristã Nossa Senhora do Carmo de Bailique Centro.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Figura 8 – Igrejas Evangélicas Batista Carismáticas e Assembleia de Deus.



Fonte: Lediane Borges, 2019

No que concerne as questões religiosas, Bailique Centro, assim como as demais povoações da região Tocantina, possui algumas festividades religiosas que acontecem durante o ano, como: festividades de Nossa Senhora do Carmo organizada pela igreja católica e festividade de Nossa Senhora de Nazaré, organizada pelo morador Clemencio (festividade particular), assim como os eventos organizados pelas igrejas evangélicas. Os períodos de

festividade religiosa se tornam sagrados para muitas famílias, pois simbolizam momentos de muita fé e devoção. O Sr. Deoclecio Pantoja da Costa fala a respeito das festividades de santos:

Figura 9 – Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

“Sempre aconteceu as festividades aqui, não nesse barracão novo, tinha três festividades grandes a da Santa Luzia, Santa Catarina e da Santa Conceição, e aí a gente convidava as outras comunidades, era aquela coisa animada e todas as comunidades vinha pra cá, a gente matava porco, dava comida, ficava cheio, vinha gente de tudo quanto é parte, andando. Hoje temos as festividades do Carmo e Nazaré, ainda é animado, só não pode ter samba de cacete e bebida como antes, o padre não deixa (Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, Bailique Centro, entrevista realizada em 2019).

A partir desta fala do entrevistado, percebe-se que as festividades representam tradição, fé, alegria, devoção, momento de renovação, significação, ressignificação e sentidos durante tempo todo, cultura ancestral negra que continua em processo de (r)existência, sendo cultivada, reapropriada, renovada e transmitida pelos seus descendentes, pois a cultura é movimento e a “tradição é dinâmica, está sempre em transformação, porque tendemos a resignificá-la sempre a partir de nossa inserção no presente. Aliás, falar de história é falar de transformações” (DOMINGUES, 2007). Uma tradição que também está fortemente dominada pela cultura branca, percebemos que se o negro mudar de santo não se pode ter danças, bebidas, comidas e alegria de preto, ou seja o santo tem de ser do branco e não do preto. O samba de cacete resiste, mais o santo do padre não permite, pois é considerado profano, o padre não deixa, um discurso fortemente de dominação e de poder sobre a cultura negra, parafraseando Hall

(2003, p. 339) são estratégias culturais capazes de fazer diferença e de deslocar as disposições do poder.

Essas estratégias culturais de dominação da cultura branca, acaba por invisibilizar as práticas religiosas afros descendentes como o candomblé, as pajelanças e as benzeções que aconteciam fortemente no povoado. Atualmente essas práticas culturais religiosas acontecem com pouca frequência no povoado, devido aos discursos de dominação e poder tanto por parte da igreja católica como por parte das igrejas evangélicas. Podemos analisar nas narrativas de dona Lucinda Lopes, 71 anos,

Figura 10 – Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

[...], bastante tempo, aqui tinha o terreiro, se caísse no meio pegava santo. Uma vez a Valnira pegou santo. Cumpadre genciano era respeitado, meu pai então era mais. Aqui sempre foi respeitado. Hoje minha tia, ta diferente, alguns procuram os benzedores e curandeiros. Não digo que não tem mais, nós temos, mais é que não sei que aconteceu com o povo, uns não acreditam, dizem que é macumba. Não sei não minha tia eu aprendi assim e continuo trabalhando com responcio, o que acredita tudo bem. Não sei não minha tia o pessoal fala pro povo não acreditar nisso, porque é do diabo (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos).

As afirmações da moradora deixam pistas de que as práticas culturais religiosos afros descendentes existiam e que ainda continua resistindo, porém, sendo esta invisibilizada pela cultura que regula as práticas e condutas sociais, pois toda a nossa conduta e todas as nossas ações são moldadas, influenciadas e, desta forma, reguladas normativamente pelos significados culturais (HALL, 1997). Nas narrativas da moradora as práticas de benzeções e curandeiras resistem ainda com aqueles acreditam e que continuam a desenvolvê-las, por isso afirma com precisão sua identidade, sua essência de ser mulher curandeira. Dona Lucinda também nos

chama a atenção de que sua cultura, seus dons e suas práticas culturais são tidas para muitos como macumbarias ou coisas que não venha ser de Deus, pois o poder do discurso que são usados definida como alguém cujas ações são sempre inaceitáveis, conduzidas por normas e valores que não compartilhamos, fazendo com que mudamos nossas condutas e as classificamos, pois também definem os limites entre a semelhança e a diferença, entre o sagrado e o profano, o que é "aceitável" e o que é "inaceitável, isto pode soar um tanto conspirativo e movido pelo poder (HALL, 1997).

Tanto nas narrativas do seu Deoclecio, como nas falas de Lucinda, as práticas culturais religiosas de origens africanas estão sendo silenciadas no interior da cultura, através dos discursos de dominação do santo branco como nas afirmações de palavras de cunho diabólico, empurrando assim as práticas culturais afros descendentes para o segundo plano, mudando pensamentos e atitudes, discurso estes utilizados pelas igrejas presente no território. Os discursos de “verdades”, interferem mudando ou não os comportamentos, linguagens e valores e isso é relações de poder, podendo dessa forma prender ou não o sujeito,

cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1989, p.12)

Dessa forma, Foucault (2008) afirma que verdade é histórica, ela é o resultado do choque de conhecimentos, e por isso que cada sociedade ou grupos de pessoas irão produzir suas verdades próprias sendo estas um discurso. Essas verdades discursivas impostas pelas igrejas no povoado, acabam silenciando as práticas culturais religiosas dos negros, assim os moradores acabam mudando de comportamento, atitudes e valores, acreditando dessa maneira que as curandeiras e as benzeções podem ser ou não obras satânicas e não conseguindo ver como cultura, pois são influenciadas pelo discurso de poder. Por isso que nas falas de dona Lucinda, a moradora não consegue entender por que *uns não acreditam* e consideram como *macumbaria*, devido essas relações e discursos de poder presente no território.

Assim, como Foucault, Eni Orlandi (1995), afirma que todo esse movimento dos sentidos é o silêncio fundante, considerado como o real do discurso, assim o sujeito é impedido pela censura de dizer o que pode ser dito, produzindo um enfraquecimento de sentidos. Ela trabalha a divisão entre o não-dizer e o dizer, que impedem o sujeito e a sociedade de trabalharem o movimento de identidade e de elaborarem historicamente os sentidos

(ORLANDI, 1995). Assim, os discursos produzidos pelas igrejas alegando que as práticas culturais religiosas de origens africanas são demoníacas, mudaram o sentido de pensar e comportar de muitas pessoas do povoado. Ainda nas narrativas da moradora alega que no povoado essas práticas culturais religiosas sempre foram respeitadas, porém com a inserção do discurso de poder e de silêncio afetou a identidade do sujeito, já que a identidade resulta de processos do sujeito pela circulação nas várias formações discursivas disponíveis, que faz com que suas palavras tenham sentido (ORLANDI, 1995).

Embora esses discursos de poder tenham silenciado tais práticas culturais, nas narrativas de Lucinda, ainda percebemos os vestígios da benzeção e curanderias, sendo ela o exemplo vivo de que a religião afro descendentes ainda, continua no povoado, mesmo que sejam com poucas pessoas para contar e mesmo sendo constantemente silenciadas pelas igrejas. Embora atualmente, não percebemos o desenvolvimento da religião candomblé no povoado, mas sabemos de sua existência na vida daqueles que as pratica, pois foi durante as entrevistas que tive a oportunidade de conversar com os curandeiros e benzedores, os que dão a continuidade as práticas culturais afro religiosas.

Durante a pesquisa, também tivemos a oportunidade de prestigiar um dos movimentos culturais do povoado, que é a festividade Nossa Senhora de Nazaré, acompanhando o novenário, que aconteceu no Barracão comunitário. Esta festa que começa com a preparação do mastro (um caule de árvore, enfeitado com ervas cheirosas, flores e frutos) e subsequente o círio que é carregado de muita tradição, fé e animação pelos devotos da santa, representa também sua cultura, aquela que penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, mediando tudo (HALL, 1997). Como tradição, acontece a realização do círio e leilões durante o dia todo, momento que representa a “despedida dos devotos, que com muita alegria promovem a varrição” (PINTO, 2004). Desta forma, a festividade desta santa padroeira vai além do momento de lazer, representa o fortalecimento da fé, da religiosidade, da louvação e da transmissão de lastros culturais que se personificam na força e crença dos habitantes locais, conforme é possível se observar na fala do entrevistado Deoclecio da Costa, bem como nas imagens fotográficas que exemplificam esse momento único de sentimentos e experiências da festividade:

A senhora viu fessora como é a festividade, pra nos representa muita coisa, é alegria, animação, fé, renovo, força. (pausa), é tudo, nossa cultura (Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, Bailique Centro, entrevista realizada em 2019).

Figura 11 – Festividade de Nossa Senhora de Nazaré em Bailique Centro



Fonte: Lediane Borges, 2019

A fala do morador e as imagens apresentadas revelam fortemente a afirmação de sua identidade cultural, pois são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente, formadas culturalmente (HALL, 1997). As questões de fé e devoção estão atreladas a essa identidade que é percebida na fala e nas imagens. Essas imagens e fala apresentam a histórias e as memórias dessa festividade, construída ao longo dos anos e que representa a tradição, a união e o sentimento, onde existem respeito e indiferença. Como nos diz Domingues (2019 et al, p. 341), podemos dizer que os dias de festa são momentos nos quais a população desfruta de particularidades e ações como fé, lazer e devoção que se tornam importantes, produzindo diferentes interpretações, gerando efeitos de sentido que muitas vezes fazem surgir novos dizeres (DOMINGUES; PINTO; DOCEMA, 2019). Temos nas imagens como nas falas uma produção de sentidos que faz parte do cotidiano das famílias, onde compartilham saberes e práticas, significam-se e identificam-se, assim como também realizam uma construção identitária, portanto a festividade representa um elemento discursivo e histórico.

Assim como, as festividades de santos e as práticas culturais religiosas afrodescendentes, ainda no povoado apresenta-se como prática religiosa os cultos e congressos realizados pelas igrejas evangélicas como forma de evangelização. Atualmente, ocorreu um crescimento potencial das igrejas protestantes. Os pastores vinham da Assembleia de Deus e da Igreja Batista Carismática do município de Baião ou Tucuruí para fazer culto na comunidade e mais tarde se instalando com um total de três (3) igrejas no povoado e uma demanda considerável de participantes. Essas instituições se colocam como uma importante mediadora

de relações, modos e formas de viver na comunidade, porém também invisibiliza práticas culturais ao afirmarem a seus fies o não acreditar nos santos e nos curandeiros e benzedeiros locais, uma cultura imposta que governa - "regula" nossas condutas, ações sociais e práticas (HALL, 1997), fazendo que o negro não veja as suas práticas culturais, antigamente praticada.

Observamos no decorrer da pesquisa que existe um intenso processo de evangelização por parte das igrejas católicas e evangélicas demarcando espaços, relações de poder e pertencimento indenitário dos moradores, enquanto os templos ou terreiros de umbanda estão sendo silenciados pelos discursos de poder de pastores e padres ao evangelizarem, isto pode soar um tanto conspirativo e movido pelo poder - e, sem dúvida, implica em questões de poder, razão pela qual continuamos dizendo que a cultura está inscrita e sempre funciona no interior do "jogo do poder" (HALL, 1997).

Em relação as questões educacionais, atualmente o alunado é atendido em um prédio de pequeno porte chamado anexo, composto por uma sala de aula e uma cozinha, administrados pela Escola Municipal Ensino Fundamental Novo Édem, que atende as crianças da Educação Infantil ao 5º ano do ensino fundamental. Antigamente esse alunado contava com o ensino administrado pela Escola Municipal de Ensino Fundamental Romualdo Pedro de Souza, a qual atendia as crianças e jovens desde o ensino Infantil ao 9º do ensino fundamental, além do sistema modular de ensino. Neste período da História desses moradores, gostaríamos de frisar a respeito da saída da E.M.E.F Romualdo Pedro de Souza, do povoado.

No ano de 2013, os gestores escolares da escola Romualdo Pedro de Souza, juntamente com alguns membros da associação quilombola local, reivindicaram ao governo do município de Baião, uma escola que viessem atender a demanda de alunos da localidade e dos povoados vizinhos, além de uma excelente qualidade de ensino.

Em atendimento as reivindicações dos habitantes locais, o governo municipal de Baião, autorizou a construção de uma escola polo na localidade de Bailique Centro. Contudo, em reunião realizadas por membros da associação quilombo, decidiram que a referida construção deveria ser feita na agrovila, área que pertence ao povoado de São Bernardo, próximo a escola do Novo Édem. Contudo, se observou conflitos de informação, visto que alguns moradores dizem que não sabiam de tal projeto Escolar, pois o presidente da comunidade não informou a eles, que decidiram construir a escola em outro lugar, fora de Bailique Centro. Motivo pelo qual, alguns funcionários da escola de Novo Édem e alguns moradores, quando souberam que a escola seria construída ao lado da outra escola no mesmo município, não aceitaram tal decisão, pois eram de acordo que a escola fosse construída na povoação de Bailique Centro. No período da construção, houve denúncias e abaixo assinado direcionado ao

município de Oeiras do Pará, cuja prefeitura respondeu que não poderiam construir a escola polo em sua área, remanejando a construção ao povoado de São Bernardo, próximo à beira do rio Tocantins, pertencente ao município de Baião.

Atualmente, a escola polo que seria em Bailique Centro, passou a funcionar no povoado de São Bernardo, área da *Associação de Remanescente de Quilombolas de Bailique- ARQBI*, situação que causou impacto no sistema educacional, social, econômico, político e cultural na povoação de Bailique Centro. Visto que, a presença da escola representava movimento, alegria, festejos, geração de renda e ensino para seus habitantes. Existia uma dinâmica, que foi mudada, pois muitas pessoas que forneciam merenda, viviam da renda de venda, realizavam negociações e relações sociais, as quais ficaram desestabilizadas. Mercearias fecharam, assim como, as negociações passaram a depender de transporte terrestre para ir até a nova escola e o “povoado ficou triste e sem movimento” (Fala de Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos), por conta do fluxo de pessoas que circulavam e mantinham suas relações sociais. Foram lembranças que ficaram marcadas nos pensamentos e num período da história desse morador, memória que aparece como força subjetiva, ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI, 1994, p. 407), que hoje se tenta reconfigurar o que ficou marcado, organizando-se novamente os movimentos de festividades, torneios, e brincadeiras através das igrejas ou do anexo da escola Novo Édem.

No povoado ficou apenas o antigo prédio, que atualmente serve de anexo a Escola Novo Édem, a qual foi fruto de mobilização de uma professora e de alguns pais, que não aceitaram matricular seus filhos longe de suas residências, pois eram crianças pequenas, visto que esta escola além de se localizar distante deste povoado, aproximadamente uns 4 a 5 km de distância da casa dos alunos, estes dependiam de transporte, merenda e outros. Essa situação de conflito e disputa territorial causou mudanças nas relações sociais do grupo com o lugar, sendo a partir desse momento, ele não será mais o mesmo, nem suas memórias coletivas e nem o ambiente material (HALBWACHS, 1990, p. 133, 134)

No tocante as questões relacionadas a saúde as condições são precárias em Bailique Centro. Este povoado conta apenas com os trabalhos de uma agente de saúde, uma mulher guerreira que tenta fazer “milagre”, para dá informação e preservar a saúde das pessoas, pois nesta localidade não há posto de saúde. O posto de saúde mais próximo fica na comunidade quilombola de Igarapé Preto, município de Oeiras do Pará, que se localiza aproximadamente 12 km de distância do povoado de Bailique Centro. E importante mencionar que este posto atende os moradores locais e das comunidades vizinhas, embora apresente inúmeras

dificuldades, como ausência de vacinas e remédios básicos, conforme se observa na narrativa a seguir:

Há professora, aqui a gente se vira como pode. Faz bastante tempo que não temos capacitação, a senhora sabe, sempre as técnicas mudam. Falta remédio, cloro, vacina, as vezes médico, dentista, problemas em marcar consulta no posto para os moradores. O pessoal reclama. Olha professora temos muitas dificuldades e problemas. Eles dizem pra gente trabalhar, mais não dão preparo, fazem da gente como se fossemos médicos, nós não somos médicos, não somos capacitados pra isso, e ai querem “cobrir o sol com a peneira” (expressão popular). O povo confia em nós. A senhora sabe como é meu trabalho, tenho muitas dificuldades, mas não desisto, porque o povo precisa de mim. Olha eu tenho feito curso de capacitação que paguei, porque o município não faz. Quando deu o surto de malária, eu tive que me capacitar, foi horrível, 70% dos moradores sofreram, não tinha remédio, e comprado era caro, como a gente ia comprar? O povo vai se ajudando e usando o temos por aqui professora (Janete de Carvalho Dias, mais conhecida por Jane, 34 anos, agente de saúde do povoado de Bailique Centro, moradora da Localidade).

Figura 12 – Janete de Carvalho Dias



Fonte: Lediane Borges, 2019

Esta fala da agente comunitária de saúde, além ressaltar os seus desafios como agente de saúde, evidencia o compartilhamento da realidade local, caracteriza por desigualdade, carências, limites de acesso, expondo problemas de questões sociais no que diz respeito ao cuidado da saúde das pessoas e o abandono do poder público local, realidade enfrentada pelos habitantes de várias povoações quilombolas da região. Torna-se nítido também em sua fala, a falta de políticas públicas e assistência médica, principalmente a capacitação para agentes de saúde.

Por outro lado, as narrativas também deixam pistas de saberes que estão relacionados ao uso e técnicas de manipulação de plantas medicinais, principalmente quando afirma que *o povo vai se ajudando e usando o que temos aqui*. Observa-se que o trato com a saúde local acaba sendo delegado aos cuidados de mulheres, conforme afirma Mandú (2000), que não só aprendem através dos contatos e experiências que têm, como também repassam seus conhecimentos dentro da comunidade em que vivem (MANDÚ, 2000). Pois, devido ao acesso precário ao cuidado com a saúde, os moradores locais buscam auxílios nos saberes desenvolvidos pelos seus ancestrais, mediante a utilização de remédios caseiros feitos à base de plantas, ervas, banhas e cascarias medicinais. E assim, suprindo as dificuldades de acesso a saúde, vão sobrevivendo as práticas e saberes tradicionais com a finalidade de socorrer sua gente, proporcionando visibilidade, resistência e transmissão destes saberes populares direcionado aos cuidados da saúde da sua gente (PINTO, 2010).

Em casos de doenças graves, a alternativa dos moradores é viajar até os hospitais, localizado nos municípios de Cametá, Baião ou Tucuruí, por meio de transporte terrestre pela BR 422 ou de barco até a cidade de Baião. Em épocas de inverno o trajeto as cidades vizinhas se tornam dificultosos, pois as estradas de chão dificultam o acesso, levando horas para chegar a Cametá ou Tucuruí, isso acontece até mesmo nas viagens fluviais. Segundo a agente de saúde entrevistada, Janete de Carvalho, a maior parte da população é acometida de doenças, como: gripes, verminoses, problemas intestinais, malária e picadas de insetos, quando geralmente os primeiros socorros advêm do tratamento terapêutico com os de remédios caseiros, feitos, como destaca Pinto, “a base de infusão de ervas, raízes e casca de paus medicinais” (PINTO, 2004).

Gostaria de acrescentar que esta dissertação também chegou no período de pandemia do Corona vírus, um marco que ficou gravado na história e na memória deste povoado. Em relação as questões de saúde, o que já não era possível ter, se tornou impossível, pois os habitantes tiveram que criar novas estratégias para se “defenderem” das ameaças da pandemia. Algumas estratégias foram desenvolvidas no povoado como as barreiras de isolamento social feito na entrada do povoado, bem como os usos intensivos das plantas medicinais como prática cultural e de saúde. Nesse período a população local ficou à mercê de políticas públicas e desorientada, e quem adoecia recorria ao uso de práticas e saberes tradicionais oriundas da ancestralidade e isso fortaleceu e reafirmou o acreditar nos poderes curativos das plantas como me afirmou dona Deusalina,

Pra nós não morrer, fizemos tudo quanto é tipo de banho e chá, foi o que curou muita gente por aqui, pois se dependesse do posto, até se morria, pois eles não aceitavam a

gente lá, Igarapé Preto fechou a entrada e nosso posto fica lá ai não tinha como né (Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos, entrevista em setembro de 2020).

De acordo com as narrativas da moradora, percebemos que as ausências de políticas públicas se agravaram neste período, como o posto de saúde mais próximo que atende o povoado é no povoado quilombola de Igarapé Preto que também criou suas estratégias de prevenção, os habitantes de Bailique Centro ficaram sem assistência médica e orientação, pois dependem do posto de saúde que fica dentro deste povoado. Percebemos que os dizeres não são como dizemos, são efeitos de sentidos e tem a ver com o que foi dito, não dito, o que poderia ser dito e não foi (ORLANDI, 2010), como nesse caso o que não foi dito, mais nas entrelinhas do discurso da moradora, percebemos a tensão e conflito entre os povoados próximos, pois o único posto de saúde, acabou não atendendo os habitantes das demais localidades, os quais ficaram desprovidos dos recursos insuficientes.

Neste período pandêmico, ainda nas falas os povoados criaram estratégias de autodefesa contra o novo vírus, e que nesse caso o povoado de Igarapé Preto, também queria se proteger, por isso não podemos culpar ou dizer que foi uma negligência, mais a tentativa de autodefesa. As narrativas de Dona Deusa, ainda deixa claro que os saberes populares resistem nas práticas culturais a partir da evocação das memórias, as quais fizeram emergir suas histórias e suas relações com as plantas medicinais. Gostaria de dizer que essas práticas de cura com plantas medicinais realizadas pelos moradores não devem ser vistas apenas como “resultante do isolamento geográfico, da ausência de estruturas de saúde” (PINTO, 2010, p. 170), pois elas são tradição de herança cultural, enraizada no cotidiano. O uso das plantas neste período pandêmico, não foram apenas opção, estratégias ou busca para que o povoado não viesse a perecer de tal enfermidade, mais é o reconhecimento, o acreditar, a fé, a identidade e cultura destes moradores.

Desta forma, o exercício da pesquisa apurou muito mais meus sentidos, permitindo-me observar que no cotidiano, a vida da maioria das pessoas que moram na povoação de Bailique Centro é lavada com bastante tranquilidade, embora as labutas diárias sejam árduas, não há pressa para se marcar a hora e o tempo, pois a própria natureza é que dita a regra do seu próprio tempo. Assim, observa-se que quando as pessoas não estão executando os trabalhos na agricultura ou escolares, ficam no quintal ou terreiro de suas casas conversando, preparando comida, ou realizando outras atividades domésticas. Neste sentido, o terreiro ou quintal representa o espaço que inclui "conexão materialista de um homem com o outro" que "está sempre tomando novas formas". Como hoje nada fazemos sem esses objetos que nos cercam,

tudo o que fazemos produz informação (SANTOS, 2006), nesse caso mulheres e homens, que realizam várias atividades neste local, inclusive para receber as visitas, produzem informações.

Na descrição das imagens a seguir podemos perceber a função desse espaço, e notar que na maioria das residências as quais foram pesquisadas, quase não se usa sala, nesta somente se recebe visitas de pessoas que não fazem parte do seu convívio família. Por isso, neste povoado, assim como em outros da região, existem sempre uma área atrás da casa, no quintal ou terreiro, onde se recebe amigos e vizinhos, e também se prepara a comida, lava roupas e louças. Contudo é neste lugar como afirma Santos (2006), um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições-cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contiguidade é criadora de comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade (SANTOS, 2006), é nessa comunhão, relação e conflito que a vida vai se materializando neste lugar, bem como podemos perceber na imagem desse espaço que se apresenta simples, mais materializado de saberes e trocas de informações.

Figura 13 – Área por trás da casa da moradora Maristela



Fonte: Lediane Borges, 2019.

É neste local como bem nos apresenta a imagem por detrás da casa da moradora Maristela, que as relações sociais acontecem e se materializam as conexões de um homem como outro, como nos afirmou Santos (2006), assim podemos perceber que este espaço é lugar de harmonia e também conflitos, rodas de conversas, compartilhamento de momentos de alegrias, regadas a muito risos e grandes gargalhadas, assim como, dividem os momentos tristes, de

choros, de reflexão, de pensamentos, de troca de saberes, mas também de muitos ensinamentos e aprendizados, visto que para os moradores de Bailique Centro esse terreiro ou quintal é um lugar de tranquilidade, de transmissão de energias boas, de paz, paciência, solidariedade e de diversas formas de ensinamentos.

Nas residências pesquisadas, percebi a presença de energia elétrica e poços artesianos de água encanadas, as quais foram frutos de reivindicações dos moradores em busca de um dos seus direitos como quilombola. Sobre a energia elétrica, segundo afirmou seu Benedito Pereira, 83 anos, depois de muitas reuniões e reivindicações de representantes quilombolas no povoado de Anilzinho, a energia chegou em Bailique Centro por volta do ano de 2006, antes disso, os moradores usavam geradores de energia ou lamparinas à querosene ou óleo queimado, sendo assim suas narrativas semelhante ao que narra Pinto (2010) a respeito de antigos povoados negros da região do Tocantins, mais precisamente do povoado de Umarizal, no qual a maior parte dos moradores até meados de 2000 usavam lamparinas ou geradores de energia. As mesmas lembranças aparecem nas memórias de seu Deoclecio Pantoja,

Antes tudo era iluminado com as lamparinas filha. A gente colocava no canto da casa para não apagar. Em tempos de festividade dos santos, usávamos a lamparina, uma em cada esteio, dava poder de gente na festa era animado, fessora (Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, morador de Bailique Centro).

Nas lembranças do morador, a lamparina além do ato de deixar claro as residências, são práticas culturais, costumes e tradição usados até os dias atuais, por aqueles moradores que ainda preferem usá-las, mesmo tendo energia elétrica, foram pista que não foram ditas nas narrativas mais nos gestos e expressões fisionômicas do morador ao me contar sobre suas lembranças e eu “(...) de estar atento a aquilo que não está sendo dito e a considerar o que significam os silêncios” (THOMPSON, 1992). Faz referência em sua memória a luz nos caminhos quando precisavam viajar ou chamar vizinhos e parteiras quando alguém estava doente ou teria filho, faz referência também a festividades dos santos e a luz que iluminava o salão de festa e os caminhos daqueles que vinham de longe para se alegrar e expressar sua alegria, devoção e fé. As festas de santo que o morador narra com propriedade eram tradições do povoado e que no período noturno essa luz iluminariam a festa deixando o lugar mais animado para que assim pudessem dançar, namorar e se divertir e dessa forma a base dela muitos vinham, prestigiar, festejar, se animar ou rever familiares.

Assim como a energia elétrica, os sistemas de abastecimentos de água, somente foram possíveis graças as reivindicações de moradores ao governo do município de Baião como de

Oeiras do Pará. Essa construção foi liderada por mulheres que não recuaram e cobraram dos governantes um dos direitos básicos que é o abastecimento de água potável. Foi com determinação que essas mulheres conseguiram trazer para o povoado o sistema de abastecimento de água, o qual veio facilitar e ajudar as famílias e a escola que dependiam dessa água para manterem seus trabalhos diários. Embora haja existência do abastecimento de água, ele não supre as necessidades do povoado, haja vista que o número de habitantes aumentou nestes últimos anos, fazendo com que muitas famílias fiquem desprovidas deste recurso. Por isso novamente as mulheres estão reivindicando aos governos mais um abastecimento de água potável. Mesmo aquelas famílias que utilizam desse abastecimento, uma boa parte delas não deixaram de usar de seus costumes as nascentes, rios e igarapés, para seus banhos, lavagens de roupa e louças e para tirar dali seu sustento, sendo, pois, as suas práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificadas de costumes (THOMPSON, 1998).

No transcorrer da pesquisa observou-se a existência dos saberes da cultura materiais, a fabricação de utensílios de materiais reciclados e produtos tirados da natureza, os quais enfeitam as paredes e estantes dessas residências, bem como também são instrumento de trabalho. Sem dúvidas, foram aprendizados deixados por antigos moradores, acrescidos da contribuição da escola local nesse processo, como podemos ver nas imagens a seguir, que representam a arte e prática cultural de alunos, moradores e professores.

Figura 14 – Vasos de cascas de inajazeiro e acaizeiros, feitos por alunos e professores da E.M.E.F Novo Édem



Fonte: André Estumano, 2018

Figura 15 – Artesanato feito com tala de arumã, jacitara e miriti, pelo morador Graciliano.



Fonte: Jacirene Pixuna, 2019

Essas artes e prática cultural que estão sendo representadas nas imagens, são utensílios materiais de trabalho, de uso cotidiano e instrumento da vida. A imagem deixa nítido o trabalho do morador Graciliano, no qual tem sentido de instrumento necessário para que eles possam praticar, viver e trabalhar, assim como também não é algo que está ali no local da escola, que está sendo reaproveitado, tudo isso tem sentido de trabalho. Para Orlandi (2010), “o sentido é assim uma relação determinada do sujeito [...]. É o gesto da interpretação que realiza essa relação do sujeito coma língua, com a história, com os sentidos [...]” (ORLANDI, 2010), assim essas práticas culturais têm um sentido na vida desses sujeitos e não podemos pensar e ver esses instrumentos de trabalho sendo vendido na escola como coisa folclórica, mais que está ali para ser vivida na vida das pessoas e seu sentido é que eles usam para reaproveitar na vida diária, sejam como enfeites, sejam como instrumento de trabalho.

Diante da contribuição da escola local no que se refere o reaproveitamento de matérias que poderiam ser descartáveis, ressalta-se a contribuição da professora Edilene Silva, que vem ensinando em sala de aula seus alunos a reaproveitar esses utensílios, não como sentido folclórico mais com sentido de preocupação ambiental e usos na vida diária, conforme afirma, “a gente usa para fazer o reaproveitamento, pra reciclar aquilo que praticamente iria ser jogado fora” (Edilene N. da Costa e Silva, professora na Escola Novo Éden, Bailique Centro, entrevista realizada em 2019).

Enquanto a fabricação desses utensílios de uso cotidiano, na maioria das vezes feitos de produtos tirados da natureza, caracteriza-se como saberes herdados dos mais velhos, que são

transmitidos de uma geração para outra, como muito bem é exemplificado nas falas do seu Graciliano da Costa: “*eu faço artesanato e ensino meus filhos é a nossa cultura*” (Graciliano Rodrigues da Costa, 78 anos, localidade de São Bernardo), e do seu João da Silva: “*eu aprendi fazer, eu continuo fazendo, e uso até hoje e meus familiares também*” (João Correa da Silva, mais conhecido como João do Mato, 70 anos, Bailique Centro). Estes utensílios e materiais de trabalho, como por exemplo, abanos, paneiros, tipiti, peneiras, matapi, na sua grande maioria, são feitos de cipós, embiras ou enviras e talas de palmeiras, como: arumã, jacitara e miriti, os quais fazem parte da identificação cultural dos habitantes de povoações quilombolas, como Bailique Centro, caracterizando, portanto, os usos feitos por moradores de comunidades rurais, que praticam a agricultura familiar, pescam, caçam e coletam frutos nas matas, mantendo uma relação de comprometimento e respeito com a natureza, uma vez que só retiram desta o essencial para garantir sua existência, além de se constituírem em práticas e saberes carregados de histórias, memórias e significados dos seus ancestrais que estão sendo recriados e transmitidos para seus descendentes. Desta forma, essas práticas culturais desempenhadas pelo moradores, alunos e professores, está sempre em processo de (re) significação, ou seja, a cultura é movimento (DOMINGUES, 2007), assim são conhecimentos produzidos por várias gerações; “construídos com sentido de pertencimento, marcado pelas formas de viver e compreender o mundo, suas representações e valores” (SANTOS, 2005, p.1), por isso existe nas falas dos moradores o auto reconhecimento e a identidade fortemente marcado pelos traços da ancestralidade e da cultura desse povo, que continua fazendo, ensinando e transmitindo seus conhecimentos a seus familiares.

Esses valores socializados e o sentimento de pertença, transmite-se dos idosos aos mais jovens, a partir das experiências e da oralidade. As crianças, por sua vez, a partir de 5 (cinco) anos de idade, já começam a aprender alguns saberes da prática cultural e experiências relacionadas a agricultura aliadas aos cuidados com o ambiente, como: adubar a terra com restos de materiais orgânicos vindos da própria natureza, plantar e colher em tempos determinados, ter os devidos cuidados com o solo e com água. Tais ensinamentos lhes são oferecidos pelos pais, que tecem assim, como ressalta Muñoz, é uma rede de saberes quilombolas que não se reconhece em teoria senão em prática através do trabalho, pela agricultura, pela convivência diária. (MUÑOZ, 2007). Portanto, através dessa rede de saberes, os habitantes têm a possibilidade de conhecerem e aprenderem diariamente os conhecimentos relacionados com caça, pesca, mata, águas, além dos cuidados com rios, igarapés e com a terra, que lhes garantem a vida, a existência e formas de re-existências dos seus saberes tradicionais.

2.3 Processos Educativos e a Relação com a História, Memória e com Saberes Tradicionais

Aqui a gente faz como pode, o que mais dificulta é a questão do calendário escolar, nunca condiz nossa realidade. Por exemplo como trabalho com crianças, preciso, constantemente adaptar o calendário, pois as realidades do nosso aluno na maioria das vezes não são notadas no calendário escolar posto pela Secretaria de Educação. Nas minhas aulas trago nossa cultura, ai dizem pra gente seguir da Secretaria, senão ta errado, eu não ligo, falo daqui do nosso povo [...] (Edilene Nonato, professora do povoado de Bailique Centro).

A partir das falas da professora Edilene Nonato foi possível a entender o currículo escolar nas/para as escolas do campo. Através de suas contribuições nesta dissertação e do aprofundamento na questão curricular que vamos falar do processo formativos em relação com os saberes tradicionais, analisando também o livro didático de história afim de verificarmos se os movimentos legislativos educacionais caminham com a tal prática pedagógica.

Narrativas como de Edilene Nonato, nos fazem perceber, tanto a afirmação de identidade, como reivindica uma educação que possa compreender a memória, a história, os saberes e fazeres, as lutas de (r)existência das comunidades tradicionais. Vemos a importância da educação e o compromisso social em educar por ser e estar no lugar. Ela fala da posição sujeito, enquanto professora quilombola que luta cotidianamente no chão da escola em busca de um currículo diferenciado de uma educação escolar presente, onde a comunidade possa estar inserida em suas práticas, em seus fazeres, em seus acontecimentos, na sua vida de todos. A professora reivindica a luta desse currículo que está longe da realidade vivida, porque por trás de tudo isso existe uma ideologia.

Ao tomar como fonte essas narrativas orais, reconhecemos o valor que eles têm dentro da história do currículo, por dar-nos a possibilidade de ver quem fala, quem participa como sujeito de luta, que é o caso da professora Edilene. Por isso, trazemos aqui as falas da colaboradora como centro dos estudos curriculares, por considerar sua prática pedagógica, suas experiências, suas vivências, suas histórias e memórias enquanto sujeito quilombola. Contudo, nos propomos pensar como é visto a questão curricular no/ para as escolas quilombolas? Como o negro é visto nas reformas curriculares? Que lugares ocupam nessa relação heterogêneas de poder?

Dessa maneira, mais uma vez a memória entra em discursão nessa história do currículo quilombola, pois nos permite compreender como os sujeitos se significam e se (re) significam no presente e diariamente na produção curricular, onde temos disputas existentes. Entender a reforma curricular proposta para a educação escolar quilombola é ter “um olhar político nos

discursos, nas práticas, nos atores, nos acontecimentos [...]” (SARLO, 1997, p 60), não somente nas reformulações curriculares das instituições, mas também para o que não aparece nas entrelinhas desses documentos, dos projetos curriculares dos cursos, que são as lutas, as negociações e disputas, ou seja, ele é conquistado a partir das relações de poder, por isso é necessário dar a visibilidade aos sujeitos e suas memórias. Assim, compreendemos as reformas curriculares não como apenas em lembranças e documentações escritas mais como construção social, cultural e histórica.

Para construir esse olhar político é necessário, ouvir e caminhar pelo chão da escola, buscando compreender como é constituído as estruturas curriculares para os professores quilombolas, as memórias e discursos que estabelecem os saberes tradicionais, as formas de ensinar e aprender, observando a realidade local para compreender os discursos produzidos pelos narradores (as) que dialogamos.

Passamos a entender na visão dos nossos sujeitos da pesquisa, os quais alegam que o currículo nas escolas quilombola é visto como base comum, proposto pelas secretarias de educação de cada município, por isso professores (as) como Edilene Nonato, dizem que adaptam o calendário escolar, por não seguirem o que propõe a Lei de Diretrizes e Bases 9.394/1996, em seu art. 28º, ao se relacionar a oferta da educação a população rural;

Art. 28º. Na oferta de educação básica para a população rural, os sistemas de ensino promoverão as adaptações necessárias à sua adequação às peculiaridades da vida rural e de cada região, especialmente:

- I - Conteúdos curriculares e metodologias apropriadas às reais necessidades e interesses dos alunos da zona rural;
- II - Organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas;
- III - Adequação à natureza do trabalho na zona rural.

Analisando o art. 28º, deveria existir a adequação necessária dos conteúdos disciplinares e um currículo vivo, presente, de modo a estar nas práticas e nas vivências das comunidades quilombolas. O que devemos deixar claro, do que é currículo, pois foi construído com tanta força, lutas, resistência, poder e discurso. Então, pensar a própria diretrizes curriculares do que é currículo como organização dos tempos e espaços escolares, dos valores e dos interesses das comunidades quilombolas, do direito ao conhecimento, a história dos quilombos, o protagonismo do movimento quilombola e negro e suas lutas, do conhecimento da própria comunidade.

Não podemos mais pensar no “currículo” e sim nos “currículos”, pois cada comunidade escolar tem suas particularidades, pensar a partir do que está estabelecido nas Leis,

e assim (re) significá-lo, pensar qual o currículo de fato a escola deve executar a partir das legislações. Pensar no currículo das metodológicas didáticas pedagógicas, das práticas pedagógicas, nas metodologias pautadas nas próprias comunidades. Que essas metodologias sejam pensadas a partir das comunidades. É saindo das comunidades que se vai compreender esse fazer e como fazer essa prática pedagógica e como partilhar esse currículo presente.

As Diretrizes Operacionais para a Educação Básica das Escolas do Campo, em seu Art. 5º, nos afirma que:

As propostas pedagógicas das escolas do campo, respeitadas as diferenças e o direito a igualdade e cumprindo imediata e plenamente o estabelecido nos arts. 23, 26, e 28 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Nº 9394/1996. Contemplarão as diversidades do campo em todos os seus aspectos: sociais, culturais, políticos, econômicos, de gênero, geração e etnia (RESOLUCAO 1/2002 DO CNE/ CEB).

Desta forma, ao analisar trechos desta resolução, observa-se a intenção de uma educação que deveria se preocupar com a identidade e raízes históricas e culturais do sujeito, que poderia ser o verdadeiro sentido da educação no/do campo, que na maioria das vezes ainda não é executado de fato pelas secretarias de ensino brasileiro. Pois, o currículo pedagógico das escolas da zona rural, ribeirinha e de áreas quilombolas e indígenas, continua geral, sem especificidades, aplicando conteúdo dos centros urbanos, com mínimas modificações. Um dos papéis que poderia ser mantido na escola é de ser a mantenedora da memória desses povos, valorizando saberes e promovendo a expressão cultural, o que infelizmente ainda não é feito pelas secretarias de educação dos municípios da região, e principalmente da povoação em estudo, delegando aos professores, na maioria das vezes àqueles que possuem consciência crítica para agir em prol de tais questões, o interesse e obrigação de adaptar os conteúdos programáticos em suas salas de aula, como bem afirma a professora Edilene Camilo,

Ao me relacionar a minha prática, tento dar o melhor, não somos perfeitos, mas nossa categoria tem buscado o melhor. Em sala trazemos para os discentes o uso das tecnologias relacionados com o conhecimento da realidade local e livros didáticos. Acreditamos no processo da socialização e interação. Os alunos interagem muito, pois realizam a experiência e prática em sala de aula. Em eventos da escola adaptamos os conhecimentos com a realidade do aluno, por exemplo fazemos, a noite cultural, a quadrilha, os jogos internos e trazemos as coisas da região para ser debatidos com o conhecimento científico (Edilene Nonato, professora do povoado de Bailique Centro)

Figura 16 – Edilene Nonato da Costa e Silva, 42 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Edilene Nonato, assim como demais professores da localidade, afirmam valorizar os saberes tradicionais, a história e a memória do povoado, apesar de usar das tecnologias e livros didáticos, os quais auxiliam sua prática pedagógicas. Existe em suas falas a relação de poder implícito nos conteúdos escolares propostos pela secretaria de educação municipal e isso interfere no território e na cultura da comunidade. A partir das próprias narrativas da professora, é possível se pensar na função da cultura e da memória dentro da escola. Quais memórias e culturas que nós professores estamos trabalhando na escola? Uma vez, que devemos pensar a memória como social visto que o maior desafio de pensar em culturas e memórias no plural, significa lançar um olhar político, é reafirmar a contemporaneidade e a vitalidade crítica da reflexão, é entender que os trabalhos com a cultura e com a memória na escola, requer um movimento retrospectivo. Quando fazemos esse movimento pensamos na forma de dominação, legitimação e nossos discursos dentro da escola (ACHARD PIERRE et al,2015).

Nesse sentido, Leff (2002) reitera esse pensamento falado pela professora, ao dizer que pensar educacionalmente os saberes tradicionais é pensar na visão de interação e diversidade, reiterando o conhecimento sobre natureza e sociedade, cultura e identidade, novos saberes e fazeres científicos dialogando entre si. Contudo, as experiências dos professores de forma interdisciplinar valorizam a cultura local e constrói um novo saber, uma nova racionalidade e um futuro sustentável (LEFF, 2002).

Para Almeida (2009), aí está o valor de se trabalhar com os saberes e práticas tradicionais, nas escolas rurais, pois sustenta a identidade cultural dos alunos. Sendo assim, “porque não aproveitar os saberes dos alunos que trabalham nas coletas de frutos, nas roças, nas pescas?”. Entendendo que, ao se contextualizar a realidade local, garante-se também a sua identidade cultural (ALMEIDA, 2009, p. 17).

Porém assim como Leff (2002) e Almeida (2009), foram precisos e suas falas dessa valorização dos saberes tradicionais na prática diária dos professores, observa-se que as legislações continuam apenas escritas e não caminham com a prática diária das escolas quilombolas, haja vista que para atender às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e à Lei 10.639/2003, o currículo dessas escolas deveriam inserir o Ensino de História da Cultura Afro-brasileira, ou seja, a história e memória dos povos que formaram a comunidade, além dos saberes tradicionais importantes para o grupo étnico. Verifica-se, portanto, conforme vem sendo expondo ao longo deste texto, o currículo trabalhado nas escolas da cidade não condiz com a realidade dos alunos do campo, ficando para o professor destas escolas, a responsabilidade, partir das suas próprias adaptações curriculares, de lutar pela valorização da cultura e da memória, principalmente com relação aos saberes tradicionais dos seus alunos, como acontece na povoação quilombola de Bailique Centro.

Tem razão Gohn (2001) ao afirmar que nossas escolas devem ser social e culturalmente heterogêneas, definida por um forte elo de pertencimento, de sentimento de “nós”, preocupadas com a personalidade e identidade dos indivíduos (GOHN, 2001), pois a educação escolar quilombola pensa nesse currículo como transgressor: ao passo de violar os padrões estabelecido do que é currículo e (re) significa-lo em nossa prática, trazer essa significação em quanto vivência, como um currículo antirracista: pensar como somos construídos na sociedade extremamente racista, conseqüentemente somos forjados nessa tecido social, pois precisamos todos os dias lutar em nossas salas de aula em nosso currículo a presença antirracista, e por fim pensar um currículo quilombola: sendo pautado na história da comunidade, na memória, na territorialidade, na/da terra, no significado do territorialista que a questão quilombo faz tanto presente, na identidade, na ancestralidade, no pertencimento étnico, sociocultural e protagonista da comunidade através do currículo.

A educação escolar quilombola na resolução nº8 de novembro de 2012, propõe um currículo transgressor e vem fazendo isso no engessamento do currículo estabelecido como as diretrizes curriculares quilombolas. Ela propõe e já executa em algumas localidades brasileiras, um currículo diferenciado, onde possa existir a presença da comunidade na escola, em suas práticas, em seus fazeres pedagógicos, como bem podemos notar no art. 1º,

Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução.

§ 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica:

I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas reminiscentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade (BRASIL, RESOLUCAO N 8º, DE NOVEMBRO DE 2012)

Pensando nisso que todas as metodologias sejam partidas das comunidades. É saindo das comunidades que se vai compreender esse fazer e como fazer essa prática pedagógica e como partilhar esse currículo presente. Assim se analisarmos o processo histórico temos os currículos escolares quilombolas como instrumento de poder, por ser político educacional que vê nas escolas e nos territórios quilombolas as especificidades educacionais, ou seja, uma educação escolar diferenciada, por ser político histórico social ao ter nas escolas quilombolas suas características sócias culturais, tanto históricas passadas como presente e não vê o quilombo como histórico mais como quilombos presentes tanto no rural como nos urbanos e por fim por ser político de r-existência e existência quilombola, ao ser este o instrumento de afirmação do conhecimento e reconhecimento do ser quilombola.

Contudo, infelizmente a Base Nacional Comum Curricular (p.15), fundamentado nas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (2013), reforça uma única vez a educação escolar quilombola quanto modalidade de ensino, porém a discursão acaba não sendo ampla dentro dela, provocando certo silenciamento, por não reconhecer a cultura e a memória como parte desse currículo.

Dessa forma, para a professora que fez parte dessa pesquisa, assim como para os quilombolas local o currículo tem uma função muito importante que é esse processo de reconhecer e valorizar sua cultura, sua raiz ancestral. Assim, diversas outras estruturas de identidade passam pelas escolas e se a própria comunidade não tiver representada nesses espaços essas rupturas acontecem como aconteceram e acontecem ainda em algumas escolas em territórios quilombolas, por isso faz-se necessária a valorização dos saberes culturais, da história e da memória nas práticas dos professores.

Tudo isso se caminha para as práticas pedagógicas das escolas do/no campo, pelo fato que as práticas dos professores não começam a chegar na escola, elas têm toda uma experiência de vida, por morar e se relacionar, por isso que precisamos da presença dos professores quilombolas nas escolas quilombolas. As experiências de vidas vão contribuir nessa prática

pedagógica do professor. Essa prática escolar do docente tem a função de (r)existência, através da força de falar e pensar ao mundo a partir da comunidade quilombola, do conhecer a localidade e suas pessoas, suas histórias, sua memória e é também o instrumento de denúncia. Aí existe o encontro de currículo e a prática pedagógica, onde se dá pela tenção do que está estabelecido com essa conexão a vida que se passa dentro da comunidade.

Essa revolução a partir das lutas diárias dos professores e das lideranças comunitárias que teoria se transforma em realidade, em vidas, em vivência e existência. Esse elo, esse ir e vim de comunidade/escola e vice-versa, assim a educação escolar quilombola terá ainda mais força, traduzida em reconhecimento do ser quilombola, de sua existência e da luta e da vivência no dia a dia, enquanto sujeito social, que entende o que é ser quilombola dentro de nossas comunidades como preconiza o art. 10 da Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo;

Art. 10. O projeto institucional das escolas do campo, considerado o estabelecido no artigo 14 da LDB, garantirá a gestão democrática, constituindo mecanismos que possibilitem estabelecer relações entre a escola, a comunidade local, os movimentos sociais, os órgãos normativos do sistema de ensino e os demais setores da sociedade (RESOLUÇÃO Nº 1, DE 3 DE ABRIL DE 2002).

Portanto, o currículo desempenha esse papel de ressignificação de uma educação diferenciada, que visa a presença da comunidade com seus saberes e fazeres. As práticas docentes se fazem necessário e por isso que muitas de nossas comunidades resistem e existem a partir desses contextos, optamos por um currículo próprio e real a nossas comunidades.

2.3.1 O Livro Didático de História: Um olhar sobre a memória, história e os saberes tradicionais dos quilombolas

Para aprofundarmos na questão curricular, foi feito aqui uma observação e um olhar superficial no livro didático do componente curricular de História, pois entendemos que este pode contribuir para que os alunos tenham uma visão diferente a respeito da cidadania e dos reconhecimentos à memória e à história. Já que também a maioria dos professores das escolas pública da zona rural do município de Oeiras do Pará- PA, utilizam deste recurso pedagógico no processo ensino aprendizagem, nos propomos fazer um olhar superficialmente nas imagens para verificar a questão da memória, da história e dos saberes tradicionais dos quilombolas como lutas e (r)existência. Para o trabalho, foram selecionados quatro livros de História da base do Ensino Fundamental, sendo eles do 6º ao 9º ano, distribuídos às escolas públicas e utilizados como um dos métodos de ensino-aprendizagem.

Quadro 1 – Livros observados superficialmente

SÉRIE	TÍTULO	AUTORES	EDITORA	COLEÇÃO	ANO
6º	A África de muitos povos	Flavio de Campos, Regina Claro e Miriam Dolhnikoff	Moderna	História: escola e democracia	2020 a 2023
7º	A sociedade escravista colonial	Flavio de Campos, Regina Claro e Miriam Dolhnikoff	Moderna	História: escola e democracia	2020 a 2023
8º	Os processos de independência nas Américas	Flavio de Campos, Regina Claro e Miriam Dolhnikoff	Moderna	História: escola e democracia	2020 a 2023
9º	A descolonização e a era da contestação	Flavio de Campos, Regina Claro e Miriam Dolhnikoff	Moderna	História: escola e democracia	2020 a 2023

Fonte: Lediane Borges, 2020

Mesmo não sendo uma proposta de interpretação e análise é importante observar que ao fazer este olhar inicial sobre os livros didáticos do 6º ao 9º ano percebeu-se que: apresentam uma baixa frequência de personagens ilustrados negros, pois são ainda vistos como objeto, onde suas práticas culturais são folclorizadas, e suas lutas e (r)existências são invisibilizadas. Restritamente nos livros as imagens, apresentam as lutas sociais como forma de contestação, porém ainda não aborda o movimento negro, a educação antirracista, as memórias, os conhecimentos tradicionais, as tradições orais, as práticas culturais e religiosas, a relação do negro com o território, com a natureza e suas conquistas. Os personagens brancos continuam constituindo a maioria nas ilustrações, a maior parte são ruivos e louros. Os povos africanos sempre foram tratados no sistema de ensino brasileiro como temas de imagens negativas, reforçando discursos de dominação e desigualdades sociais, os quais interfere na questão da identidade dos alunos, uma vez que não se veem representados positivamente no material didático, esquecendo conquistas destes povos.

O discurso da história do negro presentes os livros didáticos, serve também como material para a reflexão sobre o discurso fundador. Nestes livros, ainda existem o resgate do discurso da resistência negra à escravidão em oposição ao discurso da passividade, estabelecido como verdade histórica (ORLANDI, 1993), por vezes a população negra foi e é vista de forma estereotipada, que tira o direito de ser cidadão, sendo identificadas nos livros na forma daquilo

que não são, invisibilizando muitas histórias de resistências e lutas, assim como não reconhece os conhecimentos tradicionais e a memória de muitos povoados negros.

Ao se tratar dos conhecimentos tradicionais e do papel da memória de muitos povoados, os livros não apresentam conteúdos relacionados aos saberes e fazeres dos quilombolas, os conhecimentos de plantar, de cuidar, de preservar, de se relacionar com a natureza e cultura, bem como também a memória, práticas culturais e questões territoriais. Dessa forma, os movimentos legislativos educacionais não caminham com a prática do livro didático, pois como preconiza § 1º das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução afirma:

§ 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas reminescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade (RESOLUÇÃO Nº 8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012).

O que se observa é quanto decifrar o modo como se formam e se cristalizam na memória de um país os referenciais imaginários que constituem seus discursos fundadores (ORLANDI, 1993), fazendo com que a memória, a história e as lutas pelo território, pela vida do povo negro não seja vista nos livros didáticos, por isso que muitas de nossas crianças e jovens alunos do próprio povoado negro na maioria das vezes não se identificam, por não conhecerem todo esse processo de (r)existência, cabendo ao professor a função de discutir para além dos livros e do “academicismo”, repensando e reafirmando pelo viés da cultura, da memória, e da linguagem (DOMINGUES, 2020), sendo este um dos maiores desafios das escolas quilombolas, quebrar com as barreiras do currículo unificado e fazer valer o que realmente está na Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Pensando ainda pelo viés do discurso fundador, Eni Orlandi (1993) faz uma reflexão sobre como se estabelecem tais discursos e como eles constroem a identidade brasileira, fazendo com que possamos refletir no olhar do negro nos próprios livros didáticos, sendo que as imagens presentes neles estão carregadas de ideologia e poder, onde o povo negro ainda se vê como escravo, no tronco, objeto físico do branco e vivendo em miserabilidade. São discurso fundadores como afirma Orlandi (1993), que reforçam e invisibilizam as práticas culturais e as lutas dos povos tradicionais. Nesse mecanismo, o sujeito para se significar tem que se inscrever

na história, onde ideologia e inconsciente estão materialmente ligados pela língua (DOMINGUES, PINTO, DOCEMA, 2019).

Um grande desafio é pensar nos livros didáticos utilizados nos sistemas de ensino. E ao trabalhar com os livros didáticos temos um novo desafio, que é de articular com outras histórias, outras memórias que vai além do oficial, além do “academicismo”, das prateleiras das universidades, é de pensar no reafirmar como desafio pelo viés da cultura, da memória, e da linguagem (DOMINGUES, 2020). Pois, é o que nos garante Art. 8º Os princípios da Educação Escolar Quilombola, XI das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (2012),

XI - inserção da realidade quilombola em todo o material didático e de apoio pedagógico produzido em articulação com a comunidade, sistemas de ensino e instituições de Educação Superior (RESOLUÇÃO Nº 8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012).

Posto isso, o que se percebe é que todo o movimento legislativo não se configura e nem caminha com as produções de materiais didáticos que nesse caso é o livro proposto pelo PNLB, haja vista que a comunidade quilombola não é chamada nessa articulação como deveria ser, pois, já que a Resolução n 8º/2012 é clara ao dizer dessa implementação curricular e do projeto político pedagógico nas comunidades quilombolas, a fim de fomentar essa visibilidade dos povos tradicionais. Assim, afirma-se a Resolução nº8, de 2012, art.8º,

VII - implementação de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado de modo a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas;

VIII - implementação de um projeto político-pedagógico que considere as especificidades históricas, culturais, sociais, políticas, econômicas e identitárias das comunidades quilombolas (RESOLUÇÃO Nº 8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012).

Para isso, temos que buscar outras linguagens, construir outro olhar, onde se recria a memória e dá visibilidade a ações e as resistências, possibilitando uma nova dimensão do ensino e aprendizagem nos espaços onde nós atuamos (FENELON, 1993). Fazer isso é ter um compromisso social e político, é pensar no ensino em todos os níveis, pensar e repensar na nossa prática social, no que ensinamos, nos conteúdos, é se propor e admitir em fazer um estudo multidisciplinar. Pensar nos trabalhos em pesquisa com cultura e educação nas narrativas, nas lembranças, sendo, desse modo, a reafirmação e produção de muitas outras histórias e muitas outras memórias (FENELON et al, 2004).

CAPÍTULO III – CULTURA E NATUREZA: SABERES DO/NO POVOADO DE BAILIQUE CENTRO

3.1 Conhecimento do Plantar e do Colher

O conhecimento e as técnicas de plantar e colher, usadas no povoado de Bailique Centro, bem como sua relação com a natureza, sempre estiveram presentes na vida dos habitantes. É dessa relação com a natureza que, os moradores deste povoado existem, pois dela retiram a maior parte dos alimentos, além da água e utilização do solo. A natureza representa para estes moradores sua vida, sua morada, sua harmonia, sua paz, sua alegria. Na fala do Tio Pedro, podemos contemplar o valor, que a natureza representa para esta população:

E fessora eu que não troco Bailique, pra morar na cidade, aqui nós temos tudo, desde o ar puro que respiramos ao punhado de comida. Olha tia, vou lhe falar na cidade, a gente tudo compra, aqui a natureza nos dá, de fruta a comida, a gente vai doando para vizinho, temos abundância das cuisas. A gente planta, caça, come, dorme, brinca, passeia. Não tem melhor vida que morar aqui, o pessoal da cidade vive preso e nos livre. Plantamos, criamos e vivemos felizes (Pedro Camilo da Silva, mais conhecido por Tio Pedro, 79 anos, morador de Bailique Centro).

Figura 17 – Pedro Camilo da Silva



Fonte: Lediane Borges, 2019

Nas palavras do morador, que é parte de um discurso e exercício de sua memória, existem um sentido de viver, de pertencer, de identidade quilombola, além de lugar de moradia, de relações sociais e culturais, e também de trabalho, lazer e liberdade. Viver em Bailique

Centro, significa ser livre vinculado a natureza, conectados aos modos de viver indígenas, é estar perto das matas, das águas, é sentir, pertencer e ser feliz. Nesse ir e vim da memória, seu Pedro Camilo faz referência também aos aspectos de solidariedade, coletividade, sociabilidade, fartura, harmonia e relações de trabalho, para ele esse viver está atrelado ao sentido de ser. É nesse espaço que os moradores se realizam e impõe a cada coisa um determinado feixe de relações, porque cada coisa ocupa um lugar dado, assim cada homem vale pelo lugar onde está: o seu valor como produtor, consumidor, cidadão, depende de sua localização no território (SANTOS, 2011, p 161).

Neste espaço, onde um terço das famílias é constituído de funcionários públicos, aposentados, ou que recebem algum tipo de auxílio assistencial, como o bolsa família e o seguro defeso, a economia da região ainda está pautada no extrativismo, na pesca, na caça e na agricultura familiar, onde os alimentos são coletados ou extraídos da própria floresta, dos rios e igarapés, o que faz desse território um lugar de abundância, conforme é muito bem evidenciado na fala do tio Pedro. Neste povoado, assim como demais povoações do Baixo Tocantins, o plantio da mandioca e do açaí torna-se a principal economia familiar e representa a agricultura de subsistência da população local, além dos demais produtos coletados e plantados na região como: castanha do Pará, milho, laranja, macaxeira, maxixe, hortaliças, uxi, piquia e outros. Acrescidos a criação de pato, galinha, porco, que forma um conjunto de alimentos que nutre e alimenta o povoado.

Gostaria de Ressaltar neste item sobre o conhecimento do plantar e também as técnicas e práticas de colher que o morador desenvolve em trabalhos diários e sua relação com a natureza, o que tem contribuído para a valorização dos saberes tradicionais nesta localidade. Esse conhecimento relacionado a agricultura e as técnicas da colheita são saberes e práticas que foram aprendidas, socializados e internalizadas no povoado há anos sendo transmitidas através da oralidade e da técnica da observação, as quais são de tradição desse povo. Bem sabemos que o trabalho na agricultura especificamente com o plantio da mandioca, não é tarefa fácil, requer conhecimento, habilidade e planejamento. Os trabalhos nos roçados da mandioca, do milho, do arroz, das leguminosas, e do açaí ainda continuam de forma rudimentar, desde a feitura dos roçados até a fabricação da farinha, a qual vem sustentando ao longo dos anos os habitantes da região do Tocantins (PINTO, 2004).

Ao nos reportarmos sobre a agricultura da mandioca, como bem exemplificou Pinto (2004), ainda é a base da economia nesta localidade, pois dos roçados da mandioca, o morador sustenta e alimenta suas famílias. Na agricultura da mandioca e no cultivo do açaí, a qual optou-se em falar aqui, por conta do conhecimento, da prática e da significação dos sujeitos

colaboradores, gostaria de aprofundar esta discussão e contar dos saberes e das práticas de plantar e colher, desenvolvidas pelos habitantes Bailiquences. Tanto na agricultura da mandioca como nos cultivos de açazeiros (*Euterpe oleácea* Mart), percebemos nos discursos e nas narrativas dos moradores os conhecimentos e as técnicas de plantar, tarefas que por sua vez se torna desgastantes mais que é fruto de saberes da ancestralidade.

Durante anos de existência do povoado, os moradores aprenderam técnicas de plantar e assim foram aprimorando seus conhecimentos, esses saberes vão desde o plantio, cuidados e colheitas que requerem do agricultor planejamento e conhecimento. O plantio deve ser apropriado para o roçado, onde possa conter nutrientes para a mandioca se desenvolver. Todo conhecimento que fora aprendido foram anos de técnicas e prática, as quais fizeram desse agricultor o conhecedor das artes de plantar. Esta arte de plantar se inicia com a capina dos pequenos matos, a qual abre caminho para a derrubada das árvores maiores, são momentos em que os olhos do trabalhador ficam atentos para que não sejam derrubadas árvores, como: seringueiras, castanheiras, andirobeiras e outras, que servem para a alimentação e também podem ser usadas como remédios caseiros, estratégias e sabedoria que visam preservar o ambiente. Normalmente, o trabalho na agricultura da mandioca é um fazer transmitido de pai para filho, de vizinho para vizinho, que evidencia a tradição cultural, que por meio do convívio e de oralidade, os mais velhos vão ensinando, aprendendo e mostrando seus conhecimentos na arte de fazer dessa produção.

Figura 18 – Etapa da limpeza da área para o plantio da mandioca



Fonte: Lediane Borges, 2019

Nas minhas andanças nas roças, com os moradores e colaboradores, João Vitor afirma que na prática da roça *tudo é paciência*, desde a capina, plantação, bem como a fabricação da farinha,

He fessora, não é fácil, não é só plantar, a gente tem que ter paciência. Tem derrubada, queimada, coivara, plantio, capina, capina, arrancação e fazer a farinha (João Vitor, 24 anos, Morador de Bailique Centro).

Nas falas de João Vitor, existe um sentido em relação ao plantar a qual está associado ao cuidar, a paciência e o conhecimento em desenvolver a agricultura. Essas etapas que o morador narra requer paciência e cuidados, principalmente em momentos de derrubadas e queima, pois o mato, assim como as árvores derrubadas precisam estar secos para queimar, existindo assim uma espera longa, para que as folhagens e a madeira das árvores derrubadas sequem muito bem sob o sol, para só depois proceder a queima. Aliás, este processo de queimada é devidamente planejado, vistos que os paus secos são coletados pelo trabalhador e posto em uma área de três metros para dentro do terreno que foi derrubado, longe, portanto, do da área de mata, que é isolada por caminho, chamado de varrida. É um recuso embasado na sabedoria dos mais velhos, para evitar que se perca o controle do fogo e este se espalhe para a outras áreas de matas. Por isso, também as queimadas são realizadas em horas na qual o vento não seja constante, caso contrário, os trabalhadores não conseguem controlar a direção do fogo, que pode representar grande perigo de incêndios de matas na região.

Assim, nas afirmativas do João Vitor, alega não ser fácil plantar, pois existe um cuidado com o solo e vários processos que requer paciência, controle e sabedoria. De acordo com Leff (2015) existem nas falas de João Vitor, assim como em seus trabalhos, o saber ambiental desenvolvido na comunidade, onde se funde a consciência de seu meio, o saber sobre as propriedades e as formas de manejos sustentáveis de seus recursos, com suas formações simbólicas e o sentido de suas práticas sociais, onde, portanto integram diversos processos no intercambio de saberes sobre o ambiente (LEFF, 2015, p 153).

Assim como João Vitor, aprendeu com seus familiares a arte e as técnicas de plantar, a moradora Márcia Costa, 37 anos, mostrou em sua prática diária as técnicas da coivara, conhecimentos que aprendeu com seus pais ainda criança, e que hoje desenvolve na agricultura com grande precisão. Ao reportar da técnica a coivara, a moradora afirmou que nesta etapa os trabalhadores juntam e cortam em tamanho menores de restos de galhos e troncos de árvores que não queimaram na primeira etapa para proceder a (re) queimada, visando a limpeza total do terreno. Esse trabalho é realizado por todos de sua casa.

É importante mencionar que a prática da queima, na forma que é realizada nas povoações quilombolas da região, contraria alguns princípios do manejo agroecológico, pois a produção sustentável em um agroecossistema deriva do equilíbrio das plantas, solos, nutrientes, luz solar, unidade e entre outros organismos coexistentes, assim sendo o fogo o causador de desequilíbrio do solo, pois diminuem as plantas espontâneas e a retenção da água (ALTIERI, 2002). Estudiosos da agroecologia, orientam a substituição da queimada, por outras técnicas de preparo com a terra, pois alegam diminuir os impactos da seca na agricultura e garante uma qualidade no solo e um resgate de saberes tradicionais, pois as queimas danificam o solo (GLIESSMAN, 2009). Neste sentido, todo o trabalho continua manual, apenas substitui a queima pelo processo de compostagem do mato, onde os microorganismos irão realiza todo o trabalho, deixando a terra férteis em prazo de um ano, podendo assim reutilizar várias vezes o mesmo solo (MOTA et al, 2017).

Contudo, embora existam estudos que apresentam pesquisas das substituições das queimadas por processos de compostagem, ainda assim os habitantes deste povoado quilombola preferem e têm na prática da queima a maneira mais rápida para desenvolver a agricultura, assim como os cuidados com o solo. As técnicas da queimada fazem parte dos processos de desenvolvimento da agricultura da mandioca, sempre praticada por indígenas e quilombolas da região, que ao utilizarem tal procedimento procuram manter o cuidado e o equilíbrio nos ambientes. Dessa forma, o processo da queimada tem um sentido para o morador das povoações rurais da região, além de facilitar a limpeza do ambiente e eliminar pragas, faz parte de técnicas e saberes manejados, aprendidos e repassados ao longo dos anos entre as gerações, visto que, as queimas, por meio da coivara, são propícias para o desenvolvimento de alguma espécie de cultivo, graças ao aumento de nutrientes no solo como: N (nitrogênio), P (fósforo), K (potássio), Ca (cálcio) e MG (magnésio), que carbonizados fazem com que a espécie cultivada cresça nas áreas queimadas (RHEINHEIMER et al, 2003).

Os agricultores Bailiquenses têm na queimada uma prática tradicional e que faz parte da sua cultura, um saber que é específico de cada comunidade inseridos em suas formações ideológicas, suas práticas culturais, suas técnicas tradicionais (LEFF, 2015), deixadas pelos mais velhos. Contudo, essa técnica tradicional, conforme faziam seus descendentes, acreditam que folhagens e paus, após serem queimados, deixam muitos nutrientes, que fortalecem o solo e propiciam rápido desenvolvimento no cultivo de suas roças, sem despesas com a compra de insumos. No mesmo sentido, tal técnica, sendo bem manejada, a maior parte do carbono e nitrogênio permanece no solo, assim não tem perda de nutrientes, tornando sistema sustentável (GLIESSMAN, 2001).

Esse procedimento faz parte da cultura local e dos conhecimentos desses moradores, que principalmente as mulheres e crianças, conhecedoras de muitos saberes, semeiam maxixe, feijão, jerimum, melancia e gergelim pelo roçado, conforme se observa na fala de Márcia Costa:

Fessora nesta hora a gente aproveita pra semear, chega de tá lindo, eu não sei explicar, mas tá adubado de nutriente, e só vem maxixe, melancia adubada, quero que a senhora veja (Márcia Mendonça Costa, 37 anos, Bailique Centro).

Conhecedora de saberes e técnicas ensinadas e aprendidas cotidianamente através das experiências familiares, que a moradora nos afirma com precisão que existe um sentido, um envolvimento, um conhecimento na forma de plantar que continuamente estão sendo repassados para as gerações, assim como aprendeu com seus pais transmite aos filhos gradativamente essa técnica do aprender e ensinar. Quando Márcia Costa alega que não sabe explicar, pois não domina cientificamente tal conhecimento, os processos químicos, de controle da acidez dos solos e reposição dos nutrientes através das cinzas que foram liberadas na queima, contudo, no que se refere a questões de cuidar do solo, como faziam seus avós e pais, e plantar diferentes tipos plantas, essenciais para garantir a dieta alimentar do seu grupo familiar, demonstra domínios de saberes que são maiores.

Entendemos assim, nas entrelinhas o desenvolvimento da coletividade e da união no momento da semeadura, bem como no rememorar de suas lembranças a alegria, o envolvimento e o sentimento de plantar que está envolvida na sua raiz ancestral. As mulheres entram com todo vigor, embora já venham realizando diferentes tipos de trabalho, mas nesse momento dominam com as técnicas do plantar. Ainda nas narrativas da moradora, percebe-se que atualmente as mulheres realizam praticamente o trabalho sozinha, desde cavar buracos para plantio, como carregar as hastes de maniva (caule da planta mandioca), de um roçado para o outro (PINTO, 2004), assim como também plantar e colher. Observa-se, que neste trabalho desenvolvido por elas ou por eles, existe relações de pertencimento e de poder, disputa, coletividade, socialização, alegria, as quais fazem parte do momento, da história e da vida destes trabalhadores.

Figura 19 – Etapa do plantio da mandioca



Fonte: Lediane Borges, 2019

Assim como, bem nos exemplificou a moradora Márcia Costa, que o plantar está relacionado ao cuidar, neste período de trabalho nos roçados, aproveita-se para semear as leguminosas sementes de feijão, maxixe, melancia, arroz e milho, juntamente com mandioca, pois essa associação de plantas com diferentes hábitos de crescimento, permite uso das riquezas ambientais como os nutrientes, água e radiação solar, além de garantir a perda da produção também se enquadra como sustentáveis e agroecológicas (ALTIERI, 2002, p 181). Na visão dos moradores que plantam como Marcia Costa, João Vitor, Maristela e demais habitantes, essa associação de plantas são rotação de cultura ou muda que ajudam a reterem nutrientes do solo, assim a produção se desenvolve, por isso se aproveita para plantar e depois cuidar.

A respeito do plantar e cuidar, João Vitor afirma, *quando tudo já foi feito no plantio, agora é só esperar os meses pra limpar*. Nesta fala, o morador, alega que os trabalhos com a plantação, exige cuidados, paciência, experiência, além da socialização e do trabalho coletivo, que reuni processos para que esse plantar e esse cuidar seja sucedido. Esse conhecimento do plantar e do cuidar são atividades que foram aprendidas, socializadas, ensinadas e transmitidas pela observação ou pela oralidade com seus familiares e que hoje o morador executa com precisão as técnicas aprendidas. Assim como as falas que deixam marcas das experiências e dos conhecimentos, também se observava durante as entrevistas que na prática não é diferente, que todo esse período de plantio requer cuidados, conhecimentos e habilidades, sempre em busca do equilíbrio e de um processo que vai desde a escolha do local a feitura das farinhas. O cuidar na concepção de Leff (2015), é o próprio saber ambiental que é gerado na sistematização e no

intercâmbio de experiências de uso e manejos sustentáveis dos recursos naturais (LEFF, 2015, p, 154), dessa forma corroborando com as ideias do autor, essas práticas usadas pelos moradores, são conhecimentos e experiências herdadas da ancestralidade, afim de promover a subsistência, a economia e o equilíbrio ambiental.

Este saber ambiental, que transcende o campo a racionalidade científica e da objetividade do conhecimento, definidos por Leff (2015), corrobora com as experiências de Maristela Camilo, quando afirma em seus relatos a determinação do tempo de colher, que depende do clima, da época e de cada planta, inclui novos princípios teóricos e novos meios instrumentais para reorientar as formas de manejos produtivos da natureza (LEFF, 2015, p 231). Todas essas formas de plantar e cuidar é sustentada por valores que não se configuram na cientificidade, são assim saberes aprendidos e socializados no seio do povoado.

A exemplo disso, é possível se observar quantos saberes e técnicas estão envolvidos no trabalho destes homens e mulheres para a produção da farinha de mandioca. Para isso encaram diferentes etapas de trabalho, a qual iremos descrever esse processo a partir da fala de Deusalina Barbosa, que afirma com precisão na entrevista um dos seus momentos de plantar, cuidar e colher. Segundo dona Deusalina Barbosa, é dificultosa a tarefa da manipulação da farinha da mandioca, pois além de arrancar os tubérculos, devem ser carregá-los da roça nas costas em peneiros, sacos, micro trator ou em carrinhos de mão (chamado na região de caçamba). Ao optarem por fazer a farinha composta com mandioca d'água, os tubérculos, são colocadas de molho na água, de igarapés, rios ou tanques, entre quatro a cinco dias para amolecer, depois a mandioca é descascada, e só então é levada para a casa do forno. Na casa do forno, uma outra porção de mandioca é raspada ou descascada com facas ou raspadores, é muito bem lavada e ralada no catitu (motor de ralar), depois é misturada na masseira com a mandioca que amoleceu na água, é enchida no tipiti, que é posta no sarilho, para deixar escorrer o tucupi. O sarilho, que aliás, é muito bem caracterizado por Pinto (2004),

O sarilho é construído por três paus, aproximadamente 2,5 cm, afincados no chão em forma de triângulo com duas varas grossas: uma apoiada na parte superior do sarilho, onde fica uma espécie de trave com um pedaço de madeira amarrado ou pregado nas duas varas frontais e outra apoiada sobre a parte superior. Nessas varas coloca-se as alças superior e inferior do tipiti. Após isso a vara, onde foi colocada a alça superior do tipiti, é deslocada ao terceiro pau, o que forma o ângulo. Nele há uma pedra amarrada ou um outro objeto capaz de fazer peso, o qual força o alongamento ou espichamento do tipiti e, em consequência disso, processa-se a secagem da massa (PINTO, 2004, p. 124).

Figura 20 – Etapas da raspagem, mistura e secagem da mandioca



Fonte: Lediane Borges, 2019

Da mesma forma, faz-se importante mencionar que o tucupi que sai da massa da mandioca ralada, ao ser fervido e temperado com sal, alho, chicória e alfavaca é bastante utilizado na região e na culinária paraense. Segundo Pinto (2004)), o tucupi é colhido pelo morador para seu uso diário, assim como, a fécula que se senta do tucupi, chamada de tapioca é utilizada para fazer a famosa tapioquinha e a goma do tacacá. Da mesma maneira, a curueira, sobra mais grossa da massa que foi peneirada, após secar ao sol, é própria para mingau e beiju, espécie de biscoito, seco, fino, leve e muito saboroso (PINTO, 2004, p. 125).

No processo final da feitura da farinha de mandioca ocorre o pré-cozimento no forno, quando a massa libera uma fumaça, que segundo dona Deusalina Barbosa, arde nos olhos, podendo até causar problemas visuais, pois acreditam que o veneno contido na mandioca sai

no momento que a farinha está sendo escaldada ou cozendo. Depois desse cozimento ocorre a fritura da farinha ou torra, sendo esta a etapa final de cada fornada de farinha de mandioca.

Figura 21 – Etapa do cozimento e fritura da farinha de mandioca



Fonte: Lediane Borges, 2019

Essa descrição do processo da feitura da farinha de mandioca, muito bem narrada pela moradora Deusalina Barbosa, exemplifica conhecimentos, experiências, formas de trabalhos, socialização, coletividade, parcerias, transmissões de conhecimentos, sustentada por valores, identidades culturais e sentidos da existência, abre-se aqui um diálogo entre a ciências e saber, entre a tradição e modernidade (LEFF, 2015, p 231).

Afinal, nas palavras de dona Deusalina Barbosa:

Da mandioca minha filha a gente usa tudo, não perde nada, até a casca quando a gente não dá pro porco a gente faz adubo ou põe pelo pé da planta, a folha, faz maniçoba, e haste planta de novo (Deusalina Pantoja Barbosa, mais conhecida como Nanhã, 67 anos, entrevista realizada 2019).

Em suas narrativas exemplifica suas experiências e seus conhecimentos, com propriedade alega o quanto a mandioca pode trazer benefícios em questões de adubações as plantas, alimentações a animais e seres humanos, reutilização da mesma planta para nova produção, comercialização, trocas, renda, além do desenvolvimento da socialização, dos saberes, das transmissões e das experiências que exige respeito, trato e cuidados com a natureza. A fala desta entrevistada, e de outros que fizeram parte do presente estudo, demarca que a utilização destes tipos de técnicas e saberes da agricultura tradicional são aprendidos espontaneamente desde criança nas vivências cotidianas, e assim vão sendo repassados para seus filhos e netos, como uma espécie de terapia das labutadas diárias de vivência e bem viver, que não se obriga a fazer, mas que se ensina fazendo.

Para Leff (2015), essa exemplificação de experiências e saberes de dona Deusalina, revaloriza os conhecimentos indígenas e os saberes populares produzidos por diferentes culturas em sua ecoevolução com a natureza (LEFF, 2015, p. 231). Com a natureza ou através dela é que homens e mulheres, idosos, jovens e crianças, mergulham em saberes tradicionais herdados pelos seus antepassados, através dos quais acumulam saberes sagrados na sua experiência de vida (PINTO, 2004, p. 130).

Esses saberes e experiências de vida, as quais foram descritas aqui pela moradora Deusalina Barbosa, corroboram com as imagens apresentadas anteriormente que exemplificam o processo de fabricação da produção da farinha, na residência do morador Pedro Camilo. Tais imagens fazem referência ao processo da fabricação da farinha de mandioca, produzida pelos netos, nora e filhos do senhor Pedro Camilo em um dos dias de entrevistas. Durante o ano de 2019, acompanhou-se tal processo, a fim de trazer juntamente com as narrativas os saberes e as experiências destes moradores. Assim, nesta concretização, podemos perceber que as imagens apresentadas, deixam nítido o trabalho do morador, as formas de relações sociais, as divisões de tarefas, a visibilidade da socialização, coletividade, alegrias, amizades, risos e conversas. Seus corpos, apresentam força, coragem, perseverança, (r)existência, luta, conhecimento e experiência, que durante anos aprenderam e desenvolvem com bastante precisão. Seus rostos revelam o compromisso e respeito, seja ele com o trabalho, com a natureza ou com a família. Nas narrativas das pessoas entrevistadas, percebe-se também que existe conhecimentos, saberes, técnica, formas e sentido de se relacionarem com a natureza ou com os familiares e

amigos. E nessa coletividade e socialização ocorrem trocas de conhecimentos, saberes, ensinamentos e aprendizados, que podem ser notados através das desenvolturas dos corpos, das expressões dos rostos a demarcarem lugares ou ambientes pelos quais circulam.

Logo, neste processo coletivo e social, a figura feminina desenvolve o papel significativo, pois é ela que coordena todo o trabalho. Apesar da figura masculina apresentar o aspecto de liderança é a mulher que realmente torna o processo eficaz, pois é a sua experiência que define a sua liderança, que orienta, ensina, distribui tarefas de acordo as qualidades de cada membro em todos os processos. Percebemos ainda que o lugar ou ambiente, colaboram para o desenvolvimento do trabalho, pois percebe-se que existe uma relação de pertencimento que ainda não foi totalmente influenciado pela presença do capitalismo que faz com as práticas culturais sejam invisibilizadas. A natureza observada, ainda está sendo utilizada somente o que se precisa, nesse caso coleta-se os paus já caídos no chão afim de se preservar e garantir de certa forma a sustentabilidade neste território. Este território é marcado pelo lugar de luta, de conquista, de relações sociais e culturais pertencentes a este povoado que dia a pôs dias desempenham trabalho, saberes e fazeres, marcados pela cultura e pela ancestralidade. Para cada trabalho executado existem uma forma de manipulação da mandioca e dos espaços que requerem conhecimentos e experiências visibilizando as trocas, o ensino e a aprendizagem, por isso, existem também vários sentidos e todo esse processo que vai desde o plantar até a utilização e negociação da venda da farinha, na maioria das vezes são para o próprio consumo. Assim, estas imagens são elementos históricos desse povoado e discorrem um processo que vai desde a derrubada da área para o plantio até a fabricação da farinha de mandioca, como muito bem descritos pelos colaboradores, pois elas concretizam todo o trabalho, a história e a memória destas pessoas.

O trabalho na agricultura familiar, na maioria das vezes, é apenas para existência e visa à reprodução social da família, como podemos notar na família do seu Pedro Camilo. Contudo, observa-se nas etapas dos trabalhos desse tipo de agricultura, que conforme assevera Pinto (2004), cabe ao homem providenciar a derrubada, queimada e limpeza do roçado, porém, a mulher, no entanto, nunca fica ausente desse processo e está sempre vistoriando o roçado, além de cuidar dos afazeres domésticos e dos filhos. “Para essas mulheres o trabalho da roça e da casa não se enquadram em mundos separados, mas sim em diferentes espaços, sobre os quais elas têm pleno domínio” (PINTO, 2010, p. 112). O autoconsumo é um dos componentes da identidade de Bailique Centro, construído a partir do seu modo de vida e da história, no entanto a nova lógica baseada na racionalidade técnica do capitalismo, tenta se impor na produção em mercadoria, porém há resistências, como podem ser percebidas através das falas de Márcia

Costa, ao afirmar que o destino final do produto é para o consumo da família, e que a venda dos produtos, só ocorre no segundo plano.

Como podemos observar nas imagens apresentadas anteriormente, os jovens, netos do senhor Pedro Camilo, desde a infância, conhece os manuseios da terra e as técnicas para lidar com solo, fazer os plantios, cuidar, colher e beneficiar, pois aprenderam com seus pais e avós, assim dessa forma as gerações vão aprendendo com a arte de olhar, com a arte cotidiana e com a arte de viver. Embora, atualmente ocorra mudanças na reestruturação produtiva, pois tem-se novas formas de manuseio da terra, do domínio da tecnologia, dos insumos industriais, pois a cultura é movimento, contudo, frente a essas mudanças, jovens, homens e mulheres do povoado continuam realizando estes trabalhos de forma tradicional, manual, sem apropriação de especificações e técnicas de trabalho que interesse ao capital, como por exemplo, usos de agrotóxicos, insumos e outras tecnologias maquinistas. Uma vez que, os processos manuais e as técnicas, que adotam, foram ensinadas pelos antigos moradores, como forma de garantir uma produção, que leve em consideração o respeito e a preservação do meio ambiente, embora se ocupem de trabalhos intensificado e árduo, no qual na maioria das vezes, não há fim de semana, férias, condições climáticas favoráveis, sempre se submetem à exposição por horas ao calor e/ou frio por rendimentos que produzem o básico para seus familiares.

Nessa transmissão de saberes a escolha da dieta alimentar também é tencionado, pois essa seleção de plantar vem sido orientada pelos mais idosos, onde sempre prioriza a plantações de frutas, verduras e leguminosas pela quantidade de nutrientes que cada alimento propõe. É prioritário produzir milho, mandioca e açaí (alimentos energéticos), feijão e arroz (alimentos proteicos), hortaliças, frutas, verduras (alimentos vitamínicos e sais minerais), por estratégias socialmente construídas para garantir a alimentação de suas famílias. A exemplo disso, temos nas falas de Pedro Camilo,

A gente planta de tudo, mandioca, fruteiras, açaizeiros, planta de remédio, legumes. Todo requer cuidado tia, não é só plantar e largar, a gente cuida. Paulo meu filho plantou um lindo açaizal, nós temos um lindo aqui no lado da casa e ajuda na alimentação. Esses açaizeiros têm uns quantos anos, porque a gente cuida, aduba (Pedro Camilo, 79 anos, morador de Bailique Centro).

Analisando a narrativa desse morador de Bailique, podemos perceber que em seu discurso o plantar está associado ao cuidar. Assim, existe uma relação de cuidar, que está atrelado ao fator do respeito a natureza e a alimentação, bem como os cuidados, sendo percebidos em suas falas as técnicas de adubação que reforçam que existem planejamento, cuidados e compromisso. Ainda na narrativa, percebemos que se torna prioritário o plantio de

alimentos nutricionais, os quais vão garantir a alimentação e a saúde. Além dos alimentos nutricionais, seu Pedro Camilo reafirma o uso e o plantio de plantas que servem para fazer remédios caseiros, nota-se em suas falas que existe no povoado o acreditar nas plantas curativas.

É importante destacar que além da agricultura familiar é comum, notar no povoado plantações de árvores frutíferas como: mangueiras, bacurizeiro, cupuzeiro, coqueiro, laranjeira, cacoeiros, piquizeiros, castanheiras, tucumã entre outras, acrescidas as plantas medicinais e hortaliças, cultivadas no quintal, as quais ajudam alimentação e no cuidado preventivo da saúde de seus familiares. Nestas condições, associado a agricultura familiar, ocorre o plantio de açazeiros (*Euterpe oleacea* Mart), plantados nas proximidades das residências, pois como, a mandioca requer cuidados e manipulação, como muito bem exemplificada pelo seu Pedro Camilo em sua narrativa.

A plantação de açaí, assim como a da mandioca, é o produto que tem ajudado financeiramente e nutricionalmente as famílias da localidade e requer cuidados como qualquer outra planta. Nas narrativas de seu Pedro Camilo, percebe-se que em sua família, o legado de plantar está no ato do cuidar. Por isso, existe um saber ambiental que reconhece a identidade de cada povo, sua cosmologia e seu saber tradicional como parte de suas formas culturais de apropriação de seu patrimônio de recursos naturais (LEFF, 2015, p. 232). Como parte da cultura local, esse saber é ensinado e aprendido por filhos e netos dos moradores, os quais mantêm o conhecimento e a experiência ativa, garantindo que esse saber seja mantido de geração a geração.

Os conhecimentos com agricultura familiar é um processo no qual se misturam e entrelaçam saberes, conhecimentos adquiridos no dia a dia, nas rodas de conversas, nos bate papos a tarde nas residências, no caminho da roça, na roça, nas beiras de campos, rios e igarapés. E, deste processo participam mulheres, homens, jovens, adolescentes, idosos e até crianças, que de pouco em pouco carregam, levam, trazem, tira, põe, e fazem acontecer. Segundo afirma Amaral (2010), os saberes dos povos remanescentes de quilombolas vão além do conhecimento formal adquirido na sala de aula, muitos são passados de geração a geração, principalmente, aqueles relacionados ao uso e manejo dos recursos naturais ligados às tradições (AMARAL, 2010).

3.2 Das Técnicas à Conservação

Visto que na comunidade de Bailique Centro, a casa, o terreiro ou quintal, o milharal, as roças, os igarapés, e outros lugares, são espaços de transferências de saberes, de experiências

e de conhecimentos, que fazem parte da vivência e do relicário das memórias dos mais velhos expressos nos fazeres cotidianos. Nessa convivência social, ambiental e interativa que as pessoas ensinam e aprendem, extraindo e produzindo dessa maneira “um saber que através da convivência vai expressando o modo (ético) comunitário” (MUÑOZ, 2007). Ao repassar o conhecimento, as pessoas por meio disso transferem seus saberes e suas experiências aos mais novos, mantendo ativo sua ancestralidade. Graças a memória que temos a possibilidade de lembrar e contar as experiências e os conhecimentos que temos, a fim de continuar a transferências desses saberes. Para Halbwachs (1990), o trabalho de memória é sempre coletivo, assim sempre as lembranças darão a possibilidade do contato com os conhecimentos e experiências que se partilhava. Nesta partilha de saberes através das lembranças, temos a possibilidade de transmitir nossos conhecimentos e experiências.

Conforme é possível observar na roça ou na residência, percebe-se um dos exemplos de produção e transferências de saberes. Nas imagens a seguir, as quais trata de algumas das atividades diárias das moradoras, realizando a colheita do milho verde para a produção de mingau e pamonha e cultivo de leguminosas, feito em pequena horta no terreiro da casa.

Figura 22 – Mulheres quilombolas de Bailique Centro, trabalhando na coleta de milho verde



Fonte: Lediane Borges, 2016

Figura 23 – Mulher trabalhando no cultivo de leguminosas no terreiro da sua casa



Fonte: Lediane Borges, 2016.

Essas imagens representam prática, conhecimentos e experiências de mulheres que aprenderam com seus familiares as artes e técnicas de plantar, cultivar e cuidar. Em suas mãos estão as práticas de manuseio e de conhecimento, transmitidas cotidianamente. As formas de manipulação do alimento revelam que existe técnicas aprendidas e suas roupas marcam traços de sua identidade e de sua ancestralidade. As imagens deixam claro que o ambiente é cercado de saberes, de pertencimento e de relação com a natureza, onde são propícios nessa convivência a troca de informações, conhecimentos e experiências. A técnica empregada por elas, requer um cuidado com plantação, com podemos notar na adubação e a cobertura de proteção na planta, pois todo o trabalho está sendo direcionado a este cuidar.

As moradoras Márcia Costa e Maristela Camilo (representadas nas imagens 22 e 23), assim como, demais homens e mulheres do povoado, executam trabalhos na lavoura, nas hortas, onde cultivam plantas comestíveis e aquelas como propriedades terapêuticas, com quais cuida da saúde da família. Fazem isso de forma coletiva, visto que a escolha das plantas e o manejo das mesmas são sempre negociadas, existindo relações de poder, as quais não são marcadas pela negatividade, mais por uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter (FOUCAULT *IN* MOTTA 2006, p.284).

Dessa forma são negociadas as formas de trabalhos, enquanto os homens se ocupam da produção da farinha de mandioca, atividade muito desenvolvida na região, mulheres dominam o conhecimento e a experiência com as plantas medicinais, além, é claro, de

desenvolverem com precisão de outras atividades cotidianas, tudo em prol do trabalho, da alimentação e saúde dos seus familiares. Porém, elas conhecem sobre as plantas e ervas medicinais e seus manuseios para a produção de remédios caseiros, como chá de boldo, de unha de gado, azeite de andiroba, mel de abelha, favacão, pau pereira, isso são infusões apreendidas e utilizadas corriqueiramente pelos habitantes, cujos saberes do sagrado são herdados de seus antepassados (BORGES, 2016). Menciona-se que é mais uma das atividades na qual se observa a nítida transmissão de saberes dos mais velhos para aos mais jovens.

É importante mencionar que os habitantes de Bailique Centro ainda desenvolvem atividades de trabalhos de forma coletiva, realizada através de convidados ou mutirões. Nos convidados ou mutirões, o trabalho é realizado na roça de um morador e essa modalidade de trabalho que pode ser entendido atualmente como uma forma de resistência para os moradores e para outras comunidades vizinhas, diante dos avanços tecnológicos (BORGES, 2016).

Visto que foi através desses convidados ou mutirões, que os traços culturais desta população quilombola é cultivada, alimentada, praticada e repassada mediante suas danças e músicas, como: ganzá, banguê, samba de cacete, farinhada e a dança da feijoada, uma alusão ao costume alimentar, a base de uma feijoada feita no próprio local de trabalho, ou seja, na roça, servida, principalmente, nos intervalos dos trabalhos (BORGES, 2016). Nas palavras de Arroyo, “o próprio trabalho tem que ser visto como produtor de saberes” (ARROYO, 2004), daí porque os habitantes deste povoado incentivam o desenvolvimento do trabalho coletivo, como uma forma de valorizar os saberes dos trabalhadores do campo, dando oportunidade que estes criem estratégias de resistências e valorização dos saberes.

As práticas cotidianas de manuseio da terra, o plantio de sementes, as coletas dos frutos, a escolhas de vegetais e plantas representam um conjunto de procedimentos e saberes aprendidos e socializados. Os saberes tradicionais relacionados a natureza foram e são apropriados a partir do trato com a terra, com a água e com a mata. O uso da terra, na realização do plantio, sempre foi e é construído através das falas dos mais velhos aos novos, tendo como consequência diferentes aprendizados e concretização de saberes (BORGES, 2016), como podemos notar nas falas de João Vitor, ao nos contar de seus plantios e cuidados,

A gente vai na roça, capina bacana, faz no verão no inverno não presta. Depois taca fogo e faz a coivara que é juntar o resto do pau queimado que fica no terreno, depois aí pega a maniva e cava o buraco e planta, com dois meses ela tá crescendo. Quando tá grande a gente arranca o talo e capina, põe o mato no pé e com seis meses depois torna capina, não é só plantar e largar não a gente cuida (João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador de Bailique).

Figura 24 – João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Na narrativa o morador exemplifica suas técnicas de plantar e cuidar, dando destaque ao uso dessa terra que requer cuidados. Existe nas suas falas, o compromisso, o conhecimento e a experiência em plantar, pois ensina os processos, o período e variações climáticas, as quais foram aprendidas e socializadas com seus familiares. Esse cuidado, que afirma, mostra-nos a preocupação com essa plantação, que requer capina e adubação, as quais garantirão futuramente renda e alimentação. Assim, destaca em suas falas as práticas de aprendizagens realizadas a partir da observação, manuseio e internalização de saberes socializados, onde o conhecimento é transmitido por meio da oralidade neste povoado. Neste sentido, observa-se através de suas narrativas que esses conhecimentos ainda, “são respeitados, reconhecidos, mantidos e preservados na comunidade para a conservação e o uso sustentado da diversidade biológica”, conforme preconiza a recomendação da Convenção sobre a Diversidade Biológica (MMA,1998).

Desta forma, os quintais com plantas e animais, os igarapés, e a roça promovem essas trocas, processos de socialização e relações de vizinhança, que poucos imaginariam existir e resistir. No povoado, as plantas têm papel fundamental na vida desses moradores, pois servem para alimentação, existência, usos diversos, vivência de saberes sobre a saúde e da biodiversidade; são essenciais para o desenvolvimento dos saberes tradicionais, como alega Muñoz (2007) ao dizer que “os saberes produzidos e guardados pela memória de cada

morador”, são reproduzidos pela oralidade, e dão significação aos quintais e das plantas neles inseridas (MUÑOZ, 2007). Essa significação descrita pelo autor reafirma a cultura e os saberes tradicionais desenvolvidos pelos moradores.

Na fala a seguir, observa-se o desenvolvimento desses saberes alimentados nos laços familiares, visando o ensinamento e a preocupação com a preservação do meio ambiente:

“Com a enchente não temos muitos peixes, os animais aquele que não mataram ainda estão caçando só pra vender, as plantas foram se extinguindo tudo através da queimada e derrubada, exploração da madeira vai aos pouco se acabando, mas nós tem as famílias que tenta preservar, aqui na comunidade, a gente tem plantado, criado e pescado, feito coisa pelo nosso ambiente” (Pedro Camilo da Silva, 79 anos, morador de Bailique).

Nesta narrativa seu Pedro Camilo, expõe suas angústias relatando a perda significativa de animais e plantas, através das caçadas, dos desmatamentos, das enchentes e das queimadas, as quais contribuíram para este território viesse a sofrer. Ainda expõe o desrespeito com a natureza, pois os caçadores têm objetivo mercadológico e não de pertencimento a ela. A forma como se expressa, deixa claro que em suas memórias havia fartura de animais e plantas e que atualmente essa realidade é diferente, pois aos poucos “vai se acabando”. Contudo, é importante ressaltar, que alguns habitantes queimam, desmatam, danificam o solo, o que acaba gerando algumas tensões e conflitos neste povoado. Também percebemos em suas falas, que ainda no povoado existem a preocupação com esse ambiente, nas formas de cuidar e ensinar as futuras gerações. Verifica-se, assim, que com a natureza há o princípio de noção de pertencimento, e que faz parte de sua identidade, pois “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em reconstrução em si” (POLLAK, 1992, p. 204), visando assim, a possibilidade de transformação de comportamento, atitudes e valores para a formação de pessoas e relações capazes de protagonizar em novo paradigma passadas por gerações os conhecimentos da mata, da agricultura, das plantas medicinais através da compreensão da natureza devido fazerem parte dela (JARA, 2001).

Assim, como seu Pedro Camilo afirma a respeito dessa preservação ambiental, relacionados as plantas e animais, outros habitantes como seu Deoclecio, Maristela e outros colaboradores desta pesquisa, incentivam seus filhos e netos as práticas de conservação do solo, limpezas e restaurações de igarapés, pois acreditam na manutenção dessa riqueza natural, os quais colaboram para sua existência, fornecendo água e alimento. Partindo de tal análise, observa-se que as famílias de povoado entendem seus saberes pela realização de técnicas de

compostagem e conservação dessa riqueza natural, visando a preservação do solo e da água. E assim, produzem conhecimentos ao plantar, criar, conservar e valorizar, conforme sugere Morin (2003), possuem “consciência da importância da dialogicidade e do papel da integração dos saberes” (MORIN, 2003).

De acordo com o que afirma Muñoz (2007), sendo dessa interação com o meio ambiente que se extrai e produz saber; que os moradores vão ganhando experiências e conhecimento pois é nesse “saber ser, saber estar ou fazer”, que reforça a identidade desse morador que planta, que colhe, que cuida, que se relaciona, que se pertence neste universo de relações sociais, culturais e ambientais. Dessa maneira executam técnicas de reutilização dos restos dessas riquezas naturais, que servem para a compostagem em suas casas e nas roças, a partir de: folhas, terra preta, resto de animais mortos, fezes de animais e moinha de madeira, além de outros. Métodos que lhes possibilitam a transmissão dos saberes ambientais tradicionais e o contato com o ambiente, garantindo conhecimentos e aprendizados a partir da sua transmissão para as gerações mais novas.

Nesse universo de relações sociais, culturais e ambientais se desenvolve um saber, que está envolvido pela memória individual e coletiva de cada morador que conhece e experimenta, reforçando sua identidade e seus os valores culturais. Portanto, esses saberes vão sendo construídos com base na vivência no povoado, priorizando a integração do homem e da natureza, conforme afirmam Berger Filho; Sparemberger (2008), “esses conhecimentos aparecem no cotidiano através de ações de caráter religioso, material e conhecimento do ciclo de vida com caráter holístico, animista, que prioriza a integração equilibrada do homem e da natureza” (BERGER FILHO; SPAREMBERGER, 2008).

Corroborando com as ideias do autor Berger Filho; Sparemberger (2008), nas falas da moradora Maristela, “*aqui em casa nós planta de tudo e recada resto de alimentos, pau seco folha e põe nas plantas é o melhor adubo*”, afirma o compromisso, o cuidar, a técnica empregada através da adubação e reutilização das riquezas da natureza, além dessa relação de pertencimento, de identidade e de cultura. Assim, como também, exemplifica na imagem a seguir a moradora Márcia ao triturar resto de pau de inajazeiro para fazer adubo orgânico.

Figura 25 – Moradora fazendo adubo orgânico com resto de pau podre



Fonte: Lediane Borges, 2016

Esta imagem representa o desenvolvimento de saberes relacionados a terra e a preservação da natureza, através da reutilização de recursos naturais. Ao reutilizar, a moradora contribui de maneira significativa para o ambiente sustentável, além de manter uma alimentação saudável, pois não utiliza produtos químicos em suas plantações. Com esse adubo que está sendo preparado, em sua casa a moradora desenvolve seus plantios, sempre com ajuda de seus familiares, e nesse processo de socialização, todos estão sujeitos ao processo de aprendizagem e ensino. Márcia Costa, carrega os traços de uma ancestralidade que cuida e se relaciona de forma harmoniosa com a natureza, como bem podemos notar na forma como manipula o produto natural, na sua vestimenta ao afirmar sua identidade em sua prática e em seu conhecimento. Dessa forma, a realização do manejo na agricultura é feita de maneira sustentável, garantindo o consumo diário das famílias (renda e alimentação).

O mesmo cuidado que acontece com o preparo da terra se dá na pesca, como afirma o entrevistado Pedro Camilo,

Eu aprendi assim e ensinei meus filhos, a gente usa o que tem na mata, e tira do rio, só o que precisamos. A gente planta, prepara a terra, põe mato no pé, folha seca, capina, cuida, assim é quando vamos pescar, tem tudo um preparo dona. (Pedro Camilo, 79 anos, morador de Bailique).

A partir da narrativa do morador Pedro Camilo, o plantar e o pescar possuem elementos em comum que versa sobre o cuidar. Esse cuidar vem sendo transmitido pela

ancestralidade, assim as pessoas que aprendem vão repassando seus conhecimentos gradativamente. Esse processo de ensinar e aprender reforça suas técnicas, suas habilidades, seu trabalho, desenvolvendo diversos conhecimentos, respeito e relações sociais, culturais e ambientais. Observamos que durante anos de técnicas e conhecimentos, os moradores usam os recursos da natureza com consciência ecológica, quando alega sobre “só o que precisamos”, essa afirmativa reforça o discurso do uso das riquezas naturais apenas para necessidades, sem interesse na destruição, poluição ou outro elemento danoso a natureza. Percebe-se que quando os moradores plantam, antes se inicia o processo de preparo do solo, com técnicas de adubação e compostagem, e período para que o solo esteja completamente pronto e assim seja possível se realizar o plantio, e posteriormente com um tempo a colheita, da mesma maneira acontecem com os trabalhos da pesca, existe um respeito ao tempo determinado do pescar, relações sociais, divisões de trabalhos, técnicas apropriadas e aprendidas, situações climáticas etc., que norteiam todo o trabalho da pesca, que dessa maneira vão aprendendo e ensinando através da oralidade ou das técnicas da observação no cotidiano. Dessa forma, sobre esses saberes e aprendizagem Leff, (2006) afirma que os povos quilombolas tem o conhecimento ou um “saber que reconhece as potencialidades do real e incorpora identidades e valores culturais” (LEFF, 2006), bem como podemos notar no povoado de Bailique Centro.

Esse saber que faz parte da cultura, garante a “sobrevivência desses povos e a própria conservação da biodiversidade” (MMA, 1998), pois eles são conhecedores de uma série de saberes que envolve o reconhecimento da transformação da natureza, o ciclo da lua, as épocas de chuvas, os espaços para o cultivo, a identificação das plantas, assim têm com a natureza um fundamento para a construção de suas vidas, cultura e memória. Dessa forma todos os conhecimentos e práticas desenvolvidas por eles durante anos são socializadas e transmitidas aos jovens ou mais novos, muitas vezes pela oralidade ou pela prática diária no povoado, o que mantém os saberes tradicionais resistentes e a garantia da conservação da biodiversidade.

Graças a memória e a oralidade que continuamos desenvolvendo os saberes tradicionais, pois elas abrem caminhos, construído por identificações e diferenças, passagens subjetivas e sociais, processo continuado de reconstrução e aprendizado, sendo o grupo social a base dessa memória, conforme nos remete Chauí (1992), “cada geração carrega consigo a memória dos acontecimentos vividos, que permanecem como pontos de demarcação em sua história, retendo imagens e ideias, valores e afetos vinculados a lembranças individuais e coletivas”. Assim, a relação que se estabelece com determinada tradição não é a recuperação de traços essenciais de uma cultura coerente e contínua (CHAUÍ, 1992). Nestas condições, a transmissão de saberes ocorre também pela realização de práticas agrícolas, extrativismo

animal e vegetal e forma de interação social, sendo os saberes tradicionais fundamentais para as novas gerações de quilombolas e para a construção de um diálogo de saberes que, na concepção de Leff (2006), “implica na apropriação de conhecimentos e saberes de diferentes racionalidades culturais e identidades étnicas”.

3.3 De/nos Igarapés à/nas Florestas: dos saberes da pesca, da coleta e da caça

[...]. Sei plantar, criar, colher, tudo, tudo que a senhora imaginar [...], ah, sei pescar, caçar, a gente aprende todo dia (Márcia Mendonça Costa, 37 anos, moradora de Bailique Centro).

Nas palavras de Márcia Mendonça, encontrei motivação para falar dos conhecimentos da pesca, das noitadas de caças e das coletas extrativista nas matas de Bailique. Deparei-me com a narrativa de Márcia Mendonça, em um dos momentos de nossa entrevista, quando a moradora me convida para pescar e narrar todo o processo de pesca. Já havia caminhado com a moradora pelas matas coletando frutos como castanha do Pará, uxi, tucumã, bacuri, inajá e outros, produtos naturais que ajuda na alimentação da família, plantando mandioca e fazendo pelo quintal adubos e canteiros de cheiro verde, pimentinha e cebolinha. Porém nunca havia caminhado rumo aos igarapés na experiência da pesca. Lá a moradora com sua tática manejava muito bem a rede de pesca, conhecimentos aprendidos no decorrer dos anos com seus pais. A exemplo disso e para que não fique somente em minhas palavras, quero compartilhar este momento de experiência e saberes relativos da pesca.

Figura 26 – Pesca em Igarapés, por mulheres, jovem e criança



Fonte: Lediane Borges, 2020

As imagens aqui apresentadas foram feitas neste dia de pesca. Elas revelam o sentido de ensino, aprendizagem, coletividade, união e transferência de saberes. A moradora Márcia desenvolve com técnicas o manuseio da malhadeira, a limpeza da rede (espécie de malhadeira como é falado no povoado) e o desmanchar dos peixes malhados, carrega assim a herança da ancestralidade e os conhecimentos que aprendeu. Suas roupas e suas técnicas demarcam a identidade de ser quilombola, de estar neste lugar como (r)existência. Percebemos uma prática cultural desenvolvida pela moradora e seus familiares, uma vivência repleta de saberes e fazeres da pesca, que não é qualquer pessoa que executa com precisão tal conhecimento. Olhar se torna diferente do fazer, porém a moradora sabe executar pelo conhecimento e pela experiência que adquiriu a forma como se pesca, lança a rede de pesca, desmalha os peixes, o período de pescar, dos peixes no igarapé, de inverno e verão, da época da piracema em fim tateia pelo universo do conhecimento e da experiência transmitida, e dessa maneira ensina as crianças nesta troca de socialização, como bem nos afirma Thompson (1998, p. 18), nesta transmissão cultural que as prática e normas se reproduzem ao longo das gerações.

Ainda sobre a pesca, Pinto (2004), menciona em seus estudos no povoado de Umarizal, na região do Baixo Tocantins que,

A pesca artesanal é outra atividade muito usual nesse povoado, que devido a sua localização a margem do rio Tocantins, facilita essa pratica a ambos os sexos e a gente de todas as idades. Porém, há em média três pessoas que fazem da pesca sua ocupação principal, as quais além de garantir peixes para o consumo a família, também vende o excedente da pescaria a mercadinho públicos da vila, um cômodo de aproximadamente 2.50 cm x 3.20 cm. (PINTO, 2004, p. 82).

Não é diferente em Bailique Centro onde as pescarias em igarapés ou no rio Tocantins são executadas por homens e mulheres que vão em busca do peixe para comer ou vender no povoado. Como a cultura é movimento e se (re) significa, as vendas que no povoado de Umarizal eram em mercadinhos, atualmente em Bailique Centro essas negociações são de casa em casa e de moto. O que nos chama a atenção nestas pescarias é quanto as posições propicias na hora da pesca, a socialização, rizadas, acertos e erros que todo pescador há de encontrar e a forma de diversão, pois conversam, contam casos, piadas, o que torna prazeroso no momento da pesca. Dessa maneira, Diegues (2007) afirma que os povos como o do Bailique Centro pertencem a esse território por possuírem sentidos, significados e representação simbólica do lugar, o que “lhes fornece os meios de subsistência, de trabalho, de produção e de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade”.

Pensando neste pertencer ao território, que se torna comum vermos no povoado as pessoas pescando, caçando e coletando frutos comestíveis pelas matas da região. Por falar em coleta de frutos nas matas, Pinto (2004), menciona que esta é uma atividade bastante praticada por homens e mulheres, no povoado de Umarizal que se ocupam da coleta dos frutos na mata. Essa prática de coleta de frutos ainda é bem desenvolvida nos povoados quilombolas do Baixo Tocantins, nas minhas caminhadas em Bailique, percebia que pelas manhãs saiam atrás de frutos pelas matas, principalmente em períodos que fossem a época de colheita deste. Fui desbravando com alguns moradores atrás de castanha do Pará, piquiá, uxi, tapereba, inajá, bacuri, frutos bastante consumidos na região, além das suas comercializações. Em períodos de coleta, fomos abrindo caminho nas matas atrás dos frutos para alimentação da família, como podemos mostrar nas imagens e na narrativa a seguir:

Figura 27 – Coleta da castanha do Pará nas matas de Bailique Centro.



Fonte: Lediane Borges, 2020

Fessora, é assim, a gente vem no mato ajuntar a castanha, já corta aqui, leva a semente e uns dois oriço pra colocar água. Tem que vim preparado, por causa de bicho. Nessa época que cai a castanha, por isso que a gente só vem neste período. Também vem em outros dependendo da fruta. (João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador de Bailique Centro).

Nas imagens, assim como, nas narrativas de João Vitor, percebemos nitidamente que os moradores vivem neste contexto de interdependência moldados pela cultura e pela natureza. Percebe-se ainda que os moradores desbravam mata adentro atrás de frutos comestíveis e mostram na prática como se coleta e como retira o fruto da casca usando de suas técnicas apropriadas na arte de cortar, pois um erro provoca um acidente fatal. O manuseio com o

instrumento de trabalho é percebido, assim como as roupas que servem de proteção de animais peçonhentos e venenosos. Ainda nas imagens percebemos a busca contínua atrás do alimento, pois a coleta varia nos espaços, mesmo que já se tenha coletado em um lugar, sempre vão adiante. Já nas narrativas de João Vitor fica claro o que já se vê nas imagens, pois ele narra como acontece tal percurso, como fazem e o que fazem nesta mata, o que usam para se prevenir de animais peçonhentos e venenosos e fala dos períodos das colheitas. Também fica nítido que usa dos conhecimentos das plantas medicinais para a cura de enfermidades, quando alega que leva “uns dois ouriços para colocar água”, pois essas cascas com água na visão dos povos tradicionais e dos familiares de João Vitor, servem para curar anemia (doença). Além dessa prática, também existe outro sentido ao levar a casca, porque a vemos na utilização dos compostos da adubação ou manter o fogo de lenha aceso, pois é uma prática muito usada no território de Bailique Centro.

Nas matas, mulheres e crianças, também acompanham os homens nessa coleta que por horas passa a ser cansativo e desafiador por conta que enfrenta os perigos no mato como cobra, aranhas, onças que ameaçam e assustam os coletores da castanha do Pará. Assim, também fazendo de tudo no mundo do trabalho, elas são guardiãs das matas, rios, igarapés e das experiências históricas do seu povoado e de seus ancestrais quilombolas (PINTO, 2004, p 146, 147).

Mais uma vez percebemos a ligação de vários saberes tradicionais desempenhados nesse território, onde tudo se renova e reconfigura nesta dinâmica cultural e natural. O saber sociocultural no povoado de Bailique Centro, baseia-se nos significados que moldam suas vivências, suas práticas e suas experiências, pois como afirma Farias (2019, p 58), tratava-se de uma realidade construída pelas gerações que lhe antecederam. Nessa perspectiva, primava-se a cultura de um povo extrativista seus conhecimentos sociais e os valores que buscavam conforme suas possibilidades uma relação de preservação (FARIAS, 2019).

Nessas vivências de prática cultural, os saberes que se inter cruzam e no intuito de (r)existir vêm tecendo tramas de reinvenções acumuladas ao longo de suas vidas. Conseqüentemente, esses saberes, diz Pinto (2004), transformam-se em poderes que se inter cruzam, se entrelaçam na vivência entre homens e mulheres (PINTO, 2004, p 142).

Neste entrelaçar de saberes, homens e mulheres deste território vão aprendendo nesta convivência as artimanhas da caça. Nas matas entre as dificuldades encontradas, quem caça busca meios de adquirir estratégias, sejam elas com relação a alimentação ou em situações de perigo, já que a caça constantemente é em período noturno. Compartilho a narrativa de seu João Corrêa, homem de 70 anos, que continua na ativa das caçadas matinais:

Sei muito bem sobre isso, no dia que vou caçar, eu faço a varrida, e boca da noite saio pra caçar. Geralmente eu trago alguma caça, tem dia que não pego nada. Dona já tivemos muita caça por aqui, agora tem pouco, tem gente que queima aí os bichos vão embora, tem caçadores que vem de Cameté caçar por diversão, se já pensou. Olha da raiva isso, nós daqui as vezes não pega. Mais sim, dona tem que ta preparado, nós vamos tudo de arma e encapuzado pra proteger sabe. Depois que eu pegue uma caça já ta bom, deu pra defender da boia (João Corrêa da Silva, 70 anos, conhecido como João Matão, morador de Bailique Centro).

Figura 28 – João Corrêa da Silva



Fonte: Lediane Borges, 2019

Seu João Matão, como é conhecido na localidade, por ser um homem que praticamente vive das caças e da agricultura, conhece como ninguém manusear os segredos das matas. Em sua fala, conta-nos o processo de como faz para caçar, relatando horário, instrumento de trabalho, as roupas, técnicas de varrição antes da caça, além de deixar claro que dessa arte ele conhece muito bem. São conhecimentos que foram adquiridos no decorrer da sua vida, e que também foram ensinados a seus filhos. Sabe e reconhece o valor da natureza, por isso caça apenas o suficiente para alimentação. Por depender dessa natureza e manter sua relação com ela que seu João se indigna ao perceber que em seu território outras pessoas caçam por diversão. Neste momento da pesquisa percebi nos olhares do morador a raiva que pairava, observadas também a disputa por território. Na visão de seu João, a caça é somente para alimentação e não para diversão ou venda, por isso em suas concepções apenas um alimento já se torna suficiente para alimentar-se. Ao pensar nesta disputa no território, existe uma relação de poder que

de acordo com Porto-Goncalves (2015), para os quilombolas esse território físico e imaterial importa, pois se constituem como sujeitos culturais e envolve processo de territorialização, de uso e controle. Por isso que seu João reivindica seu o espaço da natureza, por fazer parte também de sua cultura.

Conhecedores das matas, homens e mulheres se inter-relacionam com a natureza. Sabem dos mistérios que a mata esconde e dos perigos dos encantamentos que podem sofrer nos caminhos rumo a caça. Dessa maneira, orienta uns aos outros sobre as táticas de defesas dos encantamentos e assombrações, como bem podemos notar nas falas de dona Lucinda Lopes:

Minha tia, tu nem brinca com a natureza. Se ela perceber que tu ta destruindo, ela te assombra e já era. O pessoal não vacila. Eu falo, por isso quando saio pra caçar, eu logo converso com ela. Barão se pegar uma piza (violência física) da anhangá preta, te deixa de cama. Aqui o pessoal sabe, não mexe com a natureza. Se quer tirar algo dela pede pelo menos, que tu vai ter, senão já era (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, moradora de Bailique Centro.)

Nas narrativas de dona Lucinda, existe um certo respeito e mistérios do poder sagrado na natureza, um sentido de pertencê-la da forma que possa pedir a autorização para caçar. Em suas falas, os caçadores, como ela, devem ter cuidado ao ingressar na mata para caçar ou coletar alimento. A moradora conhece estes mistérios que têm nos rios, matas e igarapés, por que mantém a interdependência com a natureza e cultura. De acordo com Pinto (2004), estes mistérios sagrados da natureza “fazem parte do misticismo da população próprios da cultura amazônica”, por isso que “são recriados e passados de uma geração para a outra através da oralidade”. Dessa forma, a “floresta e seus seres não são tomados como objetos, mas como sujeito integrantes de sua vida cotidiana, como parceiros com quem partilham o viver, o trabalhar, o pensar, as crenças e os valores que fazem parte do ser e do estar na mata” (ANTONACCI *IN* PINTO, 2004).

Por fim, como alega Farias (2019), nessa relação de encantados, proteção e protegidos suscitam o respeito pelas divindades, que se dava principalmente pelas experiências de se transitar em lugares, como matos e igarapés, considerados como moradas de diversas formas de espíritos ou encantados, quando o saber no manejo da cura vinha de pessoas capazes de dialogar com entes encantatórios, que conseguiam proteger e livrar as pessoas de “determinados enrosco”, ou seja, das malinesas de encantados que só esperam um tropeço para se aproximarem (FARIAS, 2019).

CAPÍTULO IV – SABERES E SAÚDE TRADICIONAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BAILIQUE CENTRO

4.1 Do Saber para o Conhecimento: a Interação entre Conhecimento Popular e Científico no Uso das Plantas Medicinais

Acredito na planta e não no remédio da farmácia, mamãe sempre falava que é natural é melhor para nós. A gente faz o chá e outros. Por isso por aqui tem muito. Quando meus filhos estão doentes, uso as plantas (Edilene Nonato da Costa e Silva, 42 anos, moradora de Bailique).

Nas narrativas de Edilene Nonato, percebemos o quanto a moradora acredita no remédio feito à base de plantas, no qual aprendeu com sua mãe esse conhecimento, por meio da oralidade, sendo, com isso, prática cultural é herança de uma ancestralidade que mantém viva. Por acreditar nas plantas medicinais como prática de fé, por isso é primeiro recurso que não se utiliza das práticas da medicina oficial, porém deixa nítido que prefere usar as plantas com seus efeitos curativos naturais, sendo que assim que aprendeu e assim ensina seus filhos, notamos a prática do saber/fazer, do ensinar/aprender a qual, “que grava a memória [...] nas palavras sagradas e de respeito” durante a infância e a juventude (MUÑOZ, 2007), é de fundamental importância a maneira de algumas pessoas conviverem com o ambiente.

Assim, existem vários sentidos em sua fala, pois percebemos a questão da tradição, da fé, do profano, da herança afro indígena, onde se reafirma e fortalece sua prática cultural. Em questões de manipulações a moradora deixa claro que sabe fazer variados remédios, e assim que algum familiar adoecer, busca, em suas memórias e no aprendizado, as plantas corretas para o uso. Os saberes de cultivo, utilização e técnica de manipulação das plantas e ervas medicinais se configuram como experiências adquiridas, herdadas de sua ancestralidade, que contribuem para sua existência, se transfigurando em formas de (r)existência em detrimento a medicina oficial de difícil acesso.

Sobre as narrativas, da moradora, fortalecidas pelos diálogos da história das plantas medicinais, Banoski (2002) acrescenta dizendo que os povos da antiguidade através das plantas naturais conseguiram compreender e utilizar dessa riqueza para tratarem das enfermidades de seu corpo, assim usavam das ervas para fins alimentares e medicinais. Dessa forma, essa cura do corpo físico e dos saberes das plantas já vem sendo desenvolvida pelos povos pré-históricos e outros por meio da memória coletiva e individual e da história dos povos existentes, que registraram tais conhecimentos, por isso que muitas dessas sabedorias e conhecimentos permanecem “vivas” até hoje. (BANOSKI, 2002).

De acordo com Minayo (1998,) esses conhecimentos e relações com as plantas, são vistas como parte da cultura tradicional de povos populares (MINAYO, 1988). Ao mesmo tempo, a cultura aprofunda-se na mecânica da própria formação da identidade (HALL, 1997), como é o caso deste povoado, onde as práticas culturais fazem parte dessa identidade do morador.

Para compreendermos ainda mais sobre a prática da medicina popular bem como também a medicina oficial, a qual acaba se tendo distinção visíveis entre elas, pelo simples fato de que os povos, passaram e passam por transformações culturais ou viradas culturais (HALL,1997), que distingue os conhecimentos de cunho tradicional de cura, dos conhecimentos considerados científicos, assim devido a essa virada cultural, que ao longo de nossas existências fomos construindo e reconstruindo significados, tradições, relações sociais e culturais as quais interferiram nosso modo de viver, pensar e interpretar a realidade.

Graças a nossa memória, somos capazes de continuar desenvolvendo a cultura popular, mesmo com influências das mudanças culturais globais que criam uma rápida mudança social (HALL, 1997), assim nessa tentativa de manter os conhecimentos e as experiências transmitidas de geração em geração através da oralidade, que o popular se torna tradicionalista (CHAUI, 2010). Enquanto o conhecimento científico, começa a se fortalecer a partir do século XVII, por meio de técnicas e procedimentos experimentais, consideradas como “verdades”, onde se desenvolveu a ciência e suas teorias científicas (SANTOS, 2008).

Assim, esses conhecimentos sobre as plantas e seus efeitos curativos, a qual temos como prática cultural, muito bem exemplificado na narrativa de Edilene Nonato, nem sempre foi vista como parte integrante da cultura de um povo, pois de acordo com Carneiro (2005), precisamente na Idade Média, esses saberes eram prática do uso popular, porém fortemente relacionado ao saber científico das plantas e foram consideradas como magias e feitiçarias. Sendo que este pensamento ainda se faz presente na sociedade, quando invisibiliza o candomblé, o curandeiro e benzedores, como práticas diabólicas por determinadas religiões, não como cujo perseguidor ou morte mais como discurso idealizador que não dá visibilidade as práticas culturais.

Mediante a esse pensamento e o desenvolvimento científico, os quais causa mudanças no homem, Chauí (2010) nos afirma que tais mudanças estão relacionadas a ideias de causalidade, assim a experimentação científica e o ideal tecnológico, no pensamento de que o homem poderá dominar tecnicamente a natureza e a sociedade e que graças a invenção de máquinas (CHAUI, 2010, p. 55), acabam por invisibilizar as práticas culturais dos povos tradicionais.

Nesse sentido, não estamos aqui querendo menosprezar o conhecimento científico, pois consideramos fundamentais enquanto ciência na associação de ajuda em saúde a sociedade. Todavia, queremos nos reportar do modelo adotado pela ciência a qual aponta “verdades”, leis e regras, que menosprezam ou ignoram as práticas culturais e de senso comum. Ademais, a ciência, conforme analisa Santos (2008), tornou-se modelo global, tendo como base a racionalidade científica e o totalitarismo, que por sua vez nega as outras formas de conhecimento seus princípios e regras metodológicas (SANTOS, 2008).

Dessa forma, fica nítido a distinção entre ciência científica e o conhecimento do senso comum. Na visão da ciência científica sempre há a desconfiança das experiências e dos saberes das pessoas, pois são frutos da sabedoria popular sem comprovações da ciência, e o que se refere aos saberes das plantas medicinais, das práticas de cura, dos remédios caseiros, da fé nas plantas, nas puxações e nas benzeduras, utilizadas a bastante tempo por diversos povos, passaram a ser inútil pela medicina oficial (SANTOS, 2008).

Assim, ao pesquisarmos sobre os saberes tradicionais, aparecem nas narrações de mulheres e homens as experiências e práticas de curas por intermédio das plantas medicinais. Desta forma, observa-se nos terreiros das casas ou terreno dos moradores, o cultivo de plantas medicinais onde algumas possuem efeito cicatrizantes e anestésico e servem para curar dores e problemas no fígado, estômago, diabetes, além de outros males. As quais são usadas diariamente pelos moradores substituindo na maioria das vezes os medicamentos farmacêuticos. Visto que, são utilizadas como plantas curativas, cujos saberes de cultivo e técnicas de manipulação e utilização em forma de chás, unguentos, emplastos, banhos e garrafadas, são constantemente repassadas as novas gerações, que alegam serem melhores que os medicamentos farmacêuticos, são também “heranças da sabedoria popular e de uma farmacopeia natural, exclusivamente extraída das matas e das ribanceiras dos rios (PINTO, 2010, p. 263), conforme registra a entrevistada da pesquisa:

Aprendemos com nossos familiares. Minha avó, benzia, fazia garrafada. Planta para tudo, anemia, dor de barriga. Tem o rezador, também. Eu ouvia minha mãe dizer — fulano tá com quebranto, precisa benzer. Fulano busca tal casca de pau. Ainda temos isso fessora (Maristela Camilo Nonato, 38 anos, Moradora de Bailique).

Figura 29 – Maristela Camilo Nonato, 38 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019

As falas ilustram muito bem, quanto aos conhecimentos para a utilização das plantas medicinais que vêm sendo repassadas de geração a geração como forma de um saber que se configura na base da (r)existência, pois é um remédio. Maristela acredita nessa ciência tradicional enraizada pela ancestralidade, o que vem ser considerada como “inútil para medicina oficial” (SANTOS, 2008). Para moradora existe vários sentidos nesse acreditar que se volta pelo discurso da fé, do sagrado e do profano, onde suas práticas culturais ainda estão presentes no seio de sua família, sendo dessa forma através da memória coletiva e da tradição que os costumes, o acreditar, a cultura em si valoriza sua identidade.

Ao aprender com familiares, ela também ensina essa arte de curar através das plantas. Sua avó foi exemplo de mulher que carregou nas veias as marcas da (r)existência, dos conhecimentos, das experiências, pois em suas mãos estavam a sabedoria popular, da arte de benzer e fazer remédios com plantas. Carregar essa ancestralidade, faz de Maristela possuidora de conhecimentos das plantas medicinais, seguidoras das raízes que ainda se torna latente no povoado, mesmo após o falecimento de sua mãe e avó, ainda em sua memória guarda os saberes e experiências deixadas, para continuar o ofício aprendido. Ainda nas afirmativas da moradora menciona a continuação da prática da benzeção e o uso, buscado, em questão de saúde, os benzedores com suas artes de curar através das plantas.

Os habitantes deste povoado reconhecem a importância de suas práticas culturais e dos seus costumes como riqueza de seu povo, que necessitam ser valorizadas e repassadas de uma geração a outra, pois representam saberes que podem ser utilizados em favor da vivência dos seus. Visto que, conforme afirma Leff (2015),

O saber ambiental excede as “ciências ambientais”, constituídas como um conjunto de especializações surgidas da incorporação dos enfoques ecológicos às disciplinas tradicionais – antropologia ecológica, ecologia urbana, saúde, psicologia, economia e engenharia ambientais – e se estende além do campo de articulação das ciências, para abrir-se ao terreno dos valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais (LEFF, 2015, p. 145).

Como bem explicitou o autor, é o conhecimento ambiental, prático e tradicional que abre esse diálogo com outras ciências para fomentar esse valor das práticas culturais, assim se associaria o conhecimento do senso comum com o conhecimento das ciências científicas, pois ambas fazem parte das relações culturais e prática de cura, apenas com distanciamento nos procedimentos, linguagem e técnica de trabalho (OLIVEIRA, 1985, p. 39). Porém, as ciências científicas continuam no olhar anatômico e fisiológico das plantas, enquanto a antropologia se volta para o contexto socioambiental e cultural do território, não sendo apenas articula-la, mais para abrir novos caminhos de se pensar nesse conhecimento prático e de saberes tradicionais como propõe Leff (2015).

Pelas narrativas de Dona Lucinda Lopes, percebe-se a presença da prática da medicina tradicional e oficial.

[...]. Tia, quando o negócio não é brabo (grave), a gente cuida por aqui, faz remédio de planta e tamo vivo, se o negócio for brabo (grave) vai pra Baião ou pro rumo de Cameté ou Tucuruí [...] (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, Bailique Centro, 2019).

Exemplo claro da prática cultural do uso de remédios à base de plantas, pois associa a cura com a saúde proporcionada e o fato de estar viva é consequência do uso dessas plantas. Dona Lucinda afirma que se de repente não precisar passar pelos cuidados Médicos, ela se cuida em casa, pois sabe fazer e manipular os remédios caseiros, a não ser que esta doença requeira atenção de profissionais da saúde. Nem um momento a narradora despreza de qualquer conhecimento e atendimento, seja ele a base de plantas como dos profissionais da saúde, porém deixa claro que usa tanto da medicina tradicional como da medicina oficial, pois uma não anula a outra. A planta para a moradora é o primeiro recurso encontrado, seja pelo acreditar nas suas propriedades como por questões de distanciamento do povoado à cidade ou também por falta

de recursos financeiros. Na palavra “brabo”, mencionada por dona Lucinda, afirma-se e reafirma sua identidade quilombola como seguidora dessa ancestralidade e das práticas culturais de seu povoado. Visto que, neste caso, pelas narrativas da moradora percebemos que os fatores culturais se articulam os saberes sociais, que se interliga sentidos como fé, sagrado e memória.

4.2 As Técnicas da Arte de Curar

Em questões ambientais, desde o princípio, os seres humanos acumulam informações e experiências sobre o meio ambiente para que se possa interagir e promover suas necessidades de vivência. Dessa forma, a prática da cultura popular de lidar com as plantas, nesse caso, sempre foi destacada devido as suas potencialidades terapêuticas aplicadas durante séculos. Desde então, os cuidados com a saúde vêm sendo desenvolvidos, principalmente, pelas mulheres, que utilizavam e utilizam plantas e ervas medicinais para tratar da saúde das pessoas da sua família. Assim, observa-se que mulheres e homens cuidavam das pessoas doentes utilizando remédios feitos através dos saberes e técnicas de manipulação das plantas, pois acreditavam no valor destas, com as quais sempre foram produzidos os remédios curativos, que ultrapassam as mudanças do tempo, sendo transmitidos por diversas gerações (FEDERICI, 2010).

Entretanto, com os avanços da ciência na área da saúde, surgiram novas maneira de curar as doenças, a partir do uso de medicamentos farmacêuticos. Porém, mesmo com tais avanços as plantas continuam fazendo parte da vida das pessoas, sendo estas utilizadas como mais alternativas no tratamento de diversos tipos de enfermidades, como afirma Oliveira (1985), nas práticas de curas, as diversas medicinas populares se cruzam e espelham um mundo de práticas e saberes diferenciado (OLIVEIRA, 1985).

Atualmente, muitos são os fatores que têm contribuído para que as plantas medicinais ainda sejam utilizadas, entre eles, os quais podemos apontar os altos custos dos medicamentos farmacêuticos, o difícil acesso aos serviços de assistência médica, bem como a tendência ao uso dos produtos naturais. Motivos pelos quais os cuidados realizados por meio das plantas medicinais ainda continuam sendo vistos como favorável e importante no cuidado da saúde das pessoas (BADKE, et al, 2012).

Por acreditar nas propriedades curativas das plantas, as quais trazem benefícios a saúde, as práticas de manipulação e trato de plantas e ervas medicinais, aliadas as relações que estabelecem com natureza, tais saberes tradicionais ambientais se difundem com a construção

cultural e social dos povoados do Baixo Tocantins, cuja população se predispõem ao cultivo e ao uso de folhas, cascas, sementes, raízes, cipós e óleos, com propriedades curativas e preventivas, as quais continuam fazendo parte da vida e do cotidiano das famílias dos povoados desta região, como ocorre entre os habitantes da povoação quilombola de Bailique Centro. Desse modo, essa população faz o uso de modo específico a meios e processos “terapêuticos”, através de banhos, bebidas, cozimentos e aplicação na pele, como prevenção e tratamento dos mais variados processos de saúde - doença (MANDÚ, 2000).

Neste sentido, os remédios caseiros tradicionalmente utilizados pelos grupos populares, ainda são práticas comuns, usadas, tanto como primeiro recurso em saúde, quanto como recurso complementar ou alternativo a outros do campo farmacêutico (MANDÚ, 2000). Implícito no saber do uso e no trato das plantas medicinais, observa-se o cuidado com o meio ambiente, como afirma dona Lucinda Pinto:

[...] a gente usa as plantas do mato, verônica, um bucado de coisa, por isso que não é pra derrubar, e do nosso quintal casca de pau, folha do cajueiro, favacão tem muito, tem que molhar, a gente planta muito [...] (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, Bailique Centro, 2019).

De acordo com as narrativas da colaboradora, existe uma relação com a natureza, uma forma de pertencer a este território moldados pela cultura, que faz com que o sujeito compreenda o sentido de cuidar e preservar. Dona Lucinda de alguma forma apela para a conservação da natureza, pois sabe que depende de seus recursos naturais, além de se utilizar das plantas do mato como enuncia, associando a quantidade disponível pelo processo de plantar e cuidar. A conservação da natureza garante o desenvolvimento sustentável e de se ter ainda em seus quintais as plantas que lhes auxiliarão na saúde. A moradora afirma ainda que esse plantar está associado ao cuidar, por isso eles plantam muito com objetivo de garantir saúde e alimentação. A partir de suas falas, observa-se que geralmente as mulheres conhecem e manipulam as plantas medicinais com intuito de tratar e prevenir algumas enfermidades. Pois, segundo Pinto (2010), essas plantas e ervas têm um valor significativo nas práticas dessas mulheres, que utilizam “os banhos e chás de casca de pau, raízes e folhas de ervas, para também curar as crianças dos aborrecimentos e dos quebrantos” (PINTO, 2010, p.262). Nessa perspectiva, as mulheres coletam plantas, cipós e sementes no mato ou cultivam em seus quintais diferentes espécies de plantas medicinais.

Acredita-se, portanto, que o uso de plantas medicinais com técnica na arte de curar (r)existem anos após anos entre “(...) culturas do mundo por apresentarem uma grande

probabilidade de serem eficazes” (OLIVEIRA, 1985, p.15). Corroborando com esse pensamento que é possível se observar na fala de dona Gonçalves Farias,

[...] a casca da laranja é boa pra dor de barriga, o alho pra gases até a comida do jabuti é bom pra problemas de pressão, esses dias fulano tava mal e ele mastigou a planta e ficou bom, tenho aqui plantas, gengibre, favacão, limãozinho [...] (Gonçala da Silva de Farias, mais conhecida por Dica do Bolacha, 66 anos, Bailique Centro, entrevista realizada em 2019).

Figura 30 – Gonçala da Silva de Farias, 66 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Aflora pela memória de dona Gonçalves Farias, os conhecimentos e os efeitos que as plantas fazem em sua vida. Seus conhecimentos de várias espécies de plantas e a preocupação na domesticação, que são cultivadas nos terreiros de suas casas, nos roçados e por todas as áreas do território quilombola, são a “salvação” de muitas doenças apresentadas pela única condição de tratamento (PINTO LOUZADA, 2018). Dona Gonçalves é conhecedora das plantas e dos seus efeitos curativos, por isso não perde a oportunidade de nos ensinar e se envolver pelo mundo cultural de prática e ensinamento, dizendo para que serve e como funciona, mostrando assim que em terreiro existe tal cultivo e que se mantém vivo o conhecimento na arte de curar.

Dessa forma, faz uso das plantas medicinais de utilidade caseira, principalmente diante das dificuldades enfrentadas de acesso ao serviço público de saúde, ainda mais no período da

noite quando o acesso se torna mais difícil, daí se apropriam dos seus saberes terapêuticos naturais com a utilização de ervas e plantas com poderes curativos. E assim, vão ensinado e prestando assistência a pessoas que adoecem em suas casas ou nas dos vizinhos.

De acordo com Mandú (2000), uma das razões que justifica o uso de remédios caseiros é o acesso mais fácil a eles, uma vez que para obtê-los cultivam ou recorrem a vizinhos, benzedores e curandeiros, que na maioria das vezes não cobram. Sendo assim, dependem dos conhecimentos de pessoas experientes, de informações dos meios de comunicação, e principalmente, dos conhecimentos repassados por gerações por meio da oralidade (MANDÚ, 2000).

Neste sentido, pode-se dizer que dona Lucinda e dona Gonçalves, assim como outros moradores, são conhecedoras dos efeitos da cura e a funcionalidade das plantas medicinais, por isso que as usam em banhos, chás, infusões e outras, sendo que, por isso, consideram como medicina tradicional, pois não falam e nem agem como médicos da medicina oficial, porém conhecem seus efeitos e as usam alicerçados nos saberes e ensinamentos herdados dos seus antepassados, observados assim no transcorrer da pesquisa, através das falas das pessoas entrevistadas, que utilizam e defendem o uso terapêutico de plantas e ervas. Ao utilizar das plantas reafirmam que conhecem e acreditam no efeito e isso tem uma significação e um sentido para elas, conforme assevera Pinto (2010), os efeitos e poderes que as plantas fornecem, para curar as enfermidades do corpo físico e espiritual, que necessitam de benzeções, rezas, chás e banhos, “as plantas, ervas e outros elementos naturais possuem valor significativo nas práticas, que as utilizam para o preparo dos mais variados tipos de remédios” (PINTO, 2010, p 262).

Nestas condições, ensinar um remédio ou fazê-lo é prática que muito se vê por aqui. Os manipuladores desses remédios incluem mulheres ou homens, benzedoras ou parteiras, que sempre conhecem os mistérios sagrados de coleta e do beneficiamento, pois confiam nas propriedades de curas, assim “indicam gratuitamente a sua clientela” (PINTO, 2010). As narrativas expostas demonstram as qualidades e utilidade das plantas, as quais são transmitidas por gerações. As formas de preparo e o processo como aprenderam a manipular as plantas, são conhecimentos que foram aprendidos com seus familiares, continuando a se perpetuar nos dias atuais.

De acordo com Rodrigues (2001), a preparação dos remédios pode ser feita de diversas maneiras, por meio de infusão, quando é utilizada as folhas, flores e cascas finas; decocção, quando partes duras, como a casca, ramos e frutos; suco quando utilizam folhas e flores; em pó, produzido a partir de folhas, flores sementes, raízes e cascas; xarope, quando utilizam as plantas medicinais, açúcar, mel, água e limão, dentre outros; cataplasma, colocam folhas e emplastos

feitos por composição de plantas sobre a ferida ou machucado; compressa, feitas de chás de plantas e ervas medicinais quente ou frio aplicada sobre o local adoecido, com o auxílio de panos ou algodão embebidos no chá ou suco (RODRIGUES, 2001). Corroborando com as falas do autor, dona Lucinda mostra seus conhecimentos ao falar dos preparos de banhos:

Dona deixar o chá ou banho no sol ao meio-dia ou durante a noite e depois tomá-lo é o que sempre curou o povo aqui (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, Bailique Centro).

Além de ensinar essa preparação de banho a base de plantas, está latente em sua memória todo o conhecimento que aprendeu e que hoje ensina seus filhos e netos. Existe em sua fala um acreditar nos poderes curativos das plantas que considera como cura das enfermidades, dos espíritos, dos descarrego, a qual deixa a pessoa livre da situação de doença. Ainda em suas narrativas quando afirma que os banhos “curou o povo aqui”, menciona que sempre usaram dos recursos da planta como prática de cura, atribuída ao ato de fé e tradição. O conhecimento das plantas é notório em suas falas, pois sabe das propriedades medicinais e as distinguem uma das outras, além de como devem ser utilizadas e manipuladas. Isso exemplifica o uso e a utilidade das plantas em seu cotidiano, principalmente em período da noite.

No repertório de doenças que identificam e tratam, as mais graves, são atribuídas a responsabilidade médica, por entenderem que somente se resolve aos instrumentos e terapias da medicina oficial (MANDÚ, 2000). Porém, primeiramente se utiliza as plantas, principalmente, as mulheres, mães e avós, porque acreditam nos benefícios dos remédios caseiros, sendo assim “elas são vistas como as médicas do povo, que com extenso repertório de receitas confeccionadas com plantas, seivas e banhas cuidam da saúde da sua gente” (PINTO, 2010, p. 263). Essa manifestação reforça o modo de transmissão do conhecimento das plantas medicinais, sustentado pela relação sociais, de afeto, de parentesco, na tentativa de passar seu saber a próxima geração (BUDKE et al, 2012).

Logo, ao estudar as plantas medicinais como arte de curar, diz Pinto Louzada (2018),

estamos nos apropriando da cultura local, integradas pelas mudanças e permanência quanto a utilização desses recursos terapêuticos, apresentadas nos relatos e lembranças sobre as antigas formas de lidar com os males por meio das práticas curativas mediante o uso de plantas medicinais, assim como da configuração de experiências que evidenciam receitas inventadas a partir da miscigenação de conhecimentos, práticas e técnicas oriundos de diferentes culturas (PINTO LOUZADA, 2018).

Portanto, as comunidades ou grupos tradicionais que usaram e usam as plantas medicinais, apresentam novas maneiras e formas de criar suas estratégias de vida, dentre estas, as práticas de cura (OLIVEIRA, 1985). Dessa forma, a medicina caseira ou popular, continua a ser praticada pelas famílias que compartilham experiências, as quais aproximam e fortalecem as relações sociais entre os sujeitos, pois implicam a solidariedade entre eles, dentro de cada visão, sendo recriada e reinventada de acordo com o contexto histórico de cada grupo social (OLIVEIRA, 1985). “A medicina popular é uma prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos, enfermeiros (profissionais da medicina oficial) que, no campo da saúde, não há um único modo de fazer ciência” (OLIVEIRA, 1985, p 9). Assim diz Tio Sérgio,

[...] a gente tem fé no remédio caseiro, ele é eficaz para mau olhado também. As plantas são boas para tudo quanto é coisa. Das plantas a gente faz chá, banhos, pra passar no corpo, eles são também calmantes, relaxante, desstressante, tranquilizante, os espíritos vão embora, a carga negativa também [...] (Sergio, 71 anos, Bailique Centro, 2019).

Figura 31 – Sérgio dos Santos da Silva, 71 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

Seu Sérgio, carrega em sua memória, as lembranças dos ensinamentos eficazes que a planta pode vir a fornecê-lo. Reforça os valores de confiança, o acreditar, a fé, e a esperança,

atribuindo a elas a cura do corpo físico e da alma; nos alega que das plantas se pode fazer de tudo um pouco, pois sua propriedade tem vários efeitos sejam eles calmantes, relaxantes etc., os quais deixam as pessoas, que as usam, curadas das enfermidades. Tio Sérgio, como é chamado, é conhecedor das doenças que afetam o espírito como os maus olhados, quebrantos e outros que olhos humanos não veem e reconhecem, porém, compreende os benefícios das plantas ao processar misturas de ervas, cascas, folhas, raízes que curam e das divindades espirituais devido manipulá-las como curandeiro. Assim, aos banhos e rituais curativos de remédio são colocados neles folhas, raízes etc., cujo objetivo é limpar o corpo dos possíveis males que afetam o paciente (ARAÚJO, 1979).

Diante disso, os homens e mulheres do povoado acreditam que os remédios caseiros têm resultados satisfatórios, frente aos problemas para os quais utilizam. Seus efeitos no organismo são considerados como os mais saudáveis em relação aos remédios farmacêuticos que são vistos como “fortes” e capazes de causar no organismo efeitos indesejáveis (MANDÚ, 2000). E assim, o conhecimento é transmitido oralmente, desde criança até a fase adulta, a exemplo disso, pode ser observado na fala do seu Deoclecio Costa,

[...] professora, (pausa), hoje o pessoal toma remédio (remédio da farmácia), muitos compra aqui, nós de casa, tomamos primeiro o chá, se tiver ruim (doença grave), que toma remédio (remédio da farmácia). Olha professora, desde que me entendo minha vó, minha mãe fazia chá, banho, tudo (pausa). Minha mulher faz pra nós, essa criança sabe desse negócio de planta também (Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, Bailique, 2019).

A fala do entrevistado reforça o modo de transmissão do conhecimento sobre as plantas medicinais e seu uso, sustentado na relação de afeto, carinho e ensino, na tentativa de repassar o saber a outras pessoas, principalmente as novas gerações. São conhecimentos que foram ensinados pela vó, mãe e esposa, continuando nas novas gerações de crianças. Em relação aos remédios utilizados a escolha no procedimento de cura pode ser avaliada conforme exposição dos sujeitos, o qual escolhe a procedência dos remédios, sejam eles farmacêuticos ou das plantas medicinais, que nesse caso a família de seu Deoclecio prefere usar as plantas como primeiro recurso, confiando nos chás o efeito da cura, atribuindo ao médico as situações graves e o uso de medicamentos. A importância feminina, sobretudo, da figura materna na transmissão desse tipo de conhecimento é expressa nas falas do morador. Nesse sentido, principalmente, as mulheres são guerreiras e resistentes de uma longa tradição, em que “suas práticas, saberes e experiências não ficam estagnada no passado, elas continuam se renovando, se modificando, se reconstituindo e sendo passada de uma geração para outra nesta região”

(PINTO, 2010, p. 268). Sobre a transmissão de conhecimentos das plantas medicinais a gerações mais novas, Thompson (1998), contribui dizendo que a criança aprende as primeiras tarefas com sua mãe ou avó, mais tarde, na condição de empregado ou agricultor, o mesmo acontece com os ofícios que não possuem aprendizado formal, sendo que com a transmissão dos saberes também se transmite experiências sociais e a sabedoria comum da coletividade. Desse modo, mesmo que a vida esteja sujeita a constantes mudanças não atinge o ponto em que se admite que cada geração terá um horizonte diferente, uma vez que a educação formal não se interpôs de forma significativa no processo de transmissão de conhecimentos de geração para geração (THOMPSON, 1998).

4.3 “Nosso Cotidiano é Rico, Temos Tudo, Somos Felizes”: o Bem Viver e o Modo de Viver Para os Quilombolas de Bailique Centro

A partir das falas da entrevistada Maristela “nosso cotidiano é rico, temos tudo, somos felizes”, que passamos a discutir sobre o bem viver no povoado quilombola de Bailique Centro, pensando nessas relações com a natureza e as construções coletivas que engloba a comunidade e que representa (r)existência. De acordo com Segato (2012), o bem viver representa para indígenas e afrodescendentes movimentos de lutas e noções de modo de vida destas comunidades.

Pensando neste bem viver para os quilombolas de Bailique Centro e para entendermos o termo, que precisamos vê-lo como lutas históricas de países como Equador e Bolívia que reconstruiu-se modos de pensar e agir para a diversidade de povos tradicionais, aprovando em 2008 as garantias de viver dos povos tradicionais, sintetizadas no *buen vivir*, amparando conhecimento, ciência e tecnologia ancestrais, considerando que os conteúdos devem ser trabalhados em escolas e universidades (WALSH, 2009).

Com base nos estudos de Walsh (2009), (2010), que discutimos o bem viver a partir de cinco elementos: a relação com a natureza, a relação de interdependência, a relação recíproca entre homem e entidades, a liberdade e a importância do território. Ao pensarmos na relação com a natureza, Walsh (2009) afirma que enquanto a sociedade moderna vê a natureza como espaço hostil, que precisa ser dominado, o bem viver o caracteriza como entidade doada de elementos essenciais a vida, dos materiais aos espirituais, (WALSH, 2009). Na concepção do autor a terra e a natureza concedem ao sagrado como elementos naturais, existindo respeito, conservação, harmonia que outrora são fundamentais nessa relação.

Segundo as análises de Packer (2015), os animais e as plantas, assim como, as riquezas naturais estão organizados no território e são essenciais aos povos indígenas e quilombolas que vivem e existem da natureza, haja vista que destas que são gerados o seu sustento, renda e o tratamento de enfermidades, sendo assim práticas que compõem a sua cultura. Os povos tradicionais ainda continuam a entender por várias gerações que é necessário a conservação e manutenção dessa riqueza natural, considerados por eles como a essência de vida, pertencimento, vinculados a conservação da biodiversidade. Assim, como está relacionado ao cotidiano dos povos tradicionais, que utilizam e reutilizam, que conservam e realizam a manutenção dos recursos da natureza para poder garantir as relações socioculturais, isso significa que o ar puro, água limpa, fertilidade do solo, os sagrados etc. são fundamentais para satisfazerem as necessidades dos povos que vivem na floresta (PACKER, 2015).

Tais análises de Packer (2015), também convergem com as observações que estão sendo feitas no decorrer da pesquisa na povoação quilombola de Bailique Centro, onde seus habitantes, homens e, principalmente, as mulheres fazem os devidos usos e conservação das riquezas naturais, tentando garantir a sustentabilidade local. Visto que, os habitantes do referido povoado Bailique Centro, tentam ao longo dos anos conservar, a partir de manejos tradicionais da agricultura, do extrativismo de frutas, da pesca, da restauração e limpeza de igarapés e do cultivo de plantas medicinais, os recursos existentes em seu território:

Olha sempre foi falado pra nós como era pra fazer a roça, a gente aproveita tudo, até o capim, com o resto a gente alimenta sirimbabo, põe na planta, não escapa nada dona. (Fala de Pedro Camilo da Silva, 79 anos, entrevista realizada em 2019).

As narrativas de Pedro Camilo deixam marcas dessa relação de compromisso com a natureza, de como se relacionar com ela, de preservar suas riquezas, de respeitar o tempo, o que é sagrado, o que da natureza se traz a cura das enfermidades. Bem nítido é ver em suas falas que através da oralidade foi ensinado como fazer, a fim de preservar para garantir a alimentação, a renda, da saúde e do bem viver social. O manejo tradicional da agricultura, da conservação do solo, da manipulação de plantas medicinais e outras praticadas realizadas pelas mulheres e homens é marcado pela preservação, conservação e uso da riqueza natural pelos que residem no povoado, cabendo as pessoas idosas, principalmente as mulheres, a incumbência de transmitir os conhecimentos tradicionais de geração a geração por meio da oralidade, ocasiões em que mulheres, por sua vez, se transformam em “sábias, aprendizes da natureza”, carregando a missão de contar e ensinar para seus filhos, netos a arte de manipular, manusear e manejar tradicionalmente tais conhecimentos (PINTO, 2004, p. 29).

A outra questão apresentada é a relação de interdependência, pensadas através dessa relação com a natureza, que atribui a espiritualidade, a identidade, a cultura e o material presentes no território. Todas as dimensões da existência estão presentes em tudo, e isto de forma relacional e harmônico ((WALSH, 2010). Questões que podem ser observadas nas falas dos entrevistados da pesquisa:

Se a gente dá tem peixe por aqui, é por que ainda temos o igarapé, e se temos muitos anos de vida é por que ainda tem as plantas (Fala do senhor, Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, entrevista realizada em 2019).

Até hoje vô pra roça, a doença não me pega, sempre plantei e criei, nossa água é do igarapé, nossa comida vem da mata e do quintal, comemos de tudo, não tem pavulage, assim fui ensinando meu pessoal, a senhora viu ainda pouco, meus netos, trazendo traíra (espécie de peixe) do igarapé, nosso almoço, mais tarde pega umas mangas e, assim, vamos vivendo e a criançada aprendendo (Fala de Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, entrevista realizada em 2019).

Essa relação de interdependência, está fortemente observada nas falas dos entrevistados, que associam a bem viver com a quantidade de anos de vida, a preservação da natureza com os cuidados que se têm e da relação de alimentos com a saúde. Na visão de dona Lucinda, a doença raramente lhe acomete, pelo simples fato de manter essa relação de interdependência com as riquezas naturais que a própria natureza proporciona. Alimentos, força física, idade, doenças/ saúde e preservação ambiental estão atrelados ao fator do bem viver, das transmissões, da cultura e da memória no povoado. Dona Lucinda faz questão de nos dizer que ainda planta, cria, caça, pesca, além de conservar a vitalidade de igarapés que lhes fornece alimento como bem exemplificado nas falas de seu Deoclecio. A partir das falas se observa que é através da oralidade e da prática cotidiana, que os conhecimentos tradicionais ambientais são repassados entre as gerações, e assim se mantém a ligação desta população com a natureza. As crianças e jovens aprendem com mais velhos e assim continua as tradições e a cultura do seu povo. Pois, as pessoas vão aprendendo e repassando a novas gerações dia a dia, garantindo o bem viver, a relação com a natureza, além da preservação da riqueza natural.

A partir da relação de interdependência que acontecerá a reciprocidade entre homens e entidades. A vivência das pessoas compartilhadas com deuses da ancestralidade e entidades da natureza na mesma interação caracteriza o bem viver (WALSH, 2010). Pensando nisso que precisamos frisar da liberdade. É nessa relação com a natureza, na vivência diária e no compartilhamento com a ancestralidade que se conquista a liberdade, pensando nas lutas pelo direito da terra, de existir nas/das comunidades tradicionais. Liberdade de direito do que é sagrado, do território, da vida e das lutas que foram negadas aos povos afrodescendentes pela

escravidão e pelos processos colonizadores devastadores (WALSH, 2010). Assim, existir e (r)existir é a força da comunidade em prol do que é natural e divino e isso marca a existência dos povos tradicionais.

Essa (r)existência dos saberes tradicionais, do sagrado, da memória, da história estão atreladas ao território como espaço de luta, de vida, de direito, de conquista e de relação com a natureza, ou melhor “o território enquanto natureza + cultura, enfim, enquanto territorialidade” (PORTO-GONÇALVES, 2012), assim o autor compreende que pensar a terra a partir do território implica pensar politicamente a cultura.

Dessa forma, o território permite a reprodução matéria, social e cultural, como também espaços de construções coletivas, proteção de conhecimento e espiritualidade, práticas que fortalecem a presença da ancestralidade (WALSH, 2010), por isso que como analisa o autor a luta pela terra vai além da sobrevivência, pois inclui a ancestralidade o que foi sempre negada e invisibilizada. Partindo desse pensamento, corroboramos com as falas de dona Deusalina Pantoja, a respeito dessa relação com a natureza e da contribuição da ancestralidade em sua vida:

O nosso remédio sempre foi a planta. É um monte de coisa, casca de pau, unha de gato que falam, uma imensidade. Tem um mato aqui na beira da estrada, que muitos não dão valor. Qual esse mato? Tal de malição que falam. E eu faço os remédios pra lavar, pra tomar e pô até em cima, aí eu entrego e ensino pras pessoas que vem me perguntar, uso direto (Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos, atualmente moradora da comunidade de São Bernardo).

Figura 32 – Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

As falas de dona Deusa, como é chamada, deixa claro que o aprendizado das plantas que recebeu veio da ancestralidade de uma prática cultural do povoado, marcadas pela relação de natureza e cultura que permeia o território. Seus conhecimentos a respeito das plantas, são relações de interdependência que atribui ao que vem a ser o sagrado, identidade e a cultura. A moradora faz questão de nos apresentar algumas das plantas medicinais que usa para fabricar remédios caseiros, afirmando ainda que as fabricações são voluntárias, percebendo assim os aspectos da solidariedade, compromisso, ensino e aprendizagem.

Existe em suas falas a afirmação de identidade quilombola e valorização dos conhecimentos a respeito das plantas. Assim, as plantas, ervas e outros elementos naturais possuem valor significativo nas práticas dos moradores locais, principalmente, das mulheres, que as utilizam para o preparo dos mais variados tipos de remédios (PINTO, 2010), deixando evidente, assim, a sua relação com a natureza, principalmente os saberes relacionados ao cuidado e manipulação de plantas.

Por outro lado, há muitos casos de plantas e ervas com poder curativos que são domesticadas pelos moradores locais, cultivadas livremente no chão, em paneiros feitos de tala de urumã, entre cercas e encima de jiraus (feitos de madeira, no formato de retângulo e suspenso, para impedir o acesso de animais), que ficam nos terreiros ou quintais das casas. Nesse sentido, os quintais, “por ocasião da extração das plantas medicinais como meio curativo, fontes de cura vindos da natureza [...] expressam ser uma farmacopeia viva, delineada pela conjuntura de saberes, práticas e ensinamentos oriundas das vivências desses meios naturais” (PINTO LOUZADA, 2018). Assim, as falas das pessoas entrevistadas nos remetem a saberes e práticas tradicionais capazes de lhes proporcionar a visibilidade no cuidado da saúde do seus, visto que, tais saberes se consolidam durante anos e vão passando entre as gerações através das mãos dessas mulheres (PINTO, 2010).

É nessa tentativa de conservação da biodiversidade que os habitantes Bailiquenses trabalham com a lógica de manejo, reutilização e técnicas de compostagem, que se diferencia da lógica capitalista, em seu território. É possível explicar tais questões, quando se observa a estratégia que utilizam do plantio tradicional da mandioca, na qual se apropriam dos conhecimentos deixados pelos antepassados com técnicas e maneiras de plantar, colher e reutilizar o solo e o quê dele tiram, respeitando o tempo, a época e o ciclo de produção, assim como também se preocupam com em cuidar, preservar e restaurar nascentes de rios e igarapé. Estas são ações cotidianas que dependem da relação com a natureza, da existência cultural e ambiental, que sem dúvidas, se diferem da lógica do capital.

Durante a pesquisa, observou-se que os habitantes da povoação quilombola de Bailique Centro, inclusive as crianças não são acometidas a certas doenças, vivem com tranquilidade, sem pressa, crescendo e conhecendo o mundo natural, dando a devida importância a conservação da natureza. A vida nesta povoação está atrelada a concepção do bem viver, onde, durante o dia todo, adultos e crianças mantêm relação direta com a natureza, coletando, caçando, pescando, plantando, colhendo, cuidando, brincando, conversando e estreitando laços de solidariedade com aqueles que precisam. As falas dos habitantes deste lugar são muito ilustrativas em relação a tais questões:

Plantamos, criamos, colhemos, caçamos e dormimos bem, não tem calor, carapanã, comemos a maior parte os alimentos que nos plantamos e criamos. Aqui é frio, a gente que faz o nosso tempo, brincamos de bola, conversamos, visitamos doentes, a criança toma banho no igarapé e brinca o dia inteiro só para (verbo parar) pra dormir, vão comendo fruta pelo terreiro, são todas sadias e resistentes, o que mais queremos fessora? Nosso cotidiano é rico, temos tudo, somos felizes (Fala de dona Maristela Camilo Nonato, 38 anos, moradora de Bailique Centro).

Só de contemplar a natureza já basta, aqui temos frutas, alimentos, plantamos e criamos. O negócio professora é que na cidade não dá pra viver, tem barulho, carapanã, calor, a gente não vive bem, por aqui só de boa, até quem foi embora pra morar pra lá já tá voltando. Tá certo que aperreia (dificuldade) na doença, mas nós vamos nos ajudando como pode, é isso fessora (Márcia Mendonça Costa, 37 anos moradora de Bailique Centro).

Analisando as falas das moradoras dizemos que o bem viver de um indivíduo no contexto de sua cultura mostra que a natureza é o sentido de viver, para os quilombolas é a sua cultura em movimento, é o sentido, é o (r)existir de e pela memória para manter viva a sua tradição e seus saberes de tempos remotos. Dessa forma, a cultura popular tem suas raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, a vontade de enfrentar o futuro sem romper a continuidade. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se tecem entre o homem e o seu meio (SANTOS, 2011, p 144). É pelo ir e vir das memórias dos quilombolas que eles se significam no tempo presente (DOMINGUES, 2011). Mas são as suas raízes que fortalecem como caule que se mantém no corpo. Então, a natureza é a sua raiz, é o seu fortalecimento, é o sentido de viver dos quilombolas de Bailique Centro, por que a cultura é movimento, e é pela memória que ela se significa para manter a tradição de tempos remotos desse sujeito social e, assim sendo, a natureza é a raiz desse quilombola e é o caule que mantém vivo o seu corpo e a sua tradição. A partir das narrativas, observa-se que esta forma de vida é regada a tranquilidade, felicidade, solidariedade e harmonia estabelecida com a natureza, cujos resultados incidem no bem viver e na saúde.

O entrevistado Pedro Camilo da Silva exemplifica muito bem em sua fala esta forma de se viver mais saudável:

Minha tia prefiro morar aqui, acordamos e vemos o raiar do dia, tem fruta no terreiro, criançada rolando por aí (brincando), a gente come, descansa, não tem pressa, vou lá no pasto, venho, merendo, ca cun la (de vez em quando), tamo comendo, brincando, conversando, na cidade se não ter dinheiro passa fome dona. Então prefiro morrer por aqui mesmo (Pedro Camilo da Silva, 79 anos, morador de Bailique Centro).

Os discursos permeados pelo cotidiano rogam características tradicionais de se viver, os quais repassam tranquilidade, paciência e socialização para os moradores, reencenando práticas sociais que tem relação com o ambiente onde são praticadas. Para seu Pedro, o sentido de ser, viver e estar em Bailique Centro vai além dos campos materiais, a natureza é o sentido de viver, é também a sua cultura. Por meio disso, que pessoas como seu Pedro preferem morar e até morrer neste lugar, por conta dessa relação com a natureza e desse pertencer ao território. Assim como afirma Porto-Gonçalves (2015), a luta pela Vida, pela Dignidade e Território, indica que a vida não pode ser pensada fora da natureza (PORTO-GONÇALVES, 2015).

4.4 Olhando, Escutando e Fazendo: as Alternativas Criadas em Bailique Centro

Em Bailique Centro, os conhecimentos sobre plantar, criar, reutilizar, conservar e a prática de manipulação de plantas, vêm sendo construído ao longo dos anos, principalmente por mulheres que ensinam seus filhos e netos. Conforme observamos na fala da dona Deusalina Pantoja Barbosa, ao referir ao ato de plantar, a técnica de adubação e a prática de manipulação dos remédios caseiros, são repletas de ensinamentos:

Eu aprendi vendo, eu encoivaro, eu capino, eu planto, tudo isso eu faço, eu gosto de plantar, mas gosto, gosto, gosto. Eu torro farinha, pego a caçambinha, a roça é bem aqui, tem dia que vou só, eu coloco mandioca na água, eu gosto do serviço da roça, e eu falo pro pessoal, ensino meus filhos, eles sabem graças a Deus. (...). Até a casca do pau ou da mandioca, a gente põe no pé da planta, no canteiro, a gente faz adubo, mistura com coco de galinha, para plantar, todo mundo aqui faz isso. (...). Eu ajunto porção de casca de pau, falo pro meu pessoal que a junção é pra tal coisa, e ai eles vão fazendo, aprendendo e ensinando outros (Deusalina Pantoja Barbosa, 67 anos, São Bernardo, 2019).

A partir desta fala da entrevistada, assim como, nas de outras pessoas que participaram como entrevistados da pesquisa, fica evidente como os saberes tradicionais são experienciados, aprendizados e transmitidos através da oralidade cotidianamente pelos habitantes da povoação quilombola de Bailique Centro. Estas falas reforçam como ocorre informalmente a transmissão

desses saberes, nos modos de viver, observando os mais velhos, fazendo, aprendendo e ensinando, com auxílio, principalmente, do afeto estabelecido entre mulher-mãe e seus filhos, o que se constitui uma importante rede através qual se tenta passar diferentes formas de saberes e cuidados visando preservação e reutilização das riquezas naturais para as gerações futuras. Dona Deusa, nos fala dos trabalhos que desempenha cotidianamente e afirma sua identidade quando fala que “gosta” dos serviços da roça, de trabalhar na agricultura da mandioca, nos cultivos e nas técnicas de adubação, assim vai aprendendo e ensinando gradativamente seus filhos e netos, que acompanham todos o processo. Nesse processo de ensinar e aprender, ocorrem as tocas de experiências e saberes que se interligam nessa relação com a natureza. Assim, dona Deusa nos dá uma aula de sabedoria popular, de prática, de saberes e de experiências que são tradições e se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares (THOMPSON, 1998)

Pode-se verificar que na transmissão desses saberes, destaca-se a participação feminina, principalmente as mulheres que se ocupam da função de auxiliar outras mulheres no momento do parto, que manipulam técnicas de curas e de fazer remédios com plantas e ervas medicinais, como é possível ser observado na fala de dona Gonçalves da Silva de Farias:

Quem me ensinou foi meu dom, minha curiosidade, eu sempre vi parteiras e a curandeira daí comecei a fazer remédios e pegar criança, sou parteira e uso remédio de planta [...] (Gonçala da Silva de Farias, 66 anos, Bailique Centro, entrevista realizada em 2019).

A narrativa de dona Gonçalves, mulher e mãe, carrega a marca da raiz da ancestralidade, das práticas culturais do povoado, carregados de tradição, sagrado e saberes tradicionais das plantas. Afirma com propriedade que desenvolve seu dom de parturida e os manuseios com os remédios caseiros, os quais aprendeu pela técnica do saber/fazer que se faz pela oralidade e que produz sentido de se significar e resistir em conexão com a natureza. O aprendizado ocorre através da observação, da curiosidade, da experimentação e cuidado em fazer os remédios à base de plantas medicinais, assim como, o saber de ajudar as mulheres na hora do parto. Desta forma, dona Gonçalves da Silva de Farias apresenta sutilmente como aprendeu através do seu dom de parteira, seu conhecimento e a forma de transmissão do uso destas plantas. Dessa forma, com a transmissão dessa técnica particular, dar-se igualmente a transmissão de experiência sociais ou da sabedoria comum da coletividade (THOMPSON, 1998).

Na concepção de Pinto (2010), o dom que dona Gonçala afirma possuir ao ser cultivado assegura o domínio dos poderes místicos e as habilidades de rezas, benzeções, assim como, a forma de manipulação e mistura de ervas, banhas e óleos de origem animal e vegetal.

Assim, defendem que algumas mulheres e homens nasceram com o dom de saber curar as pessoas, que apuraram seus dons com antigas curandeiras, embora reforcem em suas falas que o aprendizado de suas rezas ou orações, benzeduras, rituais de pajelança, são advindos de um dom que lhes foi outorgado por Deus (PINTO, 2010), como bem podemos notar nas falas de seu Sérgio,

Isso foi um dom, eu dormindo e veio uma voz, uma moça, pegou na minha rede, me endureci tudinho, e ela falou: Eu só vim te falar que a partir de hoje tu vai ter uma missão, tu vais rezar pra criança. Eu sei a reza que mata quebranto, só rezo uma vez, nunca mais pega quebranto, eu vejo o meu chefe e rezo. Muitas pessoas me chamam pra rezas por crianças e eu vou lá. Eu tenho esse dom e uso [...] (Sérgio dos Santos da Silva, 71 anos, São Bernardo, 2019).

Seu Sérgio exemplifica uma prática cultural que desenvolve com os aspectos do sagrado e da espiritualidade, através das benzeções em crianças, que fora recebido pelas divindades. Afirma sua identidade, sua ancestralidade, seus saberes e conhecimentos dos mundos espirituais. Em relação aos saberes e uso de plantas medicinais, diz que aprendeu a cuidar de enfermos quando ainda era jovem, a sua mãe fazia muitos banhos, chás; e seu avô, seu Líbano, benzia as pessoas do povoado. Naquela época era difícil o acesso ao posto de saúde e hospital na cidade de Baião, motivo pelo qual os doentes se tratavam prioritariamente com benzedores e curandeiros da localidade. Dessa forma sua mãe, seu avô ou seu guia, sempre ensinavam o que deveria e como fazer tal remédio para curar ou evitar problemas.

As pessoas que dizem possuir algum tipo de dom, como o de curar pessoas com rezas, benzeções e remédios feitos de plantas e ervas medicinais, mencionam sempre que seus conhecimentos são transmitidos pelos guias, espíritos ou encantados, que lhes acompanham desde o nascimento. Como afirma a entrevistada Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, faz os remédios e sabe para que servem, através do sonho, por intermédio dos dons que possui de nascença. Estas pessoas são diferenciadas dos demais habitantes do povoado, pelos conhecimentos especiais que possuem:

Eles ensinam como é pra fazer, e a gente ensina quem vem procurar, a gente reza depois a gente não lembra nada [...], quando torna, nem sabemos o que fizemos. [...] (Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, Bailique Centro, 2019).

Nas palavras da moradora, todos aqueles que a procuram, recebem a cura através das benzeções e dos remédios caseiros. Percebemos que existe uma relação de ensinar e aprender, pautada no plano sagrado, no diálogo com os espíritos que orientam as formas como manipular das plantas e das artes de curar. Nestas condições, segundo Pinto, “o dom obriga a possuidora a assumir compromissos com espíritos e encantados no plano sagrado, que oferecem privilégios a pessoa escolhida para manejar e vivenciar poderes mágicos” (PINTO, 2010, p. 231). E, assim, como afirma dona Gonçala da Silva de Farias, 66 anos, “*a pessoa que é curandeira enxerga o natural e o sobrenatural, não é o curandeiro que realiza a atividade e ensina o remédio, são eles (os guias)*. A exemplo disso, fica nítido a prática cultural envolvida pelos saberes tradicionais e místicos que fazem parte da cultura e da identidade desses narradores.

As narrativas dos entrevistados deixam evidente que o manejo de rezas e das atividades de curandeiros é de uso comum de quem possui dons específicos para isso, e por isso, mantêm diálogos com os guias, os quais indicam as rezas e os remédios apropriados para cada tipo de enfermidade (PINTO, 2010). E desta forma, a religiosidade que perpassa os discursos coletados durante as entrevistas apresenta a explicação/solução dos problemas de saúde-doença, num campo que engloba a dimensão sobrenatural. Sua interligação com as questões de saúde é vista como parte da cultura tradicional de povos populares, ligada a visão acerca do homem e do seu destino (MINAYO, 1988). Contudo, as pessoas que procuram benzedores veem-se naturalmente favorecidas, tanto pela comunicação decorrente da saúde-doença, quanto por um cotidiano compartilhado que as aproxima (MANDÚ, 2000). Por outro lado, através dos dons que dizem possuir, tornam-se confiáveis, dignas de curas e “milagres” no meio em que atuam (PINTO, 2010).

Segundo Pinto, o conhecimento tradicional, as práticas e funções dessas mulheres e homens, sempre foram transmitidas para seus descendentes nos compartilhamentos das vivências e experiências cotidianas, por meio da oralidade (PINTO, 2010). Nessa perspectiva, a reprodução de certos rituais, a preservação coletiva de saberes, de recordações familiares, bem como a transmissão de heranças materiais e imateriais são dimensões importantes do sentimento de pertencimento e dos laços familiares (CANDAU, 2016). Nesse sentido, a memória é fundamental no processo de transmissão do conhecimento, de tal modo que:

Ela é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária, como “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós” (CANDAU, 2016, p. 142).

Partindo de tal análise, se observa que na povoação quilombola de Bailique Centro, estes saberes e ensinamentos vão sendo repassados ao longo dos anos entre seus habitantes, pois, nos quintais das casas, ainda, se encontram plantas medicinais, as quais servem de remédios para beber em forma de chás e xaropes, tomar banhos, fazer unguentos e garrafadas, na firme crença que possuem propriedades de cura, garantindo a saúde de alguém que está doente. Os remédios farmacêuticos na maioria das vezes ficam em segundo plano, desse modo, são as mães, avós, filhas, “que sempre agem, com seus saberes e poderes sobre as doenças, os remédios e as curas” (PINTO, 2010, p 267), enfim, que preservam e transmitem os saberes e as técnicas de manipular plantas que curam.

Por outro lado, a explicação religiosa tem sido interpretada como fruto da absorção da ideologia dominante, via religiões, que, visando um mascaramento da construção social da realidade, apresenta a saúde-doença como decorrente da vontade divina (MANDÚ, 2000), sem negar que as religiões têm de fato contribuído para tal ocultamento de práticas populares, como se observa através das afirmações da entrevistada Maristela Camilo:

A religião não acredita nisso, chamam de macumbaria, obra do diabo, é contra as coisas da Bíblia. A gente pensa, será que é de Deus? Tem até dúvida, fessora. Mas também penso, porque muita gente que procura o curandeiro se cura. Há fessora já nem sei, sei que sempre aprendi dessa forma, não sei se tá certo ou errado, mas eles também rezam as orações aos santos e pede proteção pra curar, (pausa), olha de vez em quando eu levo meus filhos pra benzer, eu acredito. Meu filho tava com dor de cabeça e vômito de repente e levei ele lá no seu Carlinhos, e ele disse que ele tava com mal olhado de sapo, era pra benzer ele três dias, seis horas ou meio dia, pra passar (Maristela Camilo, 38 anos, Bailique Centro, 2019).

A partir desta fala observamos que este ocultamento das práticas culturais e religiosas, que faz com que se delimite apenas as religiões de origem cristãs, negando e delegando ao silenciamento os princípios religiosos de diferentes povos no decorrer do processo histórico, deixa as pessoas confusas em relação aos saberes e práticas de curas na povoação de Bailique Centro e demais povoações quilombolas. Pois, também enfrentam estereótipos e preconceitos, tanto pelas práticas, quanto pelas religiões de matriz africanas e indígenas, como é o caso da Umbanda, do Candomblé e da Pajelança. Contudo, apesar deste ocultamento e de toda negligência religiosa, Maristela Camilo, assim como os outros habitantes desta povoação, continua acreditando nas práticas de curas e benzeções, pois aprendeu dessa forma com seus antepassados e assim vai repassando para seus filhos. Esses ocultamentos de práticas culturais, são discursos de silêncios fundadores como afirma Orlandi (1993), que seria possível entendê-lo como o não dito que é história, à medida que estabelece a relação do sentido com o

imaginário, com a língua e com a ideologia (ORLANDI, 1993), um pensamento formador e discursivo com diferentes sentidos, capaz de driblar ou convencer o sujeito a seguir determinadas ordem, doutrinas etc. discurso que uma vez convence, domina, subordina, deixa confuso e invisibiliza práticas culturais como narradas pela moradora.

Por mais que existam ocultações de práticas culturais as transmissão de saberes tradicionais ocorrem de forma socializadas, nas rodas de conversas, nas casas de farinhas, nos processos de feitura da farinha de mandioca, no milharal, nos açaiçais, nos banhos de rios e igarapés, na preparação e compartilhamento da alimentação, no plantio e trato de plantas medicinais, nas benzeções e curas com rezas e plantas, são conhecimentos ensinados, aprendidos e transmitidos ao longo dos anos através das vivências cotidianas de gerações, que envolve uma rede de parentescos de domínio das populações tradicionais. É essa cultura de forma conservadora, que recorre aos costumes tradicionais e procura reforçá-lo (THOMPSON, 1998), reforçando o valor da tradição que está no seio do povoado e que com o passar dos anos (r)existe.

Desde o processo da derrubada a feitura da farinha, e nas rodas de conversas a oralidade ganha espaço para a transmissão de tais conhecimento, surgindo assim novas técnicas ou novas reconfigurações destas as quais reafirmam o valor da identidade dos habitantes desta povoação remanescente de antigos quilombolas.

Nas capinas, nas arrancações da mandioca ou nas rodas onde ocorre a descascação da mandioca, é visível como coletividade, socialização, negociações, solidariedade e compartilhamento de risos, brincadeira, casos de saúde-doença, mortes, nascimentos, alimentação, educação, lazer e religiosidade, ocorrem de formas espontâneas nas vivências cotidianas, através da oralidade, no observar fazendo, cuja transmissão se dá entre as gerações.

Neste sentido, no decorrer da pesquisa, observou-se durante um dia de feitura da farinha de mandioca que o jovem João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, ao ir buscar lenha no mato para pôr fogo embaixo do forno para torrar a farinha, ajuntava os galhos e restos de árvores que estavam no chão, já em decomposição, ou então os que tinham sido derrubados pelo vento, em um gesto de preocupação típica de quem já aprendeu que a natureza precisa ser respeitada e conservada. Contudo, a curiosidade da pesquisadora aumentava e as inquietações vinha à tona, sem serem planejadas, pois, aquele momento era peculiar. Mas, logo percebi que as respostas estavam nos detalhes, nas falas, nos gestos, nas formas de fazer e na maneira como manuseava e utilizava, cuidava dos recursos naturais, uma espécie de sintonia típica das formas que se relacionam com árvores, matas, solos, rios e igarapés. E assim, com olhar atento nos

detalhes, nas falas e gestos, não me contive com minha inquietude e perguntei: você não vai derrubar Vitor? E a resposta me deixou desconcertada, mas convicta das minhas observações:

Não fessora a gente ajunta essas do chão mesmo, senão a gente desmata, essa não é nossa intenção. Aqui a gente sempre ajunta, aprendemos assim (João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador de Bailique Centro).

Nas palavras de João Vitor, estão a relação com a natureza, a interdependência do território, de suas relações culturais e sociais, além da noção de pertencimento. Nas suas formas de aprender e fazer está executando saberes que herdou do repertório dos conhecimentos do qual seus familiares são responsáveis e se incubem de repassar para as gerações mais jovens, visando a conservação de áreas naturais e do meio ambiente. Este tipo de aprendizado exemplificado pelas ações do jovem João Vitor e da povoação de Bailique Centro, caracteriza-se em conhecimentos ensinados, aprendidos e repassados mediante costumes, tradição, princípios culturais e religiosos do seu povo, exemplificando permanências e (r)existência dos saberes tradicionais, no que diz respeito a relação que estabelecem com a natureza, pelo conhecimento das matas, com fauna e flora da região, assim como, as etapas de trabalhos empreendidos nos processos de produção da agricultura familiar de sobrevivência e existência:

Tudo nos aprendemos no dia a dia, com nosso pessoal. Tudo, fessora do plantar ao colher, do criar ao cuidar, as técnicas, os jeitos, como fazer, como plantar, tudo. Vou olhando, fazendo, escutando o que meus pais, tios e o pessoal vão fazendo e aí vou fazendo também. Esse processo da farinha nós aprendemos com nossos pais, eles faziam, nós vamos fazendo, e vamos vivendo. (...) Nossa técnica fssora ainda é manual. Somente o que modernizou foi o caititu (ralador gerado através do motor de energia) que ralamos a mandioca, antes o pessoal socava, e também alguns usam o motosserra pra derrubar no lugar do machado, sendo que a maioria vai no machado. Também tem gente que usa a prensa para escorrer a maniva, nós vamos no sarilho mesmo. Somente isso fessora o resto é manual (João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador de Bailique Centro).

João Vitor deixa claro que aprende todos os dias, pela técnica do saber/fazer, do olhar e do escutar, assim tem possibilidade de criar e recriar técnicas aprimoradas e prendidas. Seus familiares são os atores da transmissão do conhecimento e o aprendizado é gradativo pela oralidade. A partir desta e de outras falas, verifica-se que cotidiano é o espaço de reprodução da memória oral, no qual o coletivo é construído a partir das práticas do dia a dia (MUNHÖZ, 2003).

Desta forma, o entrevistado da pesquisa, ao voltar da mata põem as madeiras para a lenha do forno no chão, do outro lado mulheres e homens faziam vários processos, como: limpeza, ralação, mistura, amassamento, secagem e demais tratos com a mandioca, que

posteriormente se tornará farinha. As etapas dos trabalhos se iniciam desde a madrugada, por volta das cinco horas da manhã, e só terminam quando é tirada a última fornada da farinha de mandioca, por volta das dezesseis horas da tarde. Assim, durante o dia todo, quando se realiza a feitura da farinha há o envolvimento e a circulação de saberes entre as pessoas, ocasião em que a oralidade ganha espaço, como ponte principal para os ensinamentos, aprendizados e transmissão de técnicas que circundam todos os meandros da produção da farinha de mandioca. Nestas ocasiões, risos, conversas, cantos, rezas e diferentes brincadeiras fazem invocar das memórias, lembranças encharcadas de saberes e técnicas tradicionais deixadas pelos mais antigos, que continuarão sendo renovadas, reapropriadas e transmitidas para seus descendentes em um contínuo movimento de celebração de reafirmação e valorização de suas identidades cultural ancestral. E como afirma Munhöz (2003), durante anos de luta e vivência, o ensino dos conhecimentos compete a todos, caracterizando-se a partir da convivência entre gerações durante as atividades diárias (MUNHÖZ, 2003).

As falas da entrevistada Marcia Mendonça Costa revelam suas práticas de manusear as cascas da mandioca, além de exemplificar como ocorre a transmissão de saberes, cujos conhecimentos lhe foi passado e na forma de ensinar e aprender fazendo, quando há grande preocupação com a preservação do meio ambiente:

Olha a gente faz adubo ou da pro porco, a senhora já viu o bananal do papai, é lindo só com esse adubo da mandioca. Olha fessor, da mandioca a gente não perde nada. Olha fessor não tem o que eu não saiba fazer, desde criança a gente fazia de tudo um pouco. A mamãe sabe fazer tudo do milho, ao açai. A gente só vive disso, da agricultura. Sei plantar, criar, colher, tudo, tudo que a senhora imaginar da agricultura eu sei, ah, sei pescar, caçar, a gente aprende todo dia (Márcia Mendonça Costa, 37 anos, moradora de Bailique Centro).

Figura 33 – Márcia Mendonça Costa, 37 anos.



Fonte: Lediane Borges, 2019.

As falas de Márcia Mendonça, exemplifica conhecimento, experiência e luta diária, além da interdependência e da relação com a natureza. Percebe-se que tudo se volta no plano da cultura/natureza, enraizado na família da moradora, que segue tradições e costumes, formas de viver, de expressar e de se relacionar. Márcia é exemplo de mulher que carrega a tradição da família, pois tudo aprendeu desde criança, assim sabe desenvolver muito bem os aspectos relacionados a pesca, caça, plantio, colheita, e as artes de adubar, técnicas que foram transmitidas através da oralidade, de mãe para filha. De acordo ainda com suas narrativas, nessa relação de interdependência, a moradora alega viver dessa natureza que traz saúde, alimento e bem viver.

Nas narrativas dos entrevistados Márcia Mendonça e João Vitor, assim como, de outros moradores de Bailique Centro, que participaram deste estudo, os trabalhos da roça e as atividades domésticas estão interligadas e fazem parte de suas realidades, pois, ao mesmo tempo que trabalham, também ensinam e transmitem conhecimentos. Estas são atividades, segundo afirma Thompson, que caracterizam práticas culturais, algumas antigas e outras novas, uma vez que a cultura é dinâmica, construída e reconstruída pela inter-relação dos fatores sociais, políticos e econômico (THOMPSON, 1998). Nesse sentido, aprender é propiciar a vivência no mundo comunitário e nos seus rituais, iniciando na infância e seguindo ao longo da vida das pessoas (MUNHÖZ, 2003).

Ao falar das práticas culturais quero destacar, a produção do beiju (iguaria feita com a massa de mandioca, a mesma com a qual se faz a farinha), que observei no percurso das atividades de pesquisa. Trata-se da produção de uma iguaria, que é feita com pouca frequência, no povoado, com raras exceções, a feitura do beiju, acontece mais no período da semana santa. Nesta ocasião, a maior parte dos moradores locais se ocupam da sua produção visando o consumo familiar, durante os dias considerados santos em que estão guardando, conforme suas crenças associadas as religiões cristãs, o processo de vigília, renovação, perdão, recomeço e partilha, decorrente desta semana. Estes momentos ainda são vividos, guardados e respeitados no referido povoado, seguindo as tradições, costumes e cultura dos seus antepassados.

Enquanto fazia os registros fotográficos da produção do beiju, também foi observado as práticas, o manuseio da massa de mandioca e da folha de bananeira na qual este é envolto, a agilidade e concentração das pessoas envolvidas no processo de produção desta iguaria, as quais utilizam técnicas e saberes que foram ensinados e estão sendo aprendidos através do convívio, da observação, da própria escuta, na dosagem dos ingredientes e manuseio dos utensílios necessários para a feitura do beiju, cuja transmissão acontece de forma tradicional há anos no referido povoado.

Sem dúvida, o registro fotográfico também ajuda na evocação da memória e no revisitar das lembranças, demarcando espaços de saberes, ensinamentos e aprendizados, e como tais conhecimentos são alimentados, repassados, enfim, fazem parte da tradição na povoação de Bailique Centro. Contudo, conforme assevera Domingues (2007), essa tradição é dinâmica, está sempre em transformação, porque tendemos a ressignificá-las sempre a partir de nossa inserção no presente (DOMINGUES, 2007). Por outro lado, também se observa que as ações de mulheres e homens, demonstram suas resistências e lutas, enquanto sujeitos históricos, visando garantir o bem viver de seu grupo social (PINTO, 2010).

Figura 34 – Etapas do processo de feitura do beiju feito com a massa de mandioca, envolto em folha de bananeira



Fonte:Lediane Borges, 2020

As imagens apresentadas, foram registradas em um momento específico da prática cultural da produção do beiju, desenvolvidos em coletividade pelas famílias de Edilene, Márcia e João Vitor em períodos da semana santa. Neste dia pude capturar com meu celular o que as falas não puderam notar das técnicas de trabalhos desenvolvidos, dos risos, das piadas, das concentrações, dos ensinamentos das crianças a borda do forno etc. Os compartilhamentos de saberes e a socialização moldaram todo o processo de transmissão oral das crianças que se encontravam nas fazeduras do beiju. E mais uma vez os entrevistados, mostraram domínio e habilidades na arte de trabalhar e produzir conhecimento, caracterizando o ser quilombola e sua identidade. A figura feminina, ganha destaque nas imagens por representar relações poder, nos conhecimentos e nas técnicas desenvolvidas. Assim, os espaços socializados representam

compartilhamento de saberes que através dessa convivência na casa do forno vai transmitindo conhecimento principalmente às novas gerações.

Nestas condições, também durante um dos momentos de entrevistas feito com dona Maristela Camilo Nonato, 38 anos, observou-se que no quintal da sua casa, em cima de uma lona plástica, haviam sementes de cacau secando ao sol. Não foi possível controlar a quietude de pesquisadora, então inquerir a entrevistada a respeito de: como ocorria este processo de seca das sementes de cacau, que técnica utilizava? A entrevistada arrematou sua resposta com muito mais saberes, fazeres e técnicas:

A gente faz vinho, geleia ou chocolate do cacau fessora, mamãe sempre fez isso e nós fomos aprendendo. Ta aí no sol pra secar depois a gente faz chocolate ou pode vender, se quiser. [Tem muito cacaueiro e outras plantas aqui; ne?] Sim, a gente sempre plantou e criou, mas não é só plantar fessora tem que cuidar. [O que vocês fazem para cuidar?] A gente aduba com folha, resto de pau podre, casca da mandioca, aí molha, aí vai crescendo [...] (Maristela Camilo Nonato, 38 anos, moradora de Bailique Centro).

Para a entrevistada, o plantar está associado ao cuidar, que requer cuidados especiais, como as técnicas de adubação. A moradora também nos ensina para que serve e como se faz esse alimento, para ser consumido ou vendido na região. Existem, em suas falas, técnicas de trabalho e formas de manipulação de alimento que foram aprendidas e socializadas entre seus familiares, que de acordo com Thompson (1998), essas práticas se reproduzem ao longo das gerações em costumes, tradições estas que se perpetua através da transmissão oral.

Ao falar das transmissões orais no mesmo quintal, João Vitor, sobrinho de dona Maristela Nonato, estava costurando uma malhadeira (rede de pesca), fato que também chamou atenção da pesquisadora, que logo solicitou que o jovem falasse a respeito do ato de pescar. E o jovem entrevistado mais uma vez nos revela saberes e conhecimentos adquiridos nas vivências cotidianas com seus familiares:

Eu aprendi vendo o papai fazer, eu sei costurar a malhadeira, pescar no caniço. Vou pescar mais tarde, por isso que tô costurando a malhadeira. Tô esperando o período da maré no igarapé pra poder ir. Olha fessora a gente planta, pesca de tudo um pouco. A gente vai aprendendo e vai fazendo com nosso pessoal. A gente põe no igarapé ou no rio a malhadeira, pega o suficiente pra comer. Pega tamuatá, traíra, as vezes até tucunaré (João Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador de Bailique Centro).

Das narrativas de João Vitor, nota-se a preocupação e cuidado com o ambiente, as formas de aprendizados e a arte de fazer os instrumentos da vida. Vendo o pai, foi aprendendo também a tecer e costurar a malhadeira, a pescar, a saber o período e o tempo da pesca, e da

maré, além de desenvolver os conhecimentos do plantar. Quando afirma que “pega o suficiente pra comer”, mostra o princípio de respeito principalmente em períodos de piracema, de responsabilidade e de manutenção dos recursos naturais. Todo esse valor aprendeu com seus familiares, que auxiliam cotidianamente João Vitor nessa troca de saberes.

É possível se observar que os entrevistados Maristela Nonato e João Vitor Santa Rosa, revelam em suas falas conhecimentos do plantar, pescar e cuidar, transmitidos pelos seus pais, que são fundamentais, não só para garantir alimentação do seu grupo, mas para a população local, cujos saberes continuarão com as novas gerações.

Visto que é comum também se observar nas residências da maior parte dos moradores da povoação quilombola de Bailique Centro, a existência de plantios de açaizeiro e milho, que também fazem parte da alimentação dos moradores deste povoado. Aliados as plantações, ocorrem o cuidado, o trato e as técnicas de manejos destes plantios, que são desenvolvidas por estes moradores, as quais foram aprendidas, repassadas e socializadas pelos antigos habitantes e continuam sendo realizadas pelas gerações mais novas. Nesse sentido, segundo afirma Diegues, o conhecimento tradicional pode ser definido como o “saber-fazer”, como relação ao mundo natural e sobrenatural, transmitidos por tradições orais ao longo das gerações (DIEGUES, 2007), ou seja, é construído ao longo do processo histórico e transmitidos através dos ensinamentos dos mais velhos durante sua prática diária (SANTANA e GRANDO, 2008). Portanto, o saber fazer neste trabalho para os quilombolas de Bailique Centro se faz pela oralidade e pela memória produzindo sentidos, se significando a/na história, (r)existindo e mantendo os povos quilombolas da localidade, conectados a natureza que é o seu bem maior. Dessa forma, ser quilombola em Bailique Centro é ser parte dessa natureza; é viver nela.

Os habitantes de Bailique Centro afirmam que o milho e o açaí, além de servirem de alimento, ajudam na adubação de outras culturas, fertilizam o solo, garantindo um produto de excelente qualidade e um ambiente sustentável, como podemos observar nas falas de alguns entrevistados: “*do milho a gente faz mingau, pamonha, dá pro animal, e a casca ainda serve para adubo* (Marcia Mendonça Costa, 37 anos, moradora do povoado de Bailique Centro). “*O açaí é pra nós tumá tia. Tudo a gente põe pelo pé da planta*” (Benedito Pereira dos Santos, conhecido como Tio Bena, 83 anos). Portanto, tais narrativas evidenciam que há diferentes formas de aprendizado, sobretudo no plantar, criar, cuidar e preservar, os quais muitas vezes, dizem que não conseguem explicar, mas mostram em suas práticas diárias, no compartilhamento dos saberes tradicionais com familiares, parentes e vizinhos, onde na maioria das vezes, a oralidade torna-se essencial para estas transmissões.

Desta forma, no entra e sai das casas dos moradores, os quais me tratavam com respeito, carinho e educação, sempre me deparava com alguma forma de aprendizados, realizados pelos habitantes, os quais reafirmam mais ainda suas lutas e (r)existência diárias em prol da existência e melhores condições de se viver com manejos e transmissão dos seus saberes tradicionais. Pois, os saberes, aprendizados e as técnicas executadas pelos moradores desta localidade, feitas na maioria das vezes através da oralidade, reafirmam seus conhecimentos como heranças herdadas dos seus antepassados e delegados para as futuras gerações, como por exemplo, as formas de plantar, criar, colher, viver cotidianamente e preservar o meio ambiente, que acabam se convertendo em formas de (r)existência neste povoado.

NÃO TERMINOU, AGORA QUE INICIEI A JORNADA, A CAMINHADA CONTINUA: Considerações Finais

Minha filha, ainda bem que te falei tudo o que sabia, casso eu morra, pelo menos deixei escrito na história. É pra senhora continuar, fale de nós, do que fizemos, do que fazemos aqui, fale na escola e pra todo mundo (pausa) [...] (Benedito Pereira dos Santos, 83 anos, morador de Bailique Centro).

A partir desta fala de Tio Bena, que registro aqui o início da jornada e não o fim. Por hora preciso falar desse contato com o povoado de Bailique Centro, o qual me possibilitou uma ampla visão da organização social, econômica, política, ambiental e cultural, as quais nos deram pistas de como estas se reproduzem materialmente e culturalmente no seu espaço.

Através da reconstituição da memória dos habitantes, que foi possível falar da formação do povoado quilombola de Bailique Centro, enfatizando a (r)existência do negro e seus descendentes, os quais viveram e vivem para contar a história de luta e existência, sua relação com a natureza e as tradições de seu povo. Discutimos a (r)existência dos quilombos Brasileiros a fim de afirmar que o povo se reconstrói e continua a sua existência, pela luta da vida, pela dignidade e território em que vários desses movimentos indicam que a vida não pode ser pensada fora da natureza (PORTO-GONCALVES, 2015, p 7), pois para os quilombolas esse território físico e imaterial importa, pois constituem-se como sujeitos culturais e envolve processo de territorialização, de uso e controle, dando-se por meio dessa relação de poder.

Dessa forma, só foi possível falar da formação territorial e da história de Bailique Centro, graças a memória dos mais velhos, os guardiões da memória local, mergulhados nas lembranças que trazem das realidades vividas e experienciadas. Através dessa memória entendemos que este território é mediado pelas disputas, onde reúne natureza e cultura através das relações de poder sobre as condições materiais da vida, assim as práticas sociais e culturais merecem visibilidade, pois os quilombolas fazem com seus saberes e fazeres as suas culturas. Assim, toda essa história, disputa, poder, medo, afirmação de identidade que os moradores vivenciaram faz deles o que eles são, por isso não tem como não olhar as outras histórias que os formaram.

Dessa maneira, foi necessário falar da memória que entra em discussão na história do currículo quilombola, pois nos permitiu compreender como os sujeitos se significam e se (re) significam no presente e diariamente na produção curricular, onde temos disputas existentes e relações de poder, por isso é necessário dar a visibilidade aos sujeitos e suas memórias. Assim, notamos que existe um grande desafio em pensar nos livros didáticos utilizados nas escolas, e articulá-lo com outras histórias, outras memórias, no reafirmar pela cultura, da memória e

linguagem, pois o que se percebe é que o movimento legislativo não caminha com a prática e produções de materiais didáticos, haja vista que a comunidade quilombola não participa de tal formulação.

Porém, percebemos ainda que no povoado, território local o qual foi construído socialmente, indicam formas de relações e práticas sociais, culturais e ambientais. Esses espaços de produção de saberes e aprendizados como: as roças, o manejo da agricultura, o tempo de plantio e da colheita, as pescas, as caças são trabalhadas a partir de formas de organização social, sustentadas pelos saberes culturais do povoado, almejando o desenvolvimento dos saberes tradicionais. Assim compreendemos esses saberes tradicionais como o elo que faz parte da identidade do sujeito quilombola, pois mantém relações com a natureza nessa interdependência e valoriza as tradições culturais de seus antepassados. Dessa forma a maior parte dos conhecimentos são transmitidos por meio da oralidade (linguagem) ou pelas práticas e técnicas diárias, aos mais novos, os quais têm a oportunidade de redescobrirem o valor dos saberes tradicionais e das práticas antigas do povoado, onde nessa transmissão de saberes o processo de preservação das raízes quilombolas no Bailique Centro é constantemente respeitado, valorizado e renovado pelos habitantes desta localidade.

As práticas cotidianas de manuseio da terra, as pescas, as caças, o plantio de sementes, as coletas dos frutos, a escolhas de vegetais e plantas representam um conjunto de procedimentos e saberes aprendidos e socializados. Os saberes tradicionais relacionados a natureza foram e são apropriados a partir do trato com a terra, com a água e com a mata. O uso da terra na realização do plantio sempre foi e é construído através das falas dos mais velhos aos novos, tendo como consequência diferentes aprendizados e concretização de saberes (BORGES, 2016), nesse universo de relações sociais, culturais e ambientais se desenvolve um saber, que está envolvido pela memória individual e coletiva de cada morador que conhece e experimenta, reforçando sua identidade e seus os valores culturais

O saber sociocultural no povoado de Bailique Centro, baseia-se nos significados que moldam suas vivências, suas práticas e suas experiências, pois, tratava-se de uma realidade construída pelas gerações que lhe antecederam, primava-se a cultura de um povo extrativista seus conhecimentos sociais e os valores que buscavam conforme suas possibilidades uma relação de preservação (FARIAS, 2019).

Contudo, diagnosticamos que na comunidade estudada a prática cultural através das plantas medicinais, ganha visibilidade pois apresenta novas maneiras de criar suas estratégias de vida, dentre elas práticas de cura, assim a medicina popular, continua na r-existência, sendo assim praticada pelas famílias que compartilham experiências e saberes.

Pois, os saberes, aprendizados e as técnicas executadas pelos moradores desta localidade, reafirmam seus conhecimentos como heranças herdadas dos seus antepassados e delegados para as futuras gerações, como por exemplo, as formas de plantar, criar, colher, viver cotidianamente e preservar o meio ambiente, que acabam se convertendo em formas de existência neste povoado. Desta forma, as tradições, valores e conhecimentos são formas de saberes culturais que interferem positivamente nos modos de vida do referido povoado. A dimensão cultural assume um sentido simbólico de representações de coisas, e também um conjunto de práticas, que orientam a construção dos espaços e a base econômica. Portanto, a cultura carrega em si uma potencialidade para construção e reconstrução das práticas e saberes tradicionais. A terra, a mata, os igarapés, as roças etc., são compreendidas como espaço de trabalho, moradia, sobrevivência, convivência, pertencimento, relação com a natureza e de educação.

Por fim, percebemos que a vida nesta povoação está atrelada a concepção do bem viver, que no contexto de sua cultura mostra que a natureza tem sentido para os quilombolas, sendo ela sua cultura em movimento, (r)existência de e pela memória para manter viva a sua tradição e seus saberes de tempos remotos. Dessa forma, é pelo ir e vir das memórias dos quilombolas que eles se significam no tempo presente (DOMINGUES, 2011). Mas são suas raízes que fortalecem como caule que se mantém no corpo. Então, a natureza é sua raiz, é o seu fortalecimento, é o sentido de viver dos quilombolas de Bailique Centro, porque a cultura é movimento, e é pela memória que ela se significa para manter a tradição de tempos remotos desse sujeito social, e assim sendo a natureza é a raiz desse quilombola e é o caule que mantém vivo o seu corpo e a sua tradição.

Por meio desta afirmação manifestamos aqui, que os focos na cultura, memória, história, saberes tradicionais, saúde, (r)existência e educação quilombola definidos nesta dissertação sustenta este trabalho e responde todas nossas inquietações apresentadas, pois os saberes berram ao nossos ouvidos, fazendo-nos adentrar em meios as matas e águas de tempos remotos, vendo as lutas, as (r)existências, e as vontades de viver pelo coletivo, assim como natureza é vida. Tais saberes de curas, milagres, encantos, sentidos diversos conectam os sujeitos, a fé, a natureza e o sentido de ser e estar em Bailique Centro. Assim, isso emerge em nós enquanto pesquisadores sociais, pois cada narrador nos ensina um pouco mais a importância da vida, de pensar nas comunidades tradicionais e de continuar lutando mesmo em tempos difíceis que estamos vivendo.

FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA

1. FONTES ORAIS:

João Corrêa da Silva, seu João do mato, 70 anos, viúvo, aposentado como agricultor, continua trabalhando na roça, mora sozinho ao redor dos familiares. (Entrevista realizada no ano de 2019)

Gonçala da Silva de Farias, dona dica do Bolacha, 66 anos, aposentada, ex-parteira (afastada da atividade pelo médico, pelo motivo de doença) continua trabalhando no processo da farinha e criação de animais, mora com o esposo ao redor dos familiares (Entrevista realizada no ano de 2019)

Lucinda Lopes Meireles Pinto, 71 anos, viúva, aposentada, continua trabalhando na lavoura, plantando e criando, mora sozinha ao lado dos familiares. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Deusalina Pantoja Barbosa, conhecida como nanhã, 67 anos, casada, aposentada como trabalhadora rural, continua trabalhando no cultivo de mandioca, arroz, milho etc. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Benedito Pereira dos Santos, conhecido como Tio Bena, 83 anos, casado e aposentado, continua na labuta do trabalho da lavoura. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Deoclecio Pantoja da Costa, 71 anos, casado, aposentado, comerciante e mora no povoado, onde no cultivo de mandioca. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Graciliano Rodrigues da Costa, 78 anos, casado, aposentado, vive na companhia de sua esposa e continua trabalhando com plantio de mandioca. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Pedro Camilo da Silva, 79 anos, Tio Pedro, viúvo, aposentado, mora sozinho ao lado de seus familiares, trabalha com pastos e agricultura. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Janete de Carvalho Dias, 33 anos, agente de saúde do povoado de Bailique, trabalhadora rural. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Edilene Nonato da Costa e Silva, 42 anos, casada, professora na Escola Novo Éden, representante da comunidade Nossa Senhora do Carmo, trabalhadora rural (Entrevista realizada no ano de 2019).

Márcia Mendonça Costa, 37 anos, moradora do povoado de Bailique Centro, trabalha na lavoura, e vive com sua família na localidade. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Maristela Camilo Nonato, 38 anos, trabalhadora rural, vive com seus familiares no povoado de Bailique Centro. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Sérgio dos Santos da Silva, 71 anos, casado, professor aposentado, trabalhador rural e marceneiro. (Entrevista realizada no ano de 2019).

Joao Vitor Santa Rosa Nonato, 24 anos, morador do povoado, trabalhador rural e motorista do transporte escolar na Escola Novo Éden. (Entrevista realizada no ano de 2019).

2. FONTES IMAGÉTICAS:

Imagens fotográficas do acervo Borges, 2016

Imagens fotográficas do acervo Borges, 2019, 2020

Imagens fotográficas do acervo da Moradora Jacirene, 2019

Imagens fotográfica do acervo do Professor André Estumano, 2018

3. FONTES DOCUMENTAIS ESCRITAS:

Título de reconhecimento de domínio coletivo (Registro de declaração de posse, arquivo da Associação remanescente de quilombo de Bailique- ARQBI)

Declaração de cadastro de família (Arquivo da Comunidade quilombola de Bailique)

Registro de Termos de nascimento, casamento e óbitos (Arquivos dos moradores de Bailique-Centro)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, PIERRE; DAVALLON, J; DURAND, J.L; PÊCHEUX, M; ORLANDI, ENI P. **Papel da memória**. Tradução e introdução: José Horta Nunes- 4ªed., Campinas, São Paulo: Pontes editores, 2015.
- ALMEIDA, A. W. B. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento**. São Luís: SMDH: CCN-MA: PVN, 2002. (Coleção Negra Cosme, v.3.).
- ALMEIDA, Edielso M.M. **Metodologia de sala de aula para a educação superior**. Macapá: Mimeo, 2009.
- ALONSO, Andrade Maria Antônia. **A identidade como representação e a representação da identidade**, 2005. In: MOREIRA, A. S. P.; OLIVEIRA, D. C. (Org.). Estudos interdisciplinares de representação social. Goiânia: A-B Editora, 1998. p. 141-149.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável**. 3ª Edição – Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- AMARAL, A. J. P. **Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia**. Cadernos do CEOM. Etnicidade. Chapecó-AS: Argos, 2010
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade: relações entre cultura e natureza**. In: Projeto História (espaço e cultura) nº 18. PUC/ São Paulo: EDUC, 1999, P 195-196 IN PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- ARAÚJO, A. W. **Medicina Rústica**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1979. v. 3.
- ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. (Orgs.). **Por uma Educação do campo: traços de uma identidade em construção**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BADKE, Marcio R; BUDÓ, Maria de L. D; ALVIM, Neide A.T; ZANETTI, Gilberto D; HEISLER, Elisa V. **Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais**. Texto contexto enfermagem, Florianópolis 2012, abril-junho, v.21, n.2, p 363-370.
- BANÓSHI, Solange Aparecida. **Ervas medicinais**. [s.l.], 2002
- BERGER FILHO A G Sparemberger R F L. **Os direitos das Populações Tradicionais na ordem constitucional Brasileira e sua relação com o acesso aos recursos genéticos**. 2008 Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/viewFile/657/377> Acesso em 02 agosto 2018. Acesso em: 25 de Janeiro de 2008.
- BORGES, Lediane da Silva. **Educação Ambiental e Cultura Quilombola: uma análise dos saberes ambientais na comunidade quilombola de Bailique Baião-PA**. UFPA, 2016.

BOSI, E. **Memória e sociedade:** lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica// CNE. Resolução CNE/ CEB 8/2012. Diário Oficial da União. Brasília, 20 de novembro de 2012.

BRASIL. Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo / CNE. Resolução CNE/ CEB 1/2002. Diário Oficial da União. Brasília, 9 de abril de 2002. Seção 1. p. 32).

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acesso em: 23 mar. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica. Brasília: MEC; SEB; DICEI, 2013. Disponível em:<http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=13448-diretrizes-curriculares-nacionais-2013-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 16 out. 2017.
CAMPOS, Flavio de, CLARO, Regina, DOLHNIKOFF, Miriam. História: escola e democracia. 1.ed, São Paulo: Moderna, 2018.

CANDAU, J. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2016.

CARNEIRO, Henrique. **Filtros, mesinhas e crianças:** As drogas no mundo moderno. São Paulo, 1994 [2005]

CARROZZA, Guilherme; DOMINGUES, Andreia S. **Tempos históricos.** Volume 17. 2º semestre de 2013. P 141- 161. (Versão eletrônica). Endereço: e-revista.unioeste.br/index. Php/temposhistoricos/article/view/9883/720/.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** Artes de fazer. Tradução de Epharaim Ferreira Alves. Petrópolis RJ: 9ª Ed., Vozes, 1994.

CHAUÍ M de S. **Política cultural, cultura política e patrimônio histórico.** In: **Direito a Memória:** Patrimônio Histórico e Cidadania. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico; 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária.** São Paulo: Perseu Abramo, 2000

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 12 ed. 6ª impressão. São Paulo: Ed. Ática, 2002

CHAUÍ, Marilena. **Política Cultural, Cultura Política e Patrimônio Histórico.** In: **O Direito à Memória:** Patrimônio Histórico e Cidadania. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura do Município de São Paulo / Departamento do Patrimônio Histórico – DPH, 1992.

CHAUÍ, Marilene. **Iniciação a filosofia: Ensino médio**. Volume único. São Paulo: Ática, 2010.

CHIMAMANDA, Ngozi Adichie. **O perigo de uma história única**. Tradução Juliana Romeu. Companhia das Letras, 2009.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral e narrativa: Tempo, memória e identidade**. In dossiê do VI encontro nacional de História Oral, 6, 2003, p 9-25.

DIEGUES, Antônio Carlos. **A construção da etno-conservação no Brasil. O desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação**. São Paulo: NUPAUB-USP, 2007.

DOMINGUES, Andrea Silva, PINTO, Benedita Celeste de Moraes, BRITO, Bruna. **Educação e cultura: uma análise das imagens de e sobre os africanos e afro brasileiros no livro didático**. Disponível em <https://www.youtube.com/channel/UCtMxSP7uQmOA0jP6amUkjOw>. Acesso em 10 de agosto de 2020.

DOMINGUES, Andrea Silva, PINTO, Benedita Celeste de Moraes, DOCEMA, Danilo Gianini. **Espaço discursivo e/ou prática de linguagem? O festejo da santa e da congada em espírito santo do dourado – MG**. Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação – ISSN 1981-9943 Blumenau, v. 13, n. 2, p. 334-350, maio/ago. 2019.

DOMINGUES, Andrea Silva. **Cultura e memória. A festa de Nossa Senhora do rosário na cidade de Silvianópolis-MG**. Tese de doutorado, PUC/SP. São Paulo, 2007.

DOMINGUES, Andrea Silva. **Cultura e memória: a Festa de Nossa senhora do Rosário na cidade de Silvianópolis-MG-Pouso Alegre**: Universo, 2017.

DOMINGUES, Andrea Silva. **Dialogando com a cultura e memória na escola**. Disponível em <https://youtu.be/DOGGFjM50II>. Acesso em 04 de abril de 2020.

DOMINGUES, Andrea Silva. **A arte de falar: redescobrimos trajetórias e outras histórias da colônia do pulador Anastácio / MS**. Jundiá, Paco Editorial: 2011.

FARIAS, Meurygreece Caldas. **Práticas, saberes e resistências de mulheres no contexto histórico e cultural no período da extração da borracha na ilha de Itanduba, município de Cametá/PA**. Dissertação de Mestrado PPGEDUC, 2019.

FEDERICI, S. **Calibã e as bruxas: mulheres, corpos e acumulação originária**. São Paulo: Editora Elefante, 2010.

FENELON, Déa R; MACIEL, L.A; ALMEIDA, P.R de; KHOURY, Y. A. **Cultura, Trabalho e Cidade: Muitas Memórias, outras histórias**. Olho d'água, São Paulo, 2004.

FENELON, Déa Ribeiro. **Cultura e história social: Historiografia e pesquisa**. In: Revista Projeto História, São Paulo, dezembro de 1993.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8 edição. Rio de Janeiro. Graal, 1989

FOUCAULT, Michel. **Verdade, poder e si mesmo**. In: MOTTA, Manoel Barros da. Foucault: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 294-300

FUNES, Eurípedes A. **Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do baixo Amazonas**. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GLIESSMAN, S.R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 4 ed, Porto Alegre: UFRGS, 2009.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não formal e cultura política: impactos sobre o associativo do terceiro setor**. 2. Ed., São Paulo, Cortez, 2001(coleção questões da nova época, v. 71)

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Revista educação e realidade, 22(2): 15-46, jul/dez, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ITERPA (19 JULHO 2002). **Titulo de Reconhecimento de Dominio Coletivo**. Protocolo nº690.fl.s.04, livro 1-B. Oeiras do Pará, 2002.

JARA, C.J. **As dimensões intangíveis do desenvolvimento sustentável**. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura- IICA, 2001.

LARCHERT, Jeanes Martins. **Epistemologia da resistência quilombola em dialogo com o currículo escolar**. UESC/UFSCar, 36ª reuniao nacional da ANPED, Goiânia, 2013.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. 3 ed. São Paulo, Cortez, 2002.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 11. Ed, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MANDÚ, E.N.T; SILVA, G.B.da. **Recursos e estratégias em saúde: saberes e práticas de mulheres dos segmentos populares**. Revista atino am. Enfermagem, Ribeirão Preto, São Paulo, v.8, n. 4, p 15-21, agosto 2000.

MINAYO, M. C. de S. **Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia**. Cadernos de saúde Pública, Rio de Janeiro, v4, n4, 356-362, out/dez, 1998.

MINISTERIO DO MEIO AMBIENTE. **Convenção sobre a Diversidade Biológica**, 1998. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/sbf/chm/doc/cdbport.pdf> Acesso em 04 de maio de 2015.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução Eloá Jacobina, 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, 128 p.

MOTA, N.R; MOTA, D.M; MOTA, N.F. **Transição agroecológica do roçado tradicional para a roça sem queima: mudanças no preparo da terra**. Revista Brasileira de agroecologia, v.12, n.2 p 117-125, 2017.

MOURA, Glória. **Quilombos Contemporâneos no Brasil**. In: Kabengele Munanga (Org.). História do negro no Brasil. São Paulo: Fundação Cultura Palmares, 2004.

MUNHÖZ, M, G. **Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária**, In LEFF, H. **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003.

MUNHÖZ, M, G. **Sentidos/significados de ambiente e natureza: referências para uma educação etno-ambiental**. In VARGAS, I. A. de & WIZIACK, S. R. de C. Anais do II Colóquio Internacional de Desenvolvimento Local. Universidade Católica Dom Bosco. Desenvolvimento local, sociodiversidade, biodiversidade. Brasil-Canadá. 28 a 30 de agosto de 2007. Disponível em:http://www.ucdb.br/eventos/arquivos/UpFiles/362/file/Suzete_Rosana_de_Castro_Wiziac_k.pdf. Acesso em 03 de dezembro de 2015.

OLIVEIRA, Elda. Rizzo de. **O que é Medicina Popular**. São Paulo: abril Cultural e Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, I. A. de. **Saberes e Interculturalidades**. In: MALCHE, Maria, A.; NASCIMENTO, Genio; PACHECO, Agenor S; SILVA, Gerônimo da Silva (orgs.). Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literatura & saberes intelectuais. Belém: EditAEDI, 2015. p. 634650

ORLANDI, Eni P. (org)“**Vão surgindo os sentidos**”. In Discurso Fundador, Campinas, Pontes-1993.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise do discurso: princípio e procedimentos**. 9ª edição, Campinas, São Paulo, Pontes Editores, 2010.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **As formas do silêncio. - No movimento dos sentidos**. Campinas, S. R: Editora da Unicamp, 1995.

PARCKER, L. A. **Novo código florestal e pagamentos por serviços ambientais: regime proprietário sobre os bens comuns**. Curitiba: Juruá, 2015.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina**. Belém, Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Historiografia, Resistência Negra e Formação de Quilombos na Amazônia Tocantina**. IN: *Historiografia: nove debates, novas perspectivas*. Cametá, PA: UFPA- Campus universitário do Tocantins/ Cametá, 2015.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico**. BCMP Editora. Cametá: 2007.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

PINTO, Sherlyane Louzada. **Plantas Medicinais: saberes, práticas e ensinamentos presentes na vivência de antigos moradores da cidade de Cametá-PA**. Dissertação de Mestrado PPGEDUC, 2018.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. *Estudos Históricos*, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Tradução Dora Rocha Flaksman, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Tradução Ricardo Santhiago. São Paulo: Letras e Vozes, 2016.

PORTELLI, Alessandro. **O massacre de Civitella Val di Chiana** (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Cap 8, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Brasil, 1998, p 103-130.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a História Oral diferente**. Tradução. Maria Therezinha Janine Ribeiro. In: *Revista Projeto História*, São Paulo, Fevereiro de 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios na América Latina/ Abya Yala**. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidade**. Buenos Aires, DF: CLACSO, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola.** Polis Revista Latinoamericana, Ciencias sociales : desafíos y perspectivas, 2015

RAMOS Donald. **O quilombo e o sistema escravista em Minas gerais do século XVII.** In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RATTS, Alecsandro J. P. **(Re) conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. In LARCHERT, Jeanes Martins. **Epistemologia da resistência quilombola em diálogo com o currículo escolar.** UESC/UFSCar, 36ª reunião nacional da ANPED, Goiânia, 2013.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989

RHEINHEIMER, D.S; SANTOS, J.C.P; FERNANDES, V.B.B; MAFRA, A.L; ALMEIDA, J.A. **Modificações nos atributos químicos do solo sob campo nativo submetido a queima.** Ciências rural, v.33, p 49-55, 2003.

RODRIGUES, J.S.C. **Contributo para o Estudo Etnobotânico das Plantas Medicinais e Aromáticas no Parque Natural da Serra de S. Mamede - Relatório de estágio.** Alto Alentejo. ICN – PNSSM, FCUL. 2001.

SÁ, Maria José Ribeiro de. **Saberes Culturais Tentehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaral.** 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

SANTANA, R.H; GRANDO, B.S. **Povos tradicionais e meios ambiente: educação ambiental numa perspectiva intercultural em Cáceres- MT.** Fórum de educação e diversidade, III, 2008. Caderno do III Fórum de educação e diversidade. Tangará da Serra: NEED, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre a ciência.** 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência.** São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010b.

SANTOS, Maria Rosali Souza. **Saberes culturais, memória e identidade social em tempos de modernidade: por uma leitura das categorias teóricas da / na pesquisa.** 2005. Disponível em: http://www.roselisouza.com.br/private/sabores_culturais_memoriais.pdf. Acesso em 08 de agosto de 2016.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **O espaço da cidadania e outras reflexões**. Organizado por Elisiane da Silva; Gervásio Rodrigo Neves; Liana Bach Martins. – Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. (Coleção O Pensamento Político Brasileiro; v.3).

SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997.

SEGATO, Rita Laura et al. **Perspectivas emancipatórias sobre a saúde e o bem viver face as limitações do processo de desenvolvimento brasileiro**. Saúde em debate, Rio de Janeiro, v. 36, n. especial, p. 106-115, janeiro de 2012.

THOMPSON, Edward Paul. **A Voz do Passado: história oral**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, Edward Paul. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WALSH, Catherine. **Development as buen vivir: institucional Arrangements and (de) colonial. Entanglements**. Development, Nova York, v. 53, n. 1, p. 15-21. Jan. 2010.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedade: Luchas (des) coloniales em nuestra época**. Quito: Abya- Yala, 2009.