

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA

Campus de Presidente Prudente

**ENCONTROS, DESENCONTROS E REENCONTROS NA TRAJETÓRIA
DA COMUNIDADE REMANESCENTE DO QUILOMBO CAÇANDOCA:
IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE**

Elaine Regina Branco

Orientador Prof. Dr. Raul Borges Guimarães

Presidente Prudente

2007

À memória dos quilombolas da comunidade de Caçandoca que sonharam, lutaram e resistiram para que os seus descendentes pudessem concluir os seus projetos de uma vida melhor.

AGRADECIMENTOS

A todos os membros das comunidades quilombolas de Ubatuba. Principalmente os da Caçandoca, que pude acompanhar, trocar experiências e entender pensamentos. À minha família, principalmente minha mãezinha, por todo apoio. Aos meus amigos e amigas que sempre me receberam de braços abertos: Silvinha, Janete, Aninha, Orlando, Luizão, Fernando, Tiago, Junior, Fabrício e Rones. Ao Clóves pelas contribuições na leitura do trabalho. Às eternas amigas Bia, Pati, Punk e Carol, pela amizade e apoio que sempre me deram, mesmo distantes. Às vizinhas Pati, Sílvia, Andréa e ao vizinho Sandro que compartilham a mesma dura trajetória no ensino público no litoral Norte. Ao Ricardo que me ajudou, mesmo distante nas horas mais difíceis. Às professoras Eda e Neide que contribuíram para o desenvolvimento do trabalho. Ao José Luís do ITESP pela ajuda no contato com as comunidades no início da pesquisa. Ao Raul, que orientou este trabalho mesmo com as dificuldades impostas pela distância.

Carta de um Contratado

Eu queria escrever-te uma carta amor
 uma carta que dissesse deste anseio de te ver
 deste receio de te perder
 deste mais que bem querer que sinto
 deste mal indefinido que me persegue
 desta saudade a que vivo todo entregue...

Eu queria escrever-te uma cara amor
 uma carta de confidências íntimas
 uma carta de lembranças de ti
 de ti
 dos teus lábios vermelhos como tacula
 dos teus cabelos negros como dilôa
 dos teus olhos doces como macongue
 dos teus seios duros como maboque
 do teu andar de onça
 e dos teus carinhos que maiores não encontrei por aí...

Eu queria escrever-te uma carta amor
 que recordasse nossos dias na capôpa
 nossas noites perdidas no capim
 que recordasse a sombra que nos caía dos jambos
 o luar que se coava das palmeiras sem fim
 que recordasse a loucura
 da nossa paixão
 e a amargura nossa separação...

Eu queria escrever-te uma carta amor
 que a não lesses sem suspirar
 que a escondesses de papai Bombo
 que a sonegasses a mamãe Kieza
 que a relesses sem a frieza do esquecimento
 uma carta que em todo Kilombo
 outra a ela não tivesse merecimento...

Eu queria escrever-te uma carta amor
 uma carta que te levasse o vento que passa
 uma carta que os cajus e cafeeiros
 que as hienas e palancas
 que os jacarés e bagres
 pudessem entender
 para que se o vento a perdesse no caminho
 os bichos e plantas
 compadecidos de nosso pungente sofrer
 de canto em canto
 de lamento em lamento
 de farfalhar em farfalhar
 te levasse puras e quentes
 as palavras ardentes
 as palavras magoadas da minha carta
 que eu queria escrever-te amor...

Eu queria escrever-te uma carta...
Mas ah meu amor, eu não sei compreender
por que é, por que é, por que é, meu bem
que tu não sabes ler
e eu - Oh! Desespero - não sei escrever também!

(Antônio Jacinto, Angola, 1952)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi de compreender a Comunidade de Caçandoca, localizada no litoral norte do Estado de São Paulo. Partindo de uma perspectiva da geografia histórica e cultural, nossa análise considerou a memória familiar desde o período da escravidão até o recente processo de expropriação da terra sofrida pela comunidade. Baseado nos trabalhos de Robert Slenes, Paul Lovejoy, Sidney Mintz, Richard Price e João José Reis, a memória coletiva foi investigada utilizando-se de metodologias qualitativas, especialmente as entrevistas abertas que estimulam os sujeitos a falarem a respeito de seus lugares sociais e da identidade comunitária. A partir do discurso destes sujeitos foi possível identificar diferentes tipos de representação social. Para eles, o território do Quilombo Caçandoca é o lugar dos mortos, onde os pais e avós foram enterrados; também o lugar da vida, onde os filhos foram nascidos e criados; o lugar da solidariedade onde o trabalho era bastante camarada; o lugar da fertilidade onde se plantava e colhia de tudo; o lugar da festa, onde sempre tinha a função. Enfim o lugar das contradições em que foram felizes e ao mesmo tempo tristes. Através das falas, não se conhece apenas o universo subjetivo a respeito do sujeito, mas também universo imaginativo dos lugares, dos tempos vividos que propiciam a compreensão da conjuntura. As falas denunciam a estrutura, a ordem dos valores e das crenças da sociedade moderna. Quando lembraram, os sujeitos lutaram para tornar permanente, algo que foi destruído. A reconstrução da identidade através da memória torna possível o resgate do lugar roubado. Torna possíveis as utopias de uma vida melhor.

Palavras-chave: identidade; representações sociais; lugar; memória, quilombo da Caçandoca (Ubatuba – SP).

Abstract

This research aims to understand the community of Caçandoca, located in the Northern Coast of São Paulo State (Brazil). Our analysis is concentrated into the historical and cultural geographical approaches considering to family memory since the period of the slavery until the recent process of land expropriation. Based on Robert Slenes, Paul Lovejoy, Sidney Mintz, Richard Price and João José Reis studies, the collective memory was investigated using the qualitative methodologies, specially open interviews where the subjects were encouraged to talk about their social place and community identity. From the discourse of these subjects it was possible to identify different kinds of social representations. For them, the territory of the Quilombo Caçandoca is the place of deceased, where their parents were embedded. Another hand, it is the place of life, where the children had been born and educated. The place of solidarity, where the work was extremely friendly. The place of fertility, where they planted and harvested everything. The place of festivals and the same time the place of melancholia. If the discourse of subjects shows us the social imaginary of the places and the lived times, we can see also as the people had fought in order to resist and to build an utopia which the community life could be better.

Key-words:

identity, social representation, place, memory, Quilombo Caçandoca (Ubatuba - SP).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADRO E MAPA

Quadro 1 - Distribuição das Comunidades Remanescentes de Quilombos pelos Estados brasileiros.....	67
Mapa 1 - Distribuição das Comunidades Remanescentes de Quilombos pelos Estados brasileiros.....	68

LISTA DE FIGURAS E FOTOS

Fig. 1 – Localização da comunidade de Caçandoca.....	14
Foto 1 – Camburi e Ponta da Cabeçuda.....	17
Foto 2 – Fazenda da Caixa.....	19
Foto 3 – Caçandoca.....	23
Foto 4 e 5 – Escola e igreja católica.....	25
Foto 6 – Missa Afro.....	26
Foto 7 – Seu Zé Pedro e seu Genésio.....	74
Foto 8 – Ruínas Casanga.....	75
Foto 9 – Casa da Farinha na Fazenda da Caixa.....	76
Foto 10 – D. Dica – Azul marinho.....	105
Foto 11 - Praia do Pulso.....	119
Foto 12 – Condomínio do Pulso.....	120
Foto 13 – Cerimônia dia da desapropriação.....	126
Foto 14 e 15 – Destroços do incêndio do salão da igreja.....	130

SUMÁRIO

Resumo.....	08
Abstract.....	09
Lista de quadro e mapa.....	10
Lista de figuras e fotos.....	10
Índice.....	12
Apresentação.....	13
1 – COMO E POR QUE A CAÇANDOCA.....	16
2 – TRAJETÓRIAS E RUPTURAS: DA ÁFRICA AO QUILOMBO CAÇANDOCA.....	35
3 – O MOVIMENTO NEGRO, IDENTIDADE POLÍTICA E A GARANTIA DOS TERRITÓRIOS DE QUILOMBOS.....	64
4 – REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE... 84	
5 – A CONQUISTA DO TERRITÓRIO DO QUILOMBO CAÇANDOCA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE.....	126
O VIR A SER: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	147

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	13
1. COMO E POR QUE A CAÇANDOCA.....	16
2. TRAJETÓRIAS E RUPTURAS: DA ÁFRICA AO QUILOMBO CAÇANDOCA..	35
2.1. Nações, etnias e denominações.....	38
2.2. Identidade ou “trademarkers”?.....	41
2.3. O lugar de origem dos ancestrais africanos e identidade.....	44
2.4. Quilombos e Kilombos.....	50
2.5. O cativo da terra, ideologia e trajetórias marginais.....	55
3. O MOVIMENTO NEGRO, IDENTIDADE POLÍTICA E A GARANTIA DOS TERRITÓRIOS DE QUILOMBOS.....	64
3.1. Quilombos de Ubatuba e a luta pelos seus territórios.....	72
3.1.1. A comunidade do Camburi.....	72
3.1.2. A comunidade da Casanga.....	74
3.1.3. A comunidade da Caçandoca.....	77
4. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE.....	84
4.1. Representações sociais e lugar.....	85
4.2. Lá e aqui, passado e presente: representações sociais de uma trajetória e de ruptura com o lugar.....	94
4.2.1. “Fui nascido e criado aqui”: o lugar harmonioso e a territorialidade.....	95
4.2.2. “Nóis era muito feliz, mas ao mesmo tempo, triste”.....	107
4.2.3. “Vocês precisam sair daqui” – A ruptura com o lugar.....	110
5. A CONQUISTA DO TERRITÓRIO DO QUILOMBO CAÇANDOCA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE.....	126
O VIR A SER: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146

APRESENTAÇÃO

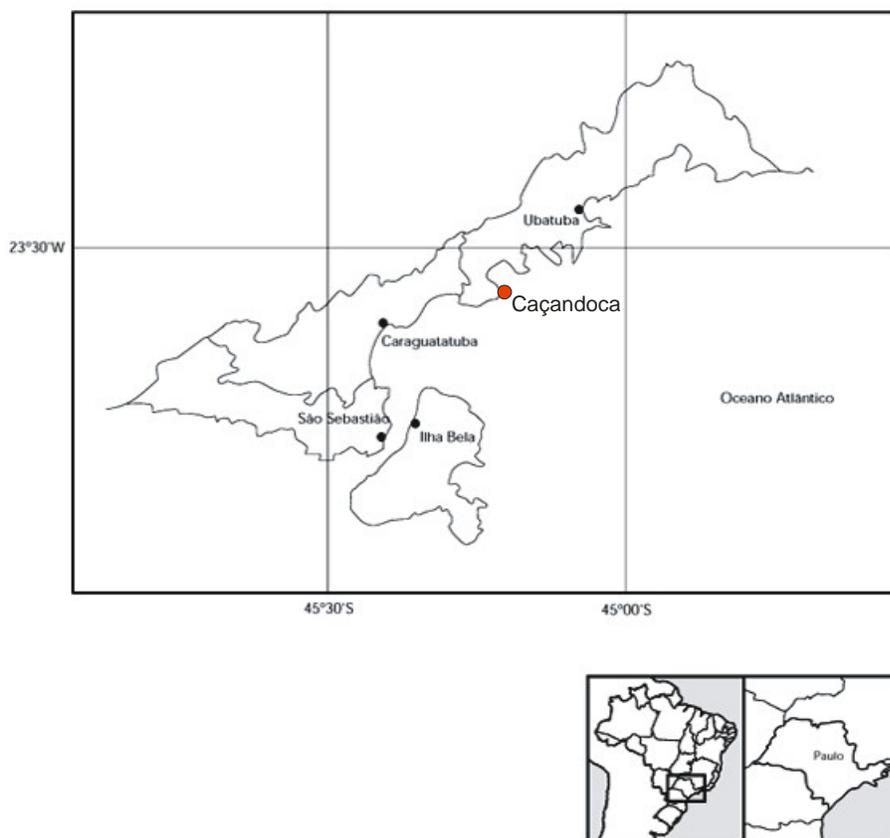
Nas páginas que se seguem, o leitor terá a possibilidade de conhecer um pouco do universo representativo, imaginário e simbólico da comunidade remanescente do quilombo Caçandoca. São memórias e representações sociais significativas, principalmente sobre a territorialidade e a identidade do grupo. Localizada no município de Ubatuba, litoral Norte do Estado de São Paulo (Figura 1), Caçandoca abriga uma comunidade marcada pelas idas e vindas de uma trajetória de encontros, desencontros, reencontros e rupturas.

Este trabalho resulta, principalmente, de encontros, que possibilitaram, antes de tudo, trocas. Uma relação entre pesquisadora e sujeitos em que o aprendizado é recíproco, o que resultou numa grande amizade.

Foram três anos de investigação, sendo o primeiro dedicado ao levantamento bibliográfico do histórico geral das trajetórias dos ancestrais dos remanescentes. Os outros dois, dedicados ao trabalho de campo que possibilitou o compartilhar de uma experiência de vida, o ouvir sobre histórias de uma trajetória comum, de uma vida marcada por perdas e vitórias. O participar de suas alegrias, tristezas, problemas, lutas, fazeres, festas e conquistas, propiciaram novas percepções e indagações integram este trabalho, dividido em cinco capítulos.

A comunidade remanescente do Quilombo da Caçandoca se encontra no sul do município de Ubatuba, na divisa com o município de Caraguatatuba, conforme figura 1 que se segue:

Figura 1
Localização da Comunidade de Caçandoca na divisa entre Ubatuba e Caraguatatuba,
Municípios da região do litoral norte, Estado de São Paulo, Brasil



O primeiro capítulo é o único que é narrado em primeira pessoa, já que trata das minhas impressões e percepções sobre os primeiros contatos com a comunidade, das reuniões com o grupo, até os acontecimentos que marcaram e que de certa forma modificaram as minhas atitudes, pensamentos e opiniões. Isso não significa que o leitor não irá encontrar as minhas reflexões nos capítulos seguintes, porém, estes foram desenvolvidos com a ajuda de outras reflexões que pude conhecer a partir das leituras de outros autores, geógrafos, sociólogos, historiadores, antropólogos e do professor Raul, orientador deste trabalho.

No segundo capítulo, o leitor irá encontrar a reconstituição histórica das possíveis trajetórias dos ancestrais dos remanescentes do Quilombo da Caçandoca. Para isso, inserimos, com a contribuição de diversos estudos sobre a diáspora africana, o traçado das trajetórias gerais da população negra que foi deslocada da

África para o Brasil. Nesta parte procuramos estabelecer um paralelo dos lugares dos ancestrais com o lugar onde se encontra a comunidade hoje.

Reservamos o terceiro capítulo para falarmos sobre os movimentos negros, sua luta e importância para o reconhecimento e reconstrução das identidades das comunidades remanescentes de quilombo do Brasil e especificamente das comunidades remanescentes de quilombo do município de Ubatuba.

No capítulo quatro, o leitor encontrará um pouco do universo das representações sociais e dos seus significados para a compreensão da territorialidade e da identidade dos sujeitos da comunidade do quilombo Caçandoca. Ganha voz as representações sociais dos sujeitos sobre suas trajetórias, modo de vida e ruptura com o lugar. Juntamente às representações estão reunidas as nossas reflexões de análise e interpretações.

Resultado do privilégio em que tivemos ao participar da desapropriação do território para fins de interesse social desta comunidade, o quinto e último capítulo trata dos novos elementos de representatividade social a respeito da conquista do território e reconstrução da identidade.

Por fim, o leitor encontrará na capa da dissertação um envelope com um DVD, contendo os filmes dos depoimentos dos sujeitos utilizados na construção do trabalho. A idéia da inserção das imagens é a de valorizar também neste trabalho a oralidade, que sempre foi muito forte em algumas comunidades africanas. E também, como não podemos transcrever as emoções e os sentimentos das falas, o leitor fica convidado a vivenciá-los nas pequenas filmagens, que apesar de amadoras, retratam um pouco desse outro universo que não é o da escrita.

1. COMO E POR QUE A CAÇANDOCA

A princípio a idéia foi de desenvolver um trabalho sobre as quatro comunidades remanescentes de Quilombos de Ubatuba conhecidas na época: Caçandoca, Camburi, Casanga e Fazenda da Caixa. Pouco tempo depois, outra comunidade, a da Ponta da Cabeçuda, passou a reivindicar o seu reconhecimento e fazer parte do quadro de comunidades remanescentes de quilombo de Ubatuba. Na comunidade da praia do Poruba, há algumas pessoas que descendem de africanos, mas que não desejam ser reconhecidos como remanescentes.

A comunidade do Camburi, Fazenda da Caixa e Cabeçuda se encontram mais próximas entre si, localizadas ao Norte de Ubatuba e a Casanga, mais próxima do Centro. O quilombo do Camburi, faz fronteira com o município de Parati no Estado do Rio de Janeiro e encontra-se situado inteiramente nos limites do Parque Estadual da Serra do Mar e, parcialmente, nos limites do Parque Nacional da Serra da Bocaina. Aproximadamente no quilometro sete da BR 101, avista-se uma grande cachoeira denominada Cachoeira da Escada. À sua frente temos uma entrada com uma estrada de terra que dá acesso ao Jambeiro, lugar onde se encontra a maior parte dos moradores do Camburi. Mais adiante à direita chega-se a Ponta da Cabeçuda e no final da estrada, à praia do Camburi. Conforme a podemos verificar na foto 1 a seguir:

Foto 1



Fotografia aérea do território do quilombo do Camburi e da Ponta da Cabeçada. A maior parte das pessoas da comunidade do quilombo do Camburi reside no Jambeiro (à direita na foto), localizada no baixo rio Cedro (rio localizado à direita na foto cortando todo o território), parte mais plana do território e próxima da praia, com maior facilidade de habitação. Na parte íngreme, encontramos algumas residências em pontos dispersos.

A localização da comunidade do Camburi e da Ponta da Cabeçada na área de dois Parques sobrepostos tem dificultado a vida econômica dos moradores do Camburi, visto que é proibido nestas áreas, o desenvolvimento de algumas atividades econômicas de tradição da comunidade. Segundo os dados do relatório técnico científico sobre os remanescentes do Quilombo Camburi (ITESP, 2002), existem ali 50 famílias, cerca de 230 pessoas. A comunidade, reconhecida como remanescente de quilombo, aguarda a titulação do seu território. Durante o processo de identificação da comunidade houve uma divisão do grupo entre os moradores que se diziam quilombolas e outros que se diziam caiçaras. Os que se diziam caiçaras, residem na Ponta da Cabeçada, que fica na transição com a Vila Picinguaba. Ao notarem as conquistas dos vizinhos do Jambeiro quando se assumem remanescentes de quilombo, o pessoal do Jambeiro percebe os benefícios que poderiam ser obtidos com fortalecimento da identidade quilombola.

Recentemente, o grupo recorreu à decisão sobre as suas identidades e pediram ao ITESP para fazer o levantamento antropológico para lutarem pelo reconhecimento e titulação do território.

Próxima ao Camburi, a comunidade da Fazenda da Caixa (Foto 2) enfrenta problema semelhante. Além das dificuldades com a sustentabilidade econômica, outros problemas são vivenciados por estas populações, como o difícil acesso e a ausência de energia elétrica. O asfaltamento e a energia elétrica são desejados há muito tempo pelos que vivem ali. Da BR 101 até a casa da Farinha, são 45 minutos que frequentemente os moradores da Fazenda da Caixa percorrem a pé. Para se locomoverem até ao centro de Ubatuba ou até a escola aberta mais próxima, os moradores têm de caminhar por esta estrada que, na maioria das vezes se encontra úmida e tomada por um lamaceiro, até chegarem na BR 101 e aguardarem o ônibus. Há uma escola na comunidade, mas se encontra fechada. Segundo os moradores, a prefeitura disse-lhes que a escola não pode ser aberta devido à ausência de funcionários e o número insuficiente de alunos.

Segue a foto 2:

Foto 2



Vista aérea do quilombo da Fazenda da Caixa. Na BR 101, do lado oposto da praia da Fazenda encontra-se a entrada que dá acesso ao quilombo e a Casa da Farinha. O rio que corre nas terras da comunidade, faz rodar o maquinário da Casa da Farinha que se encontra em reforma. Além da hidrografia, a área do quilombo é servida de uma deslumbrante vegetação e algumas trilhas conhecidas pela população local, como a trilha que vai até Parati Mirim. As casas se encontram umas distantes das outras ao longo do rio e da estrada.

Segundo Seu Zé Pedro, um senhor de 67 anos, membro da comunidade da Fazenda da Caixa, vivem no local 30 famílias, cerca de 180 pessoas. Reconhecida pelas instituições enquanto uma comunidade remanescente de Quilombo, a comunidade da Fazenda da Caixa também aguarda pela titulação de seu território.

Ainda ao Norte de Ubatuba, a 24 quilômetros do Centro da cidade, na BR 101, localiza-se a estrada que dá o acesso ao bairro da comunidade do Poruba. Em 2005, foram encontrados documentos que comprovam que a comunidade se originou a partir de africanos escravizados. Devido à mistura desses africanos com os indígenas e caiçaras, a comunidade não quis ser reconhecida como quilombolas e travaram uma luta formando a “Associação dos Herdeiros de Poruba”, que se reconhecem enquanto caiçaras.

No sertão da praia de Itamambuca, ao norte de Ubatuba, encontramos a comunidade da Casanga. A entrada que dá acesso a comunidade também se localiza na BR 101, à aproximadamente 14 quilômetros distantes do centro da cidade. No momento do meu encontro com a comunidade, as lideranças estavam reunindo a documentação para o levantamento da genealogia da comunidade e, desse modo, lutarem pelo reconhecimento e a titulação de suas terras. Uma das famílias que deram origem a comunidade da Casanga, foi a família Paula. A fala de D. Prisciliana retrata um triste episódio da sua bisavó, uma das pessoas que deu origem à comunidade:

A minha bisavó foi laçada no mato. Depois que laçaram ela, trouxeram pra cá. Depois casou e teve os filhos. Eram quatro homens, o Paula, tio Antônio Paula, tio Manoel, Egidio Paula, a Rita...

(Prisciliana dos Santos, 73 anos – Casanga, 22 de abril de 2006)

Há em Casanga um grande terreno vazio, sem qualquer atividade desenvolvida, cercado pela empresa “Casanga Administradora”. Essa área, segundo os moradores, é da antiga fazenda de escravos de nome Cassanga. O vice-presidente da associação, Marinho, me levou até o local para conhecer. Num determinado lugar, encontramos as muralhas que remontam ao tempo da antiga fazenda, cobertas pela vegetação nativa. Quando fui tirar uma foto das muralhas, o caseiro, que vigia a área, nos abordou e tentou nos intimidar com um enorme facão que carregava em uma das mãos e perguntou-me se eu era de alguma instituição e para que onde iriam as fotos. Expliquei-lhe que eu era estudante e que as fotos seriam para um trabalho sobre a memória do lugar. Ele ficou ressentido e advertiu o vice-presidente da associação por não ter pedido a ele para estarmos ali. Disse-nos

que se eu fosse de algum órgão público, isso poderia prejudicar-lhe, pois é ele que toma conta das terras. Tentei acalmá-lo, dizendo que eu não trabalhava para nenhum órgão público e ele nos deixou ir embora. Era um senhor de meia idade de aparência severa. Se estivéssemos no século XIX, poderia jurar se tratar de um capitão-do-mato.

Parte da população da Casanga, um dia, residiu na praia de Itamambuca e foi afastada para o sertão devido à especulação imobiliária. O acesso à comunidade da Casanga também é por uma estrada de terra e, assim como ocorre em outras comunidades, nos dias de chuva o ônibus não entra ali, impossibilitando a ida das crianças à escola. Lá também existe uma escola, mas é mais uma que se encontra fechada.

A comunidade da Casanga, também sofre com a fiscalização das instituições ambientais. No imaginário da comunidade, esse problema teria sido previsto pelo tio avô de D. Prisciliana. Conforme a sua fala a seguir:

O irmão da minha avó, quando ele ia pro mato, ele cortava lenha e trazia com as folhas e tudo no pacote dele. Então a gente dizia:

- Tio Mane! Tio Mane! Pra que o senhô traz essas folhas de palmeira?

- Pra pica pra fazer lenha. Ah menina, vai ter um tempo que vocês não vão poder cortar um pau, porque as autoridades não vão deixar vocês fazer nada disso. Aí a gente caçoava dele e ele vinha com a vassoura ou o pau de lenha pra bate na gente (risos). E está acontecendo, agora ninguém pode derrubar o mato, ninguém pode planta mais nada, nem o serrote dentro de casa não pode mostra o do meu marido fica ta dentro de casa por causa do IBAMA que vem. Aí tudo já foi multado.

(Prisciliana dos Santos, 73 anos – Casanga, 22 de abril de 2006)

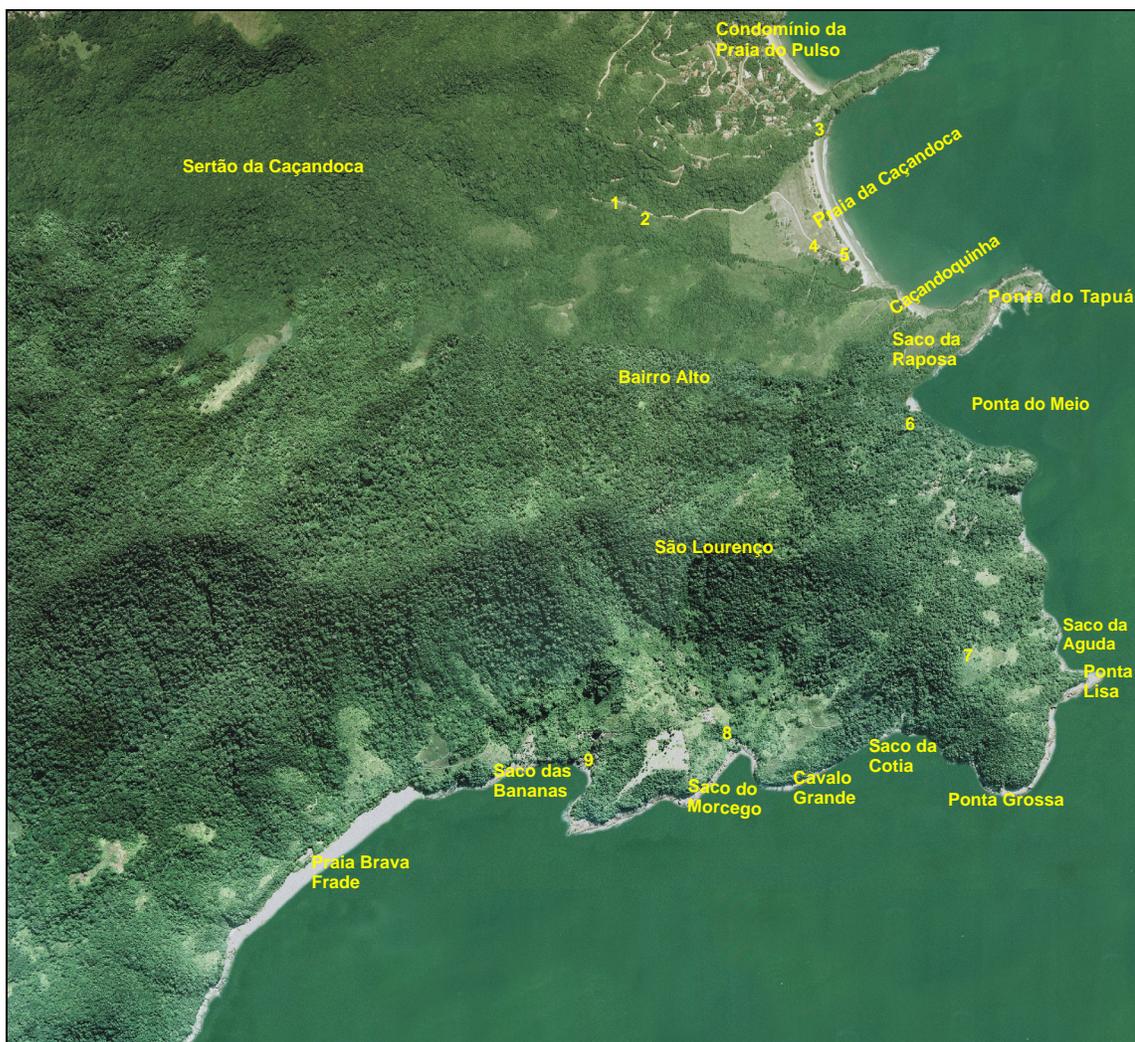
A comunidade remanescente de Quilombo Caçandoca (Foto 3) é a única localizada na porção sul do município de Ubatuba. Quase na fronteira com Caraguatatuba, o território da comunidade do Quilombo se divide em 8 núcleos representados pela antiga ocupação do Quilombo: Caçandoca (7 casas), Sertão da

Caçandoca (35 casas), Bairro Alto (2 casas), Saco da Raposa (10 casas), Ponta Grossa (6 casas), São Lourenço (9 casas), Saco das Bananas (4 casas) e Praia do Simão ou Brava do Frade (9 casas).

Na BR 101, próximo a praia da Maranduba, fica a entrada com uma estrada de terra que dá acesso ao Quilombo Caçandoca. São aproximadamente 50 minutos de caminhada até a sede da associação do quilombo. No meio do caminho, já no alto, encontra-se um dos cemitérios da comunidade onde foram enterrados os alguns de seus mortos. Mais a frente encontra-se um gigantesco retiro espiritual invadindo a paisagem. Com base nos depoimentos dos quilombolas, pude confirmar que este retiro foi construído sobre a principal trilha de acesso à comunidade. Essa trilha cortava boa parte do caminho entre a Rodovia e o centro comunitário e remonta ao período da escravidão.

Segundo o relatório técnico-científico sobre a Caçandoca (ITESP, 2000), residem no local dezessete famílias que pertencem à comunidade e duas não pertencentes. Existem três casas de veraneio, uma na Caçandoquinha, outra no Saco do Morcego e outra no Saco das Bananas. Segue a fotografia aérea da Caçandoca:

Foto 3



Fotografia aérea cedida pela Secretária do Meio Ambiente – Área selecionada e trabalhada por Elaine Branco.

Legenda

1. Sede da Associação dos Remanescentes do Quilombo Caçandoca.
2. Local da antiga casa grande e senzala.
3. Buraco do Negro.
4. Escola.(Foto 6)
5. Igreja Católica. (Foto 7)
6. Local de antigo engenho.
7. Cemitério
8. Local de antigo engenho.
9. Escola.

O buraco negro ou buraco do negro de que me falaram os quilombolas é um lugar localizado dentro do território do quilombo, mas exatamente no começo da trilha que sai da Caçandoca em direção ao condomínio do Pulso. Há duas versões sobre o buraco do negro. Alguns dizem que neste buraco eram atirados os corpos dos negros que morriam na embarcação durante o trajeto da África para o Brasil. Outros dizem que servia de cemitério dos escravos que morriam na fazenda durante a escravidão. O tombamento da área enquanto patrimônio histórico já foi solicitado pelo ITESP ao IPHAN. As duas versões são plausíveis de verificação pelo IPHAN, visto que, no primeiro caso o controle de embarque e desembarque de escravos nesse período era muito rígido e que mesmo mortos, esses escravos tinham de ser computados. Assim sendo, quando morriam durante a viagem, não podiam ser atirados ao mar e possivelmente jogados neste buraco. O segundo caso também se torna possível quando se tem como referencial as condições da escravidão em vida. Imagina-se como era no momento da morte.

Apesar de existirem dois cemitérios na comunidade, parece que no da estrada da Caçandoca, na época da escravidão, eram enterrados os mortos vinculados à família do senhor. No outro cemitério, localizado entre o Saco da Aguda e o Saco da Cotia, foram enterrados os escravos que trabalhavam nos núcleos mais afastados da Caçandoca. Porém neste cemitério não há um cerco, o quanto menos túmulos aos moldes do outro cemitério. Encontram-se pedaços de madeira em cruz cravados no chão de terra.

As duas escolas da comunidade de Caçandoca se encontram abandonadas pelo poder público há alguns anos. Em 2006, houve uma pressão por parte do governo federal para que a prefeitura reabrisse uma das escolas da Caçandoca (Foto 4), o que não aconteceu. Segundo o S. Antonio, presidente da associação, a escola está sendo passada para a administração do governo federal. O transporte coletivo só vem até a Caçandoca nos dias que não chove, devido às condições precárias da estrada do Quilombo, o que dificulta a ida das crianças em outras escolas de outros bairros.

A igreja católica (Foto 5) tem um valor simbólico para os membros da comunidade, mesmo para os evangélicos. S. Antonio e Cesário contam que ela foi construída coletivamente pela comunidade. Nela, são realizadas as missas com a presença de elementos afros, como atabaques, berimbau, danças e vestimentas semelhantes às usadas na África. A missa-afro geralmente acontece nos

casamentos (Foto 6) , batizados dos moradores da comunidade ou de seus familiares e também nos dias comemorativos de grande importância para a comunidade, como o dia da consciência negra.

Fotos 4 e 5:



Escola da Caçandoca



Igreja Católica

Fotos: Elaine Branco – 12/08/2006

Tanto a história da igreja como a da escola, fazem parte da memória e do imaginário dos remanescentes de quilombo, dos que residem e dos não residem na Caçandoca. S. Miguel¹, por exemplo, que atualmente mora no Sertão da Quina², se recorda do tempo em que estudava e das professoras fundadoras da escola:

A professora era a Maria ... primeiro que foi pra lá ensina nós. Maria ...que que ia à cavalo ia prá lá todo dia ia à cavalo daqui da Maranduba pra lá pra ensinar. Antes era só um trilhosinho aquele que a gente passa até hoje, hoje tem estrada, mas antes era só aquele trilho. A gente ia e ficava na escola esperando. Aí a gente olhava no meio via aquele cavalinho descendo lá no morro e sabia que era a professora. Era tudo alegre porque não tinha escola né. Era tudo alegre. Quem abriu esse negócio de escola lá foi a D. Regina daqui de Ubatuba. Fez a escola lá pra nós. É a D. Regina era uma diretora daqui de Ubatuba, agora a gente nem conhece

¹ S. Miguel da família dos da Mata e sua família foram moradores da Caçandoquinha e, segundo ele, a sua casa e da sua mãe foram queimadas quando só lhe restou um ranchinho. Foi quando construíram outra casinha na Caçandoquinha e recentemente foram obrigados por pessoas que se diziam donas do local. Atualmente na Caçandoquinha encontra-se uma grande área cercada e com calçamento na parte da frente.

² O Sertão da Quina é um bairro onde se encontram alguns ex-moradores do quilombo Caçandoca. Está localizado no interior do lado oposto à entrada do quilombo na BR 101.

mais, tantos anos... Foi ela quem abriu essa escola lá e foi a Maria Ibalina (?) que foi ensinar nós lá. Depois da Maria Ibalina (?) foi a fia dela. E depois da filha dela, foi a ... aquela mulher do falecido Angelo, Adélinha. Depois que saiu essas uma foi a Adélinha pra ensinar nós lá.

(Miguel da Mata Amorim, 68 anos - Sertão da Quina 11 de dezembro de 2006)

Foto 6:



Missa Afro realizada na frente a Igreja Católica da Caçandoca no dia 12 de outubro de 2006, casamento da filha de D. Cidinha e S. Altamir³ que residem na comunidade.

A história da capela também é conhecida por todos. Segundo Amarildo Cesário⁴ ela é o panteão da comunidade:

³ Cidinha (Aldaclia Rosa Gaspar) e Altamir são casados e residem na comunidade com três filhos e os três netos filhos da Didi (Claúdia). Os demais filhos que estão casados se encontram morando fora da comunidade em bairros próximos dali. Foram expulsos da comunidade na década de 1970 quando um pessoal encapuzado, provavelmente ligado a Urbanizadora Continental, atearam fogo em suas casas. Retornaram à comunidade aproximadamente um ano após o incêndio e tentam reconstruir as suas vidas. A Cidinha trabalha no Condomínio do Pulso em duas casas de veraneio para sustentar a família, mas seu sonho é viver do artesanato.

⁴ Amarildo Cesário é filho de D. Isaltina e do S. Pedro Cesário. Seus pais residiram na comunidade até aproximadamente os anos de 1970 quando foram morar em Santos (SP) onde tiveram o filho, conhecido apenas por Cesário. Retornaram à comunidade no final dos anos de 1990, quando os membros da comunidade se reencontram. D. Isaltina, conhecedora do riquíssimo histórico da comunidade, durante determinado período foi importante liderança, mas diante de diversas ameaças sofridas de pessoas que provavelmente estariam ligadas à Urbanizadora Continental, preferiu que seus depoimentos não fossem registrados neste trabalho. Atualmente, Cesário não reside na Comunidade devido à militância no Partido dos Trabalhadores e ao trabalho que realiza na

Muitas das pessoas que contam essas histórias pra gente, falam assim, de muitas coisas, com relação ao buraco do negro, e quando eles falam da capela, primeiro que tem uma relação mística que tem aquela capela com comunidade. Quando todos foram embora, entre aspas, o que ficou foi a capela. Ficou a capela. Eu vejo a capela, do meu ponto de vista, como grande panteão da comunidade, porque foi o que ficou, porque as outras coisas que tinham, a urbanizadora tratou de jogar para o chão. A capela, o número reduzido de pessoas que ficaram, se organizaram e buscaram apoio de outra igreja. A igreja passou pra mitra e aquilo ficou. Então a relação mística da..., e o processo também que se deu a sua formação também. Ela foi construída coletivamente pela comunidade, num momento, como me chegou informações de várias pessoas, pelo próprio Antônio, pela minha mãe, pelo S. Benedito Prado, meu tio que já tinha me falado sobre isso, que foi o pai do S. Antonio, num momento de dificuldade no mar e ele teria pedido ajuda a Nossa Senhora da Aparecida, como nós costumamos dizer, mãe negra Aparecida, no momento de dificuldade no mar e ele teria sido contemplado no momento de graça e salvou a vida dele. Dali ele fez uma promessa que ia construir a capela. E junto, coletivamente, as mulheres e os homens levantaram aquela capela. Então tem esse, esse... Por acaso é o pai do S. Antônio, mas independente de qualquer coisa, se fosse outro, a dimensão que toma a história da capela é de uma riqueza muito grande. E ela ficou, ta lá e nós temos que ter essa referência sempre por aquela capela, independente das questões assim, que hoje nós temos evangélicos.

Amarildo Cesário do Prado – 38 anos (Centro de Ubatuba, 09 de maio de 2007)

A escola, assim como a capela, representa a inserção do poder público e religioso, respectivamente. A escola foi introduzida na comunidade sem a preocupação com o a diferença de sua clientela, ou seja, sem se pensar nas suas particularidades. A minha inquietação é de que as instituições, que estão

responsáveis pela reabertura da escola a faça sem essa preocupação, já que muitos dos valores da comunidade são desvalorizados pelo modelo escolar convencional.

A capela foi implantada pelos próprios moradores da comunidade e apesar de ser uma igreja católica, percebe-se a presença e a manifestação de elementos sincréticos pelas pessoas que freqüentam a igreja. Fazem festas e cultos aos santos católicos, mas também buscam a benzedeira na hora da cura e acreditam na presença dos espíritos dos ancestrais. Também, como vimos, na missa são inseridos instrumentos afros e a mãe preta é a Aparecida.

Também dentre os evangélicos da comunidade, há aqueles que chamam por São Pedro nos dias de tempestade e também aqueles que conversam com os espíritos. Os cultos evangélicos são realizados frequentemente aos domingos na casa do casal, Ângelo e Isabel. Estes, apesar de terem essa casa na Caçandoca, não residem no local devido aos seus empregos fora da comunidade. Há também os evangélicos que visitam templos em Caraguatauba, principalmente da Universal do Reino de Deus, cuja influência é manifestada pelo preconceito dos adeptos às religiões afro-brasileiras.

A prática de religiões afro-brasileiras inteiramente identificadas é pouco comum dentro da comunidade. Há apenas uma simpatizante, D. Gabriela, que tem uma irmã que mora em Santos iniciada no Candomblé.

Há também na comunidade um grupo de crianças e adolescentes que praticam a capoeira nos finais de semana e eles mesmos confeccionam os seus atabaques e berimbaus. Essa prática ocorre sob a instrução de um dos filhos da D. Dica que, segundo ela, faz o trabalho voluntário ensinando a arte da capoeira.

As crianças e adolescentes participam, sempre que é possível, dos cursos promovidos pela Seppir (Secretária especial para a promoção da igualdade racial). São os cursos de dança afro, literatura afro, entre outros, realizados fora da comunidade, geralmente em São Paulo.

Diante das quatro realidades (Camburi, Fazenda da Caixa, Casanga e Caçandoca, já que as outras comunidades ainda não estavam em evidência), era grande a vontade de desenvolver a pesquisa contemplando todas. O difícil acesso às comunidades, a distância, o curto tempo e os poucos recursos dos quais eu dispunha, me fizeram refletir e decidir a restringir a pesquisa à apenas uma delas. A nossa principal preocupação era de que o envolvimento com todas as comunidades num trabalho de representações sociais, poderia resultar na superficialidade. A

minha experiência com o estudo das representações sociais da população de atingidos por barragem em Presidente Epitácio (Branco, 2003), cuja expropriação foi semelhante com a que ocorreu com os remanescentes do Quilombo Caçandoca, somado aos conflitos que tornavam a luta pelo território com empresa do setor imobiliário em evidência, levou-me a interessar por esta comunidade.

A primeira visita ao quilombo foi quando um dos remanescentes, Cesário, foi visitar a mãe na comunidade. Confesso que havia certo receio de minha parte quanto a minha aceitação na comunidade. O Cesário me contou um pouco da história da comunidade, principalmente sobre a expropriação que ocorreu na década de 70. No capítulo quatro esta expropriação será vista com maiores detalhes com as representações sobre esse acontecimento.

A segunda visita à comunidade foi com o José Luiz, técnico do ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo). Fomos à uma reunião na associação. Isso ocorreu quando entrei em contato com o ITESP, cuja sede mais próxima era em Taubaté. Nesta conversa, ele me convidou a visitar as comunidades onde realizava reuniões semanais. Anteriormente a visita à Caçandoca, fomos até a comunidade remanescente do Quilombo do Camburi. Lá conheci o S. Genésio, um simpático senhor que me contou um pouco da história da comunidade. No mesmo dia combinei com o técnico do ITESP, José Luiz, uma visita a Caçandoca na próxima semana.

Nesta visita acompanhei uma reunião em que o José Luiz estava recolhendo a documentação dos idosos para dar entrada em suas aposentadorias. As aposentadorias garantem o sustento de algumas famílias que foram proibidas de trabalharem com a terra. Tive a oportunidade de conhecer o S. Antônio, presidente da associação, sua esposa D. Gabriela e a Maria, conhecida na comunidade como Maria “dos nove”, referência à quantidade de filhos que ela tem. Pude acompanhar o José Luiz do ITESP em outras reuniões no Camburi.

Numa outra oportunidade fui conhecer a comunidade da Casanga. Nessa época estavam fazendo o levantamento de todos os membros para dar entrada no processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo. Fui recebida pela Alessandra e seu esposo, conhecido na comunidade por Marinho, vice-presidente da Associação.

Ao acompanhar o José Luiz nas suas reuniões com as comunidades senti a necessidade visitá-las também nos dias em que não houvesse reunião para que

eu pudesse falar sobre o trabalho que gostaria de estar desenvolvendo com as pessoas da comunidade. Foi quando decidi focalizar o trabalho na comunidade da Caçandoca. Desse modo passei visitá-la nos dias em que as reuniões não aconteciam.

Expliquei, assim que foi possível, ao S. Antonio e a D. Gabriela sobre o trabalho que pretendia desenvolver junto à comunidade, questionando-lhes sobre a possibilidade e a autorização da Associação. Expliquei-lhes que o trabalho seria desenvolvido a partir dos depoimentos das pessoas da comunidade a respeito de suas vidas, as mudanças e sobre o lugar.

Num outro dia numa reunião, eu havia escutado o S. Antônio falar que as pessoas se aproveitavam da comunidade para ganhar dinheiro, que publicavam livro e depois nem apareciam mais na comunidade. Quando tive uma oportunidade, fiz questão de lhe explicar que a minha intenção não era ganhar dinheiro com a publicação de um livro sobre a comunidade e me comprometi a repassar à comunidade qualquer benefício financeiro, caso o trabalho viesse a ser publicado.

S. Antônio, sempre muito objetivo em suas falas, perguntou-me sobre o retorno que eu poderia dar à comunidade, caso ele permitisse a realização do trabalho. Expliquei-lhe com sinceridade que eu não poderia lhe prometer que o trabalho poderia resultar em contribuições materiais ou imateriais à comunidade, mas que a princípio poderia estar ajudando nas atividades desenvolvidas na comunidade seriam elas na cozinha ou nos assuntos de ordem burocrática. Desse modo, poderia realizar a pesquisa e ao mesmo tempo ajudá-los nas tarefas do dia-a-dia. Neste momento tive a certeza de estar me aproximando de uma pesquisa de observação participante⁵. Então o S. Antônio me apresentou à comunidade e, desde então passei a visitá-la constantemente em quase todos os finais de semana. Pelo menos nos que não chovia, pois a estrada de acesso à comunidade nos dias de chuva se transformava num verdadeiro lamaçal.

Passei a freqüentar as reuniões, ajudando no almoço ou na louça. A primeira impressão que tive do S. Antonio foi de uma pessoa inflexível e autoritária. Conforme o tempo foi passando, fui conhecendo os problemas da comunidade e aos

⁵ Segundo Risika e Oliveira (Brandão, ano, p.27) na pesquisa participante a inserção é o processo pelo qual o pesquisador procura atenuar a distância que o separa do grupo social com quem pretende trabalhar. Essa aproximação exige paciência e honestidade, é a condição inicial necessária para que o percurso da pesquisa possa, de fato, ser realizado de dentro do grupo, com a participação de seus membros enquanto protagonistas e não simples objetos.

poucos fui conhecendo o S. Antonio. Com os seus 60 anos de idade, S. Antonio nunca desistiu da luta que, segundo ele, foi herdada dos seus ancestrais. Aos poucos fui percebendo o quão era difícil mobilizar a comunidade que se encontrava desesperançosa após as expropriações que haviam ocorrido.

Além de presidente da associação, para garantir o sustento de sua família, S. Antonio⁶ trabalha fazendo a manutenção do barco e da casa de uma família que vem para Ubatuba passar os feriados e as férias. Mesmo com esse trabalho, ele sempre deu um jeito de estar presente na comunidade, participando de reuniões com a comunidade e com as entidades governamentais, buscando uma solução para os seus problemas. Fui percebendo a importância do seu papel, apesar de centralizar muitos assuntos da comunidade em sua pessoa. Porém uma questão que era difícil de se responder: por que as pessoas não se envolviam, já que os assuntos tratados eram de interesses de todos da comunidade? Tratava-se apenas de uma questão de desesperança ou de representatividade? Em alguns depoimentos é evidente o não reconhecimento da representatividade de S. Antonio. As pessoas que não o reconhecem, dizem que nas eleições os familiares mais próximos de S. Antonio, que residem em Santos e Vicente de Carvalho no Guarujá, vêm participar da votação, como de fato foi verificado numa eleição em que pude acompanhar, porém a justificativa de S. Antonio é de que todos eles, apesar de morarem fora, pagam mensalmente a associação e fazem parte da árvore genealógica da comunidade e por isso têm o direito a voto.

Num determinado dia, o S. Antônio me pediu para que eu resgatasse a história da comunidade, colhendo os depoimentos dos mais antigos e transcrevendo-os. A idéia era fazer um livro com as histórias da comunidade para que não se perdessem e também, para que a partir delas, pudessem desenvolver o turismo cultural. Percebi que esse pedido poderia ser o caminho para retribuir à comunidade pelas contribuições no compartilhamento dos seus saberes.

Era 2004 quando a comunidade aguardava o reconhecimento de seu território e da sua identidade enquanto remanescentes de quilombo pelo governo

⁶ Até o término da pesquisa o S. Antonio e sua família (esposa, uma das filhas, Eloísa e a neta, Isabelle) não residiam na comunidade devido ao seu trabalho. Sua residência ficava no sertão da praia Dura (Ubatuba), mas nem por isso ele não deixava de vir realizar visitas semanais à comunidade. O seu desejo era de que a comunidade comesse a se estruturar para que pudesse trabalhar e viver ali. As outras duas filhas de S. Antonio residem e trabalham no Guarujá, ambas estão grávidas e aguardam uma oportunidade para construir suas casas na Caçandoca.

federal. Do contato maior com a comunidade, conhecendo um pouco mais a sua realidade, surgiram novos questionamentos para o desenvolvimento do trabalho. Qual a relação do grupo com a identidade quilombola? Como ocorreu o processo de identificação e no que ele implicou? A aceitação da identidade quilombola significou apenas a garantia do acesso ao território? Qual o significado do território para a comunidade? Tratava-se apenas de uma identidade política? As respostas para tais questionamentos eu pude encontrar adentrando o universo do imaginário dos sujeitos da comunidade de Caçandoca.

Fui ao encontro do material bibliográfico já existente sobre o lugar e tive muita dificuldade em encontrá-lo. Na biblioteca da cidade tive acesso a algumas notícias em jornais sobre a comunidade da Caçandoca. Um jornalista da cidade me sugeriu procurar pelo vereador Jairo dos Santos ou pelo seu irmão Domingos, que na época estava concorrendo à vaga de vice-prefeito da cidade. Fui à Câmara municipal de Ubatuba e fui recebida pelo Domingos. Ele me disse que já havia feito um trabalho sobre a Caçandoca e que iria procurar com o irmão uma cópia para empréstimo, porém não obtive retorno.

Nas páginas que se seguem, o leitor vai notar que durante a pesquisa não foi possível fazer uma leitura imparcial dos fatos e acontecimentos. Conhecendo um pouco mais sobre a realidade da comunidade, me senti no dever e direito de formular julgamentos de valor que denunciam e recusam tudo aquilo que, na ordem social, nega a liberdade e a autonomia da comunidade. Como, por exemplo, os abusos dos especuladores imobiliários e dos órgãos governamentais que ocorreram e ainda ocorrem ali. Fala-se muito sobre a Secretaria do Meio Ambiente do Estado, representada pelo DPRN, que permitiu a construção de uma residência de alto padrão no alto do morro causando impacto ambiental, mas não permitiu a instalação dos postes para passar a fiação para a distribuição da energia elétrica para a comunidade.

Conforme ia desenvolvendo a pesquisa, fui percebendo a importância de se resgatar o histórico das trajetórias dos ancestrais e dos sujeitos da comunidade, já que os encontros, desencontros e reencontros foi o que possibilitou a comunidade e as pessoas que ali vivem serem o que são.

Nas conversas com as pessoas da comunidade foram surgindo os nomes dos lugares de seus ancestrais. Procurei saber mais sobre estes lugares de que falavam e acabei me envolvendo com as suas histórias. Desse envolvimento saiu o

capítulo dois sobre as trajetórias dos remanescentes do quilombo Caçandoca. Nele, não foi possível traçar a origem particular das famílias que vieram para a Caçandoca, já que o interesse dos antigos historiadores pela genealogia dos africanos não foi o mesmo que se teve pela genealogia dos europeus. O que conseguimos fazer foi um levantamento das trajetórias dos pais, avós, bisavós que foram surgindo durante as conversas.

Pude acompanhar, durante a investigação, o processo de reconhecimento e de desapropriação das terras pelo INCRA (Instituto Nacional de Crédito e Reforma Agrária) para o uso social da comunidade, que foi marcado por lutas e conflitos externos e internos. Sobre os conflitos internos que pude acompanhar são de difícil compreensão, já que todos na comunidade têm um objetivo e um inimigo comum, que é o de desenvolver o lugar e lutar contra os especuladores que tentam tirar-lhes o território. Há certa tensão entre aqueles que deixaram e os que não deixaram o lugar antes da expropriação que ocorreu na década de 1970⁷. Os que não deixaram se acham mais donos do lugar do que os que deixaram e retornaram no final dos anos de 1990. O que não conseguem compreender é que não teriam conquistado nada se não fossem uns pelos outros. Cada qual teve a sua importância na conquista do território, mesmo os que saíram ou os que venderam suas terras sem saber o quanto ela valia.

Outro fator possível dos conflitos internos que pude presenciar é unfamiliaridade com a forma de organização política que foi implantada ali para fins de reconhecimento e negociação com as instituições governamentais. Percebi que muitos desconhecem como funciona a associação, principalmente no que se refere a sua forma de organização e na participação de decisões. Há uma dificuldade das instituições governamentais, principalmente do INCRA (Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária) em não perceber as fragilidades dessa organização.

Foi nos anos noventa, pelo que mostra os depoimentos, que houve uma voz comum e a união do grupo, quando começaram a se mobilizar para retomada do seu espaço e reconstrução da comunidade. Houve aqueles que, inseguros de serem expropriados novamente, acabaram não voltando, já que não tinham o título de propriedade de suas terras.

⁷ A expropriação será tratada mais detalhadamente no capítulo quatro, juntamente com as representações sociais.

Pedi ao S. Altamir e a sua esposa, D. Cidinha, para que me levassem até os lugares onde residiam os que não retornaram à comunidade. Nas conversas pude constatar que os mais velhos e os adoentados que sonham em voltar, não voltam devido à dificuldade de acesso, à ausência de energia elétrica, de assistência médica e de conforto necessários principalmente para os mais idosos. Outros não desejam mais voltar devido às lembranças de momentos difíceis vividos na comunidade, como a expulsão ocorrida na década de 1970.

No final de 2006, quando a empresa Urbanizadora Continental recebeu o comunicado de desapropriação, voltamos a campo para poder compartilhar de um momento histórico e emocionante para a comunidade. Neste momento percebi que os desafios não terminariam por ali e que a reconstrução e fortalecimento da identidade ainda em formação é o elemento primordial para que Caçandoca se torne uma comunidade, no seu sentido mais amplo.

A compreensão do processo, como foi dito, foi possível integrando-me no esforço coletivo realizado por diversos pesquisadores preocupados com a elaboração de possíveis leituras do Brasil na perspectiva da população negra e dos movimentos sociais. Inserindo-me neste esforço coletivo, passo a assumir a fala da primeira pessoa do plural.

2. TRAJETÓRIAS E RUPTURAS: DA ÁFRICA AO QUILOMBO CAÇANDOCA

Ao perguntar aos quilombolas da Caçandoca sobre as suas origens, ouvimos alguns, como seu Antônio dos Santos, dizer que seus ancestrais vieram do Gabão. Gabriela Gabriel dos Santos diz que seu pai lhe contou que seus ancestrais viveram em Moçambique. Dona Anália nos conta que seus bisavós vieram de São João Marco que, segundo ela, era o *lugar na África onde vendiam os negros*.

Pelos outros depoimentos, parece que o lugar a que D. Anália se refere, na verdade, é São João Marco, cidade do Estado do Rio de Janeiro que em 1939 virou distrito de Rio Claro. No ano seguinte, toda a área pertencente à antiga cidadezinha e sua rica arquitetura colonial foi demolida devido aos planos da light (Companhia Energética na época) de se construir ali uma usina hidrelétrica para o abastecimento de energia elétrica do Estado do Rio de Janeiro. Ao que parece a cidade nunca foi inundada, só restando os escombros da demolição⁸.

S. Antônio fala que alguns vieram de Carangola, município de Minas Gerais. Estes dois últimos casos confirmam a migração interna de escravos, por venda ou por fuga. Não obstante, o município de Carangola não teve o mesmo fim que São João Marco, e atualmente, apesar de não conseguirmos muitas informações, há comunidades no local que estão reivindicando os territórios de quilombos.

Os lugares aos quais os sujeitos da Caçandoca se referem na África, como Gabão, Angola e Moçambique que conhecemos hoje olhando no mapa do continente africano, não são os mesmos das nações reconhecidas e denominadas pelos seus ancestrais. Como explica Munanga (2003):

Os territórios geográficos da quase totalidade das etnias nações africanas foram desfeitos e redistribuídos entre territórios coloniais durante a conferência de Berlim (1884-1885). É por isso que o mapa geopolítico da África atual difere totalmente do mapa geopolítico pré-colonial. Os antigos territórios étnicos, no sentido dos Estados-Nações hoje são divididos entre diversos países africanos herdados da colonização. O antigo território da etnia ioruba se encontra

⁸ As informações sobre São João Marcos estão baseadas nas informações contidas no site <http://www.hcgallery.com.br/genealogia.htm>, consultado no dia 15/12/2006.

dividido hoje entre as Repúblicas de Nigéria, Togo, Benin; o antigo território da etnia Kongo é hoje dividido entre as Repúblicas de Angola, Congo Kinshasa e Congo Brazaville, etc. para citar apenas dois exemplos entre dezenas.⁹

Podemos então dizer que tais denominações as quais se referiram são produtos da invenção colonial e que as fontes mais seguras são sobre as localidades e migrações internas.

Neste capítulo, procuramos estabelecer um paralelo entre as falas dos sujeitos da Caçandoca sobre suas origens, trajetórias e rupturas com os estudos existentes sobre a população africana no Brasil. Sentando-se ao lado de grandes personalidades como D. Antônia, D. Marciana, D. Dica (Maria da Conceição), D. Isaltina, entre outras que sobreviveram às adversidades que a vida lhes trouxe, conseguimos identificar lugares possíveis da origem das pessoas da comunidade. Porém, é necessário reafirmar que devido à colonização da África e à sua partilha realizada pelos europeus, a identificação pontual dos lugares de onde vieram os africanos não é tão precisa quanto é, por exemplo, a identificação das origens européias. Por isso, diversos autores preferem falar atualmente das regiões da África que influenciou sócio-culturalmente o Brasil, o que é mais interessante para que os sujeitos da Caçandoca (re)conheçam as matrizes culturais dos seus ancestrais, já que na comunidade são poucas as manifestações culturais semelhantes às de origem africana. Alguns se recordam de danças, fazeres que os pais e os avós contavam, mas que não são praticados. Apesar do passado silenciado, sua essência sobrevive no imaginário dos quilombolas da Caçandoca.

Cabe ressaltar que nas memórias desses sujeitos não sobrevivem apenas as lembranças das brutalidades, claro que essas marcaram suas vidas, mas também as boas lembranças como as do tempo do mutirão, da união, dos filhos que ali nasceram e foram criados, enfim, do tempo em que estavam livres da tormenta dos especuladores e que as famílias viviam seguras em seu lugar, conforme veremos com mais detalhes no capítulo quatro.

⁹ Palestra proferida por Munanga no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB-RJ, 05/11/03.

Com as falas dos sujeitos e com a bibliografia sobre a diáspora africana e sobre a formação da cultura afro-brasileira, foi possível conhecer a história das rupturas dos atuais e antigos moradores da Caçandoca com os lugares, assim como as transformações que possibilitaram a estes homens e mulheres criarem e recriarem a sua identidade, de acordo com suas necessidades, chegando ao presente da forma como chegaram.

Assim, veremos a princípio a trajetória dos africanos que foram desterrados de diversos lugares da África até chegarem ao Brasil. Trata-se do passado dos ancestrais dos remanescentes da comunidade de quilombo da Caçandoca quase imemorável. As memórias dos sujeitos que pertencem à família da Caçandoca se referem a um passado mais próximo, de duas gerações até os tempos mais recentes. Vez ou outra se verifica alguma coisa relacionada a um passado mais longínquo sobre o que os pais e os avós contavam. Nesse resgate procuramos evidenciar a ruptura com o lugar, ou seja, como ela foi dada no tempo e quais as conseqüências desse processo na construção da identidade do grupo. Logo após essa introdução histórica geral, baseando-nos nos depoimentos dos sujeitos, trataremos da trajetória particular de algumas famílias num passado mais recente.

Remetemos-nos aos séculos XVIII e XIX, quando os primeiros ancestrais das famílias da Caçandoca chegaram ao Brasil. Sabemos que entre 1781 e 1855 era intensa a circulação de navios entre a África e Brasil. Segundo o IBGE (2000), da África para o Brasil atravessaram milhares de africanos, ou seja, o maior número de toda América. Estimativas apontam um contingente de 2.113.900 africanos desembarcados no Brasil durante esse período¹⁰. Nos séculos anteriores, mais exatamente entre 1531 e 1780, o número de africanos desembarcados no Brasil chegou a 1.895.500.

E quem eram os africanos trazidos para o Brasil?

Encontramos alguns estudos que fazem referência às designações do contingente africano que desembarcou no Brasil. Porém, faz-se necessário alguns esclarecimentos sobre o processo arbitrário durante a identificação dos grupos e nações africanas.

¹⁰ Dados extraídos do IBGE em “Brasil: 500 anos de povoamento”, no quarto capítulo “A presença negra: encontros e conflitos” de João José Reis. Rio de Janeiro. IBGE, 2000.

2. 1. Nações, etnias e denominações

Na busca da identificação dos africanos que chegaram ao Brasil, encontramos alguns estudos que se referem às nações e etnias africanas. Os estudos mais recentes procuram desmistificar algumas dessas denominações que pretenderam identificar essa população. A etnologia, primeiramente, estabeleceu um rol de critérios para enquadrar uma nação étnica. De acordo com Hobsbawm (1992, p.15), as tentativas de definir a nação por critérios objetivos estão fadadas ao fracasso, pois sejam quais forem os critérios (língua, etnia, cultura, história comum, território, religião, etc), estes são tão flutuantes quanto ao que procuram definir. Para ele, as exceções sempre existirão: ou porque os candidatos eleitos pela definição não manifestam aspirações por ela, ou porque “nações” efetivas não correspondem aos critérios.

Os povos da África que a princípio “não tinham alma¹¹” foram sendo categorizados e denominados conforme a época, o contexto e a vontade de um grupo que se julgava superior. Desse modo, para compreendermos as denominações devemos identificar o modo como elas surgiram e em qual contexto. Em Poutgnat & Streiff-Fenart (1998, p.81), há uma referência à Amselle, que afirma que as etnias foram criadas em larga medida pelas operações de classificação impostas pela ordem colonial. As tradições foram fixadas como tais pelas profecias retrospectivas ou autocriadoras dos etnólogos. Ele se baseia em numerosas pesquisas de campo que põem em evidência o papel dos administradores coloniais e dos próprios etnólogos na criação artificial das tribos ou das etnias.

No Brasil, as denominações identitárias fazem parte da invenção das instituições que a serviço da nação criam denominações desconexas com as aspiradas pela população. Nem mesmo há uma tentativa de buscá-las nos grupos para fortalecê-las, muito pelo contrário. Parecem se repetir os mesmos procedimentos adotados nos séculos anteriores.

¹¹ Laplatine (2000, p.37 e 38) explica que do primeiro confronto visual com os habitantes de outros espaços que não o europeu, surgem as indagações: aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem a humanidade? O selvagem tem alma?

Na África, antes do século XVIII, havia cerca de quarenta e cinco reinos¹², com diferentes formas de organização territorial, política e social. Os europeus, com sua “missão civilizadora”, classificaram os diversos povos da África e mais tarde fragmentaram o território africano segundo os seus interesses coloniais. Anos se passaram e ainda hoje encontramos ali grande diversidade cultural, social e política que não condiz com a divisão realizada pelos europeus.¹³

As tentativas de generalização no processo de identificação das diferentes populações nos mostram a arbitrariedade das instituições que a promoveram e que ainda promovem. Optamos aqui, por um referencial que rompe com a visão generalizadora da África e se desenvolve privilegiando o contexto da experiência da população negra, da representação de si, de suas organizações e também que procura esclarecer o processo de construção das denominações atribuídas aos povos africanos de forma arbitrária. Mas antes de adentrarmos neste universo, faremos algumas considerações justamente a cerca de tais denominações.

Veremos a princípio, os significados da palavra nação, no sentido de se entender de que forma as formações étnicas podem ou não compreender a tais significados. Temos como principal referência Matory (1999, p.57) que discute o caráter subjetivo da nação territorial. Segundo ele:

“(...) a comunidade baseada em seu território é menos objetiva do que imaginada – imaginada por uma imprensa vernacular e monolingüística, e pela leitura a partir da qual é construída uma experiência compartilhada, apesar das grandes distâncias geográficas e sociais que separam os diversos cidadãos”. (MATORY, 1999, p. 57)

Desse modo, a nação territorial é imaginada porque o sentimento de pertença é construído ideologicamente para legitimar o poder de um Estado. Trata-se de uma vontade que se torna “naturalizada”, já que é colocada desde o

¹² Segundo Anjos (2000, p. 24) os antigos reinos da África devem ser compreendidos como “núcleo de domínios com limites e fronteiras fluídas, que alcançam maior ou menor extensão no território, segundo o nível de autoridade e dinamismo dos seus governantes”.

¹³ Cabe lembrar que nesta diversidade, encontramos uma unidade em algumas culturas, como por exemplo, os valores religiosos comuns ligados ao conceito de “ventura e desventura” que veremos mais adiante. Porém, isso não significa que os elementos particulares de cada uma não devem ser considerados, respeitados e valorizados.

instante em que nascem as pessoas em suas certidões de nascimento. Apesar do caráter subjetivo, o sentimento de pertença pode ou não estar ligado a uma ideologia ou Estado. Como é discutido por Santos (2001, p.19) quando se refere à territorialidade:

“o sentido da palavra territorialidade como sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence... esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde a existência do Estado”.
(SANTOS, M., 2001, p. 19).

A existência de um país supõe um território, mas a existência de uma nação nem sempre é acompanhada da posse de um território. Segundo Santos (2001, p. 19), “existe territorialidade sem Estado, mas não existe território sem Estado”. O que diferencia a nação territorial da nação étnica é o papel que a ideologia desempenha. Na construção do Estado-Nação ela tem o papel de construir novos símbolos que sobreponham os símbolos dos grupos étnicos ou raciais. Por isso, de acordo com Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p. 35) baseados em Renan, a unidade nacional depende muito das condições do esquecimento das condições da produção dessa unidade: da violência e do arbítrio originais e a multiplicidade das origens étnicas. Para ele não existem grupos racialmente puros, mas populações que esqueceram o fato de serem originadas de uma fusão. Em uma nação étnica, a ideologia nasce no interior do grupo, seja como forma de se proteger ou de conquistar espaços e visibilidades sociais.

Historicamente, o processo de identificação dos mais variados povos não se deu de outra forma senão negando a representação individual ou coletiva do grupo. Exemplo disso, é quando ficamos em dúvida ao responder a um questionário do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) que oferece apenas cinco alternativas para nos identificar com apenas uma delas e não nos sentimos enquadrados em nenhuma delas.

Segundo Matory (1995, p. 23), a princípio, as nações africanas eram extremamente políticas, as alianças políticas se davam através de laços de parentesco não consangüíneos. Os ex-escravos também podiam se unir a estas famílias. Ainda sobre as nações africanas, baseado em Costa Lima, Matory (1999, p. 59) argumenta que elas eram originalmente nações políticas africanas, mas foram

aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico.

Sobre os africanos desterrados dos diversos lugares de origem e separados de seus ascendentes, Matory (1999, p.60) relata a formação de nações transatlânticas que adaptaram as suas culturas, a relação com as suas instituições, a língua e os saberes a uma nova realidade e que estas coexistiram e coexistem ao Estado-Nação.

O que vimos até aqui foi o como, e o contexto em que as populações africanas foram sendo denominadas. Veremos a seguir, mais detalhadamente, quais foram as denominações que pretenderam identificar os africanos. Referimo-nos às “nações” identificadas pelos estudos baseados nos registros dos portos de embarcação de onde saíam os escravos e às denominações conhecidas que coincidem ou não com as existentes na África.

2.2. Identidade ou “trademarkers”?

Os colonizadores europeus, com base em suas instituições, desenharam a divisão do mundo, sobrepondo as autodenominações dos mais variados povos do planeta. Matory (1999, p. 58) afirma que, durante o período colonial, as nações africanas “eram freqüentemente agrupamentos impostos a diversos povos e a distintas ordens de categorias políticas, lingüísticas e culturais que foram unificados primeiramente para os propósitos dos traficantes de escravos”. Matory (1999, p.58), baseado em Kubik (1979), chamou as denominações impostas de “trademarkers” ou “marcas registradas”. Para ele, a arbitrariedade na construção de tais marcas, não exclui a possibilidade de haver afinidades culturais ou potencialmente política em tais agrupamentos, como veremos mais adiante. Desse modo, muitas das denominações dos africanos escravizados que conhecemos hoje têm relação com a estruturação da escravidão. Em contrapartida, houve um trabalho cultural e institucional dos donos de escravos e da Igreja Católica ajudou os africanos e afro-americanos amalgamarem-se em nações.

As denominações conhecidas nos estudos de Nina Rodrigues (1976), entre outros existentes sobre as denominações dos africanos, basearam-se, em alguns casos, na religião dos africanos. Mesmo em tais denominações há controvérsias, como explica Lovejoy (2003, p. 68):

No es suficiente el reconocimiento de la etnicidad y la religión como principios de auto identificación de los africanos esclavizados; cada cual debe ser entendido en términos de proceso y cambio. La cuestión es localizar dónde ocurrieron los procesos comunes de redefinición". (LOVEJOY 2003, p. 68).

O processo de transculturação, segundo John Thornton¹⁴, já ocorria desde a África, como por exemplo, alguns congolezes e angolanos cristianizados.

Matory (1999, p. 60), na busca da origem do significado do termo “Jeje”, traz algumas informações fundamentais para compreensão da arbitrariedade e do seu uso. Os vizinhos dos Jeje, conhecidos por Yorùbá, ou seja, os Ijebù, os Egbá, os Egbádò, os Ondó, os Ekiti, os Oyó e outros, antes do tráfico de escravos, nunca se autodenominaram Yorùbá, muito menos compartilharam uma língua padrão ou uma identidade política única. O argumento de Matory (1999, p. 60) é de que a luta dos retornados contra o imperialismo britânico foi fundamental para a construção da nação “Yorùbá”. Para ele, os retornados fizeram dos “Yorùbá” a “nação” mais prestigiosa do perímetro Atlântico, produzindo a identidade unitária “Yorùbá”.

Sobre a nação “vodun”, Matory (1999, p. 61) faz algumas considerações. Segundo ele, para o grupo dialetal ewe-gen-aja-fon, o termo (*vodun*) significa “divindade” ou “deus”. Há muitos anos saíram várias dinastias da região do atual Togo, fundando os reinos de Allada, Daomé e Hogbonou ou Porto-Novo. Estas dinastias e seus súditos acabaram por falar diversos dialetos. Os súditos, por serem de diversos reinos, não pertenciam a nenhum grupo politicamente unido e achavam-se muitas vezes em guerra uns com os outros. Viajantes europeus e traficantes de escravos identificaram vários povos adoradores dos *voduns* e chamaram-nos coletivamente de “Ardra/ Arder/ Ardres” (do nome do reino de Allada) e “Minas” (do nome do castelo de São Jorge da Mina). No Brasil e na Louisiana francesa foram

¹⁴ Lovejoy (2003, p. 62) apresenta as idéias de Thornton para explicar que o processo de crioulização ocorreu primeiramente na África.

denominados “Minas”. Para Matory (1999, p. 62), o mistério está no aparecimento da denominação “Jejes” para os mesmos adoradores de voduns no Brasil, em meados do século XVIII. O registro desse termo data de 1864. A mais forte hipótese do surgimento da denominação Jeje é a de que centenas ou milhares de jejes brasileiros, no segundo terço do século XIX, retornaram ao Golfo da Guiné como comerciantes ou donos de escravos. Lá aplicaram o nome “jeje” a todos os africanos que consideravam seus parentes. Na campanha francesa contra o imperialismo anglo-yorùbá, a identidade “djedji” foi destacada na colônia de Daomé até o início dos anos de 1930.

Assim como Matory e Kubik, Russell-Wood (2001, p. 12) afirma a idéia de “trademarkers” e acrescenta a ela outras arbitrariedades nas designações dos africanos. Refere-se aos escravos da América portuguesa, não expostos à cultura européia:

As designações identificadoras de escravos apresentam-se como uma mistura de referências relacionadas ao porto de origem. Também às referências genéricas ou de termo específicos vinculados às áreas geográficas de origem, às formas de governo, aos grupos étnicos. As terminologias criadas pelos traficantes ou pelas pessoas encarregadas da elaboração dos registros alfandegários, que provavelmente misturavam dois ou mais grupos étnicos em um mesmo nome genérico (congo), aplicavam uma designação geográfica (por exemplo, o porto de Cabinda), ou estendiam a designação um tanto estreita de nagô ao tratamento de todos os grupos que falavam yorùbá. (...) Raramente tais designações refletiam mudanças resultantes de migrações africanas internas, bem com as suas várias diásporas, ou crises de fome, de mudanças nas alianças políticas ou nos padrões de fortuna, ou no aparecimento de novas fontes de oferta de escravos e rotas de comércio. No Brasil, estas terminologias eram usadas pelos vendedores e pelos compradores de escravos enquanto marcas de comércio ou etiquetas, entendidas como uma descrição, que dava conta de atributos físicos, de qualidades morais e de características culturais e comportamentais. (RUSSELL-WOOD 2001, p. 12)

A movimentação das sociedades africanas e europeias durante o período colonial nos leva a crer que precisar sobre as autodenominações desses povos seria algo impossível, já que durante esse trânsito os modos de ser e de fazer estavam em transformação. Alguns estudos da diáspora africana¹⁵ no período colonial que consideram o movimento da cultura e das identidades, acompanham a trajetória e as condições de vida que levaram às transformações dos povos africanos. No estudo da trajetória evidencia-se, justamente, o movimento da população e a partir daí, podemos entender que o contato com outras experiências levaram a transformação no modo de ser e saber fazer da população que foi escravizada no Brasil e que deram origem aos quilombos.

O quilombo na África era uma sociedade formada por vários grupos étnicos desenraizados de suas comunidades. Segundo João Pacheco de Oliveira, ex-presidente da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), a identidade dos quilombos de hoje não é mais definida pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências, sentimentos e valores compartilhados. (ANDRADE, 1997, p. 47).

2.3. O lugar de origem dos ancestrais africanos e identidade.

A identificação do lugar de origem dos africanos que se destinaram ao Brasil não define as suas identidades. Como podemos ver anteriormente, outros fatores seriam necessários para identificá-los, mas o mais importante seria a auto-identificação que se tornou muitas vezes inviável aos povos africanos. Porém, alguns autores traçaram alguns elementos no ser e fazer comuns aos grupos escravizados originários de uma mesma região.

Para Munanga (2004, p. 14), a identidade está sempre em processo e os constitutivos dela são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social etc. Segundo ele, esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o

¹⁵ Os autores que levam em consideração o percurso histórico dos africanos escravizados são Karen Olwig (1995), Sidney Mintz e Richard Price (2003).

processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que conquistaram em seus novos territórios.

Slenes (1999, p. 143) considera a trajetória dos africanos escravizados como um dos fatores que influenciou o ser e o saber fazer destes indivíduos. Ele parte da idéia de que os escravos do Sudeste têm, em sua maioria, origem na África Central e traça os elementos comuns na identidade desta região do Brasil, herdados do tronco lingüístico banto. Para Slenes, a expansão das línguas banto¹⁶ gerou semelhanças nos saberes dos povos da África Central e, conseqüentemente, no Sudeste brasileiro, região que recebeu a maior parte da população dessa região. Praticamente, todas as sociedades de influência banto, estruturam-se em torno da família concebida como linhagem, ou seja, um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns. Outro fator comum a estas sociedades (que se localizavam desde a parte do atual norte de Angola e Zâmbia até a República de Gabão e parte dos Camarões, incluindo a República Democrática do Congo e a República do Congo) é a diversidade religiosa com um conjunto de valores comuns a todas elas¹⁷. Trata-se de valores ligados ao conceito de “ventura-desventura” que é definido por Slenes (1999, p.143) da seguinte forma:

“A idéia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, freqüentemente através da feitiçaria”. (SLENES, 1999, p. 143).

Ainda em Slenes (1991/92, p.214), encontramos dados específicos sobre os escravos do Centro-sul. Ele mostra que em 1851, dos 59% dos escravos da província do Rio de Janeiro, 45% dos pretos e pardos e 32% da população era de

¹⁶ Segundo Anjos (2000, p. 21), “um dos fenômenos mais importantes e fundamentais da historiografia africana é a expansão das línguas banto, que vai ocorrer nos ambientes da savana e da floresta da África Austral. Os estudos apontam para o fato de que essa expansão demográfica estaria profundamente ligada a uma melhoria do nível alimentar, graças a introdução, na África, do inhame e da banana procedentes do sudeste asiático. A expansão das línguas banto estaria ligada à posse e ao uso da técnica do ferro e a capacidade de organização social e política. A massa de migrantes sem território delimitada - caracterizada como banto-, apresenta uma diversidade de tipos físicos, mas os inúmeros dialetos que usam apresentam características comuns, que só podem ser explicadas supondo-se uma origem comum. Segundo os estudiosos de lingüística, o ponto de dispersão das línguas banto teria ocorrido no início da Era Cristã, na região do planalto de Bauchi, localizado nas atuais fronteiras políticas da Nigéria e dos Camarões”.

¹⁷ Slenes (1999, 143) de acordo com o argumento de Craemer, Vansina e Fox.

origem africana. Em Vassouras (SP) em 1850, 72% dos escravos, 60% do total de pardos e pretos e 49% da população eram africanos. Em 1829, em 13 localidades paulistas de economias variadas 54% dos escravos eram africanos. Isso levou Slenes (1991/92, p.214) a conclusão de que a escravidão africana no Centro-sul do Brasil foi essencialmente sob influência cultural banto. Ele nos mostra que no final do século XVIII e início do XIX, quase a totalidade dos escravos trazidos para essa região provinha de Angola (dos portos de Luanda e Benguela). Após 1810, cresce o tráfico da região que vai da desembocadura do rio Congo/Zaire até o Cabo Lopez e pontos do Norte, no atual Gabão, como também de Ambriz. Depois de 1830, diminui a exportação de escravos por Luanda e aumentam as saídas de Benguela, Ambriz e Congo-norte. Em 1820 o tráfico da África Oriental aumenta. Entre 1820 e 1850, aproximadamente um quarto dos escravos trazidos para o Rio de Janeiro provinham dessa região. Mesmo com a mistura mais diversificada de etnias que ocorreu após 1810, manteve-se a predominância cultural banto. Segundo Slenes (1991/92, p.215), os escravos importados diretamente da África Ocidental em nenhum momento, entre 1795 e 1852 chegaram a perfazer 2% do total de cativos destinados ao Centro-sul, embora, como aponta Slenes, nas décadas de 1830 e 1840 sua presença nessa região fosse um pouco mais significativa, devido ao tráfico interno de escravos do Nordeste.

Além dos elementos religiosos da cultura banto, comuns aos africanos e seus descendentes, foi identificado por Slenes (1991/92, p. 215) alguns traços comuns na relação de parentesco tendo como base a trajetória dos indivíduos. Ele parte do princípio de que na África, anterior a presença do colonizador, os agrupamentos consistiam em alianças políticas que formavam laços de parentesco não consangüíneos. O ex-escravo poderia fazer parte desse tipo de agrupamento. Para ele, dado a esse tipo de laços, em alguns casos os escravos se acomodam no novo mundo. Na relação com o senhor, tendo-o como parente fictício, os escravizados criam uma relação de dependência, porém não deixaram suas entidades. Ao mesmo tempo formaram comunidades autônomas devido aos seus princípios organizativos. Tinham seus próprios roçados onde podiam negociar a sua produção e acumular excedente para a compra da alforria, como observou o artista Rugendas¹⁸ ao colocar duas galinhas em cena com um detalhe na sua prancha

¹⁸ SLENES, 1999, p. 186.

representando a “habitação de negros”. Segundo um fazendeiro anfitrião de Binzer¹⁹, no Vale do Paraíba os cativos podiam vender seus ovos. Outra estratégia de acumulação de que se tem relato é um caso de um escravo que segundo Slenes (1999, p.187) teria se empenhado em aumentar o patrimônio através de furtos, o que teria lhe possibilitado a compra da liberdade da sua mulher. Estes são apenas alguns exemplos de que o escravo exercia certa autonomia e tinha seus projetos.

A partir dos estudos da linguagem dos africanos, Russell-Wood (2001, p.13) apresenta alguns grupos e subgrupos lingüísticos e relaciona-os, cada qual, com uma determinada região da África. Segundo ele, da Costa da Angola, região em que segue os afluentes do rio Zaire em direção ao Sul, habitavam os africanos de diferentes línguas, porém todas elas do mesmo grupo lingüístico: o grupo Banto. Falavam Quicongo e Quimbundu, subgrupo lingüístico do Banto (os africanos que habitavam o ocidente da costa Angola). No interior, havia os subgrupos lingüísticos dos Malembos, Monxiolos, Angicos e dos Angolas.

A África centro-ocidental e a centro-oriental também forneceram alguns escravos para a Bahia e o nordeste, no século XIX. Porém, como vimos, dessa região da África, no século XVIII, houve um grande fluxo de escravos para Minas Gerais e Rio de Janeiro. A África Centro-ocidental incluía as regiões que iam do atual Gabão até o sul de Angola. Segundo alguns moradores da comunidade de remanescente do quilombo da Caçandoca, os seus ascendentes vieram desta região. Aos povos dessa região eram atribuídas também afiliações étnicas: Congo, Cabinda, Monjolo, Anjico; e Angola, Ambaca, Cambambe, Cabundá, Cassange, Mixicongo, Gabão, Mbundu, Molembo, Ambris, Rebollo, Luanda, Camundongo, Quiçama, Songo, Benguela, Ganguela²⁰.

Da África oriental, que incluía a atual região que ia da Tanzânia até Maputo, no Sul de Moçambique, região de onde veio parte dos ascendentes da família da comunidade de remanescentes do quilombo da Caçandoca, vieram os africanos com as seguintes nações: Moçambique, Quelimane, Inhambane, Mucena (sena), Lourenço Marques, Macua, Mougão. Estes grupos étnicos também são

¹⁹ SLENES, loc. cit. (se refere ao livro de Binzer “Os meus romanos. Alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil”. Tradução de Alice Rossi e Luisita da Gama Cerqueira. São Paulo: Paz e Terra, 1980).

²⁰ RUSSELL-WOOD, 2001, p. 13.

identificados como os Tumbuka, os Yao, os Makua, os Makonde e os Maravi no norte, os Manyka no centro e os Ronga, os Chopi e os Shangaan, no sul²¹.

Da Alta Guiné, vieram os escravos do grupo lingüístico Mande, falado nas regiões que seguem os rios Senegal, Gâmbia e Niger, em direção a Serra Leoa. Havia também um fluxo de escravos sudaneses da Baixa Guiné, que seguiam o Niger em direção ao delta de Calabar. Estes também tinham influências mulçumanas, devido à conquista do norte da África pelos árabes²².

Da África ocidental (extensão que ia do atual Senegal ao Camarões, às ilhas do Atlântico, Cabo verde, São Tomé e Príncipe, incluindo a região mais importante de todas, integrada pelo Golfo do Benin e pelos portos do tráfico de escravos) vieram a maior parte dos escravos com destino à Bahia e ao nordeste do Brasil, no século XIX. Segundo Russerl-Wood (2001, p. 13), dentre os numerosos grupos étnicos, o mais pertinente no Brasil colonial foram os yoruba (os nagô da Bahia e do Rio de Janeiro) e os jeje (do Daomé). Estes escravos faziam parte das seguintes “nações”: Cabo Verde, Ilha do Príncipe, Calabar, Mina, Haussa, Arda, Ashanti, Tapa (nupe), Mandinga, Camarão, Ibo, Jabu, Mandubi, Fulani e Bornu²³.

Há indícios de que o contato da África ocidental com a África centro ocidental já havia ocorrido através das redes de comércio do Mediterrâneo que cortavam o Norte da África, mesmo com os obstáculos físicos constituídos pelo deserto do Saara no Norte da África e com a combinação de sistemas de correntes e de ventos desfavoráveis, passando da África Centro-ocidental para a Ocidental até chegarem no Atlântico. Inicialmente, esse contato se deu através dos intermediários árabes, nas rotas que atravessavam o Saara e, mais tarde, através dos comerciantes europeus, pelo mar, sendo os portugueses líderes dessa iniciativa. As cidades da costa oriental da África estavam posicionadas de frente para o oceano Índico e o mar árabe, fazendo parte das redes de comércio árabe com o golfo Pérsico e o Mar Vermelho. Estavam, portanto, expostas às influências externas. Na África ocidental e no centro ocidental, o contato entre as regiões costeiras e o interior foi favorecido pelos rios de fácil navegação.

Nas regiões do Sul do Saara houve o intercâmbio de produtos e a movimentação de povos, com certo número de características compartilhadas entre

²¹ Ibid., p. 14.

²² RUSSERL-WOOD, loc. cit.

²³ RUSSERL-WOOD, loc. cit.

si. Russerl-Wood explica que as três regiões que compunham a principal fonte de fornecimento de escravos para o Brasil encontravam-se situadas no interior da África subsaariana, e que elas dispunham de elementos culturais semelhantes.

Slenes (1991/92, p. 215) afirma que a unidade lingüística entre os africanos de origem de influencia banto, foi percebida, durante a travessia da África e do Atlântico, quando trocavam idéias com outras pessoas liminares, ou seja, em trânsito de uma sociedade para outra.

Segundo Reis (1995/96, p. 24), tanto quanto no Rio, em Salvador coexistiam dezenas de “nações” africanas, mas na verdade em ambas as cidades havia uma considerável concentração étnica entre os africanos, se entendermos etnicidade como identidade recriada no Brasil, a partir da convergência de grupos vizinhos geográfica e lingüisticamente na África. Entre 1830 e 1850, na cidade do Rio, os vários grupos reunidos sob a denominação de Angola chegaram a aproximadamente 46% dos africanos e em outras estimativas variavam entre 36 e 57%. Na Bahia predominavam os escravos oriundos da região do Golfo do Benim, os Jejes, Haussás e, sobretudo Nagôs. Estes últimos eram como os angolas, compostos por vários subgrupos iorubas. Reis (1995/96, p. 24) baseado no estudo de Maria Inês C. de Oliveira, afirma que entre 1816 e 1850, os nagôs eram 56%, proporção a que só chegaram realmente, e até ultrapassaram, durante a última década do tráfico. De qualquer forma, para Reis, os angolas do Rio e os Nagôs em Salvador representavam, durante a maior parte da primeira metade do século XIX, as grandes majorias entre as nações africanas reconstruídas no Brasil, o que no primeiro caso vem a confirmar a idéia de Slenes de um Sudeste banto.

No trajeto Europa, África e Brasil, os lugares percorridos proporcionaram o contato que influenciou as transformações no ser e saber fazer das populações africanas. Estes lugares eram, principalmente, as regiões por onde percorriam os rios na África, o Atlântico, por onde percorriam as embarcações rumo ao Brasil, e o novo continente. Podemos dizer que, em muitos casos, o contato foi favorecido pela Geografia destes lugares.

Veremos a seguir, as estratégias de fugas e de organização da vida social dos escravos na África e no Brasil, assim como o incômodo dos senhores e os seus planos diante da ameaça dos quilombos.

2.4. Quilombos e Kilombos

Segundo Reis (1995/96, p. 17), o termo quilombo deriva de kilombo que na África, tratava-se de uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu que habitavam a região que corresponde hoje ao Sul de Angola. Essa sociedade foi adotada pelos invasores Java (ou Imbnagala que eram da região hoje correspondente à divisa do Sudeste de Angola com o Sudoeste da Zâmbia). Eram formados por vários grupos étnicos desenraizados de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida pelos palmarinos, para enfrentarem um problema semelhante de perda de raiz. Depois de Palmares, o termo quilombo se consagrou como um reduto de escravo fugido. Segundo Reis, antes disso se dizia Mocambo, termo mais conhecido e usado na época. Os kilombos da África são exemplos de que os grupos étnicos se misturavam desde lá.

Para Schwartz (2001), o termo quilombo passou a significar no Brasil qualquer comunidade de escravos fugidos. Seu significado usual e sua origem estariam na palavra *mondo*, utilizada para designar acampamento de guerra. No século XVIII, foi de uso geral no Brasil, mas permaneceu secundário ao termo Mocambo, que em mbundo significa esconderijo.

Todavia, os quilombos do Brasil não foram reproduções dos Kilombos que existiam na África. Em muitos casos, o traço comum foi a perda de raiz a condição que propiciou a origem dessas associações. Mas devemos levar em consideração que no Brasil outros elementos foram importantes para torná-los diferentes do que foram na África. A instituição da escravidão do Brasil, o lugar e os indígenas acrescentaram outras características aos quilombos do país. Podemos dizer que no Brasil eles foram reinventados e recriados para atender as necessidades semelhantes as da África. Durante anos o conceito de quilombo esteve atrelado a reduto de escravos fugidos. Depois de escrito o artigo 68 do ato das disposições transitórias da Constituição Federal de 1988, esse conceito passou a ser questionado e reformulado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). A nova conceituação trouxe a um número maior de comunidades negras rurais a oportunidade da titulação de suas terras. Atualmente, o termo quilombo é usado com frequência para designar as comunidades negras descendentes dos africanos escravizados. Passaram-se quase vinte anos após a outorga do ato que garante aos

descendentes de escravos o pleno acesso à terra, e só agora, com a ampliação do conceito de quilombo, é que elas finalmente poderão se beneficiar, de fato, desse direito. Conforme determina o artigo 68 do ato das disposições transitórias da Constituição federal: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Durante o debate para a definição de quilombo, as discussões foram acerca da existência de muitas comunidades de descendentes de escravos, porém nem todas foram formadas a partir da fuga de escravos que se reuniam em lugares secretos.

O conceito de quilombo associado ao escravo fugido foi dado primeiramente pelo Conselho Ultramarino. Para os antropólogos da ABA, este conceito é mitificado e carregado de preconceitos por eles enumerados: primeiro, a fuga (nem sempre as associações eram formadas a partir da fuga); segundo, uma quantidade mínima de fugidos; terceiro, o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximo a uma “natureza selvagem” que da chamada civilização; quarto, a moradia habitual, referida no termo “rancho”; quinto, consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz.²⁴

Os debates acerca do conceito de quilombo resultaram numa nova interpretação, mais condizente com a realidade vivenciada pelos descendentes de escravos que foram desprovidos dos meios de manutenção da vida. Assim, as comunidades remanescentes de quilombos ou quilombolas referem-se “a situação presente dos seguimentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizada para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico²⁵”.

A garantia das terras de quilombo é uma forma de reparar a população negra pelos abusos cometidos contra ela, que há muito tempo vem sendo expropriada dos seus instrumentos de manutenção da vida. Primeiramente, essa expropriação ocorreu na África, quando foram retirados de suas terras. Depois nas fazendas, com a sanção da Lei Áurea e Lei de Terras de 1850, em que o escravo recém liberto, sem bem algum, não tinha como ter acesso a terra. Atualmente,

²⁴ ITESP, 2000.

²⁵ GARCIA, José Milton (PPI/SP), apud: SCHIMITT, 2000.

sofrem pressões dos especuladores imobiliários para uma terceira expropriação. Mudam-se os atores, mas não cessa a opressão.

Outros acontecimentos nos mostram que os quilombolas não se calaram diante a opressão. Fazendeiros e políticos influentes no século XIX, preocupados com a segurança pública, lançaram suas estratégias para conter as rebeliões dos escravos. Punições bárbaras, como as que ocorriam em Minas Gerais e Bahia²⁶, formação de tropas indígenas anti-quilombos, incitação de brigas entre os grupos dentro da fazenda foram algumas das estratégias utilizadas para o controle dos levantes.

Por todas as regiões ouvia-se falar das rebeliões escravas. Temia-se que o quilombo se transformasse em revolta. Há registros de uma série de revoltas que se integraram aos quilombos em todas as regiões brasileiras. Sobre estas revoltas temos como principal referência João José Reis (1995/96 e 2003). Segundo ele, na Bahia em 1814, quilombolas desciam o morro para se unir aos escravos pescadores empregados nas armações pesqueiras vizinhas de Itapoã. Naquele mesmo ano foi investigada uma conspiração liderada pelos haussás que envolvia uma combinação entre quilombos suburbanos e cantos de trabalho de Salvador. Em 1826, no quilombo do Urubu, foi realizada uma concentração para realização de um levante em Salvador. Reis (1995/96, p. 21) afirma que essa concentração foi sufocada por capitães do mato. Em São Mateus, no Espírito Santo, no ano de 1827 houve um levante de escravos sufocado pelas autoridades das fazendas. Em Viana no Maranhão os escravos do quilombo de São Benedito do Céu ocuparam várias fazendas e sublevaram seus escravos em 1867.

Na Bahia, em 1789, no engenho Santana de Ilhéus²⁷, as condições atroztes da escravidão resultaram numa vingança trágica. Os crioulos pararam o trabalho, mataram o feitor e adentraram as matas com ferramentas do engenho, até reaparecerem com uma proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidades para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença

²⁶ Segundo Reis (1995/96, p. 20) durante a primeira metade do século XVIII, autoridade locais e os próprios governadores, atormentados pela proliferação de mocambos, conceberam punições bárbaras contra os quilombolas, como cortar-lhes uma das pernas ou o tendão de Aquiles. A metrópole recomendou aos mineiros a barbaridade menor de imprimir com ferro em brasa a letra “F” sobre a espádua do fujão e corte de uma orelha em caso de reincidência. A lei também previa o corte de um braço do quilombola que cometesse “delito capital” e a pena de morte se reincidisse.

²⁷ REIS, 1995/96, p.23.

para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências. Fingindo aceitar a negociar, o senhor prendeu os líderes e debelou o movimento. Trinta anos depois os escravos ocuparam o mesmo engenho por três anos.

No Rio de Janeiro os levantes ocorreram isoladamente. Em 1838, havia cerca de 40 mil escravos, numa população global de 97 mil habitantes. Em 1849, de uma população de 206 mil, 79 mil (38%) eram escravos. Ao mesmo tempo, 75% em média dos escravos nesse período eram africanos²⁸. Segundo Reis (1995/96, p. 24), os africanos na corte eram muitos, no entanto pertenciam a uma grande variedade de grupos étnicos, muitas vezes rivais entre si. Ele considera a diversidade étnica dos escravos cariocas uma das mais importantes razões para a ausência de revoltas escravas no Rio. Para ele (1996/96, p. 24), a mistura de etnias comprometia o levante unificado e era um fator que os senhores e autoridades sempre contavam para evitar o pior. Um fato ocorrido no Rio de Janeiro e as medidas tomadas pelo conde de Arcos na Bahia, nos mostram a estratégia dos senhores e autoridades de “dividir para dominar”:

Um governador do Rio, em 1725, atribuiria à “Torre de Babel” africana a falta de tal levante, e o conde dos Arcos fez do incentivo à divisão étnica na Bahia, que governou entre 1810 e 1818, um expediente de controle escravo. Uma das formas de fazer com que os africanos não esquecessem suas divisões de origem era, pensava o conde dos Arcos, permitir que eles praticassem seus batuques livremente. Nestes, que o inteligente conde percebera serem rituais étnicos, cada grupo africano tentava manter sua integridade cultural, dificultando a formação de uma frente pan-africana contra os brancos. Os senhores não entendiam assim, no que foram apoiados pela Corte. Em carta para Arcos, o marquês de Aguiar ordenava a proibição dos batuques africanos na Bahia, embora os permitisse no Rio de Janeiro. Isso porque, explicou o ministro D. João: “além de não ter havido (no Rio de Janeiro) até agora desordens, bem sabe V. Exa.” que há uma grande diferença entre os negros Angolas e Benguelas nesta capital e os negros dessa Cidade, que são muito resolutos, intrépidos e capazes de qualquer empreza, particularmente os de nação Aussá. (REIS, 1995/96, p. 24)

²⁸ Ibid., p. 24.

Como vimos, entre 1816 e 1850, tanto em Salvador como no Rio, os escravos de origem africana eram a maioria. No entanto os nagôs baianos se levantaram em várias ocasiões e os angolas cariocas não. Alguns historiadores da escravidão carioca argumentam que a capital do império era mais policiada e militarmente protegida, o que não teria escapado à percepção dos escravos²⁹.

Os africanos importados pela corte eram meninos e meninas de até 14 anos, numa proporção acima de 60% em algumas estimativas. Oriundos de uma região em que estados militaristas haviam se transformado em regimes mercantis integrados ao sistema atlântico de comércio, a grande maioria desses cativos não eram prisioneiros de guerra, mas escravos e dependentes da elite africana que os usavam para o pagamento de débitos contraídos na aquisição de bens importados.

Ao mesmo tempo em que a divisão dos escravos favorecia a escravidão, a divisão das classes dominantes favorecia gradualmente a rebelião escrava porque revelava aos cativos a debilidade política dos senhores, afrouxava a vigilância individual e coletiva, e diminuía a capacidade de retaliação militar.

De acordo com Reis (1995/96, p. 27) o haitianismo foi outro fator que influenciou os negros de todo o continente americano. Em 1805 o retrato de Dessalines, proclamador da independência haitiana, decorava os medalhões pendurados nos pescoços de milicianos negros do Rio de Janeiro.

Há notícias de muitas conspirações e revoltas em São Paulo, algumas bem arquitetadas, mas pouco conhecidas na época pois, segundo Reis (1995/96, p. 30), baseado em Maria Helena Machado, havia uma espécie de censura à imprensa com o objetivo de evitar o pânico. Foram comuns os levantes pequenos, envolvendo algumas dezenas de escravos que assassinavam feitores e senhores particularmente tirânicos e depois se entregavam pacificamente ao delegado local.

Em Ubatuba, encontramos uma ocorrência de rebelião escrava em Reis (1995/96, p. 31) quando apresenta um quadro contendo as rebeliões e levantes ocorridos em datas festivas. Foi em 1831, planejada para explodir no Natal, quando os escravos atacariam a população livre na igreja durante a missa.

Nas histórias contadas pelos remanescentes do quilombo Caçandoca, os negros se rebelaram contra os filhos do fazendeiro Antunes de Sá, que mesmo após

²⁹ REIS, 1995/96, p. 24.

a abolição tentavam manter os negros em cativeiro. A primeira revoltosa foi uma escrava de nome Rita, filha de uma escrava com um dos filhos do fazendeiro. Ela se rebelou contra o pai e o enganava para poder levar alimentos para os negros. Há também a história da revolta de um escravo chamado Napoleão que, segundo os moradores da Caçandoca agrediu um dos filhos do fazendeiro que não queria libertá-los. Também, para que pudessem ficar na Caçandoca após a abolição, os escravos utilizaram a estratégia de fazer diversas culturas de plantio para sobreviverem ali, já que o café não estava sendo mais exportado.

2.5. O cativeiro da terra, ideologia e trajetórias marginais

A idéia de liberdade só foi realmente levada a sério pelos abolicionistas quando se intensificaram os levantes e as insurreições dos cativos que abalavam a estrutura da escravidão. O tráfico de escravos foi abolido oficialmente em 1850 sob pressão britânica e também segundo os interesses dos fazendeiros. Segundo Martins (1979, p. 28) estes fazendeiros não tinham outra opção senão a abolição, devido principalmente ao alto custo do cativo. Com o aumento diminuiu o número de cativos e com isso o trabalho se intensificou. Muito trabalho e maus tratos só poderiam resultar em revoltas. A cessação oficial do tráfico foi planejada diante das pressões e do alto custo do cativo, somados a expansão dos créditos e dos cafezais. Esse plano incluía a promulgação, em 1850, de uma lei que previa o desenvolvimento de uma política de imigração de colonos estrangeiros, sobretudo europeus, para gerar uma oferta de trabalhadores livres nas épocas de maior demanda por parte das fazendas de café.

Outros fatores também favoreceram a cessação do tráfico, como a lei do ventre livre e do sexagenário que incomodaram os donos de escravos que, diante tal conjuntura, se sentiram ameaçados com possibilidade da ocupação das terras devolutas, aumentando assim as suas concorrências.

Segundo Joel Rufino dos Santos (1999, p. 25), as transformações da economia brasileira haviam atirado o negro à marginalidade muito antes de 1888. Ele nos mostra que no Centro-Oeste, por exemplo, com o declínio da mineração, parcela da escravaria foi transferida para o Sudeste, mas o ex-escravo que ficou se instalou livre em roças de subsistência. No século XX, essa população emigraria

para as grandes e médias cidades ou ficariam nas pobres comunidades semi-rurais. No Norte e Nordeste e em alguns casos no Sudeste como o caso de Ubatuba, com o declínio acelerado das lavouras tradicionais de exportação, o escravo se viu frequentemente transformado em meeiro (nos casos em que o senhor permaneceu instalado) ou posseiro (nos casos em que o senhor preferiu emigrar). Na maior parte do Sudeste, enfim, onde deslanchou a economia empresarial, o escravo foi substituído pelo imigrante europeu livre.

Em algumas regiões, que já eram marginais e subdesenvolvidas, a marginalização da população negra assumiu características de pauperização. Nas regiões Norte e Nordeste, onde se concentra a maioria dessa população, a marginalidade é função do baixíssimo nível de renda geral, agravado pelo preconceito racial.

Munanga (2004, p.9) nos mostra que, de fato, a abolição foi um dos elementos que favoreceu a transformação do escravo em paria social. Segundo ele, as duas grandes conquistas da nação, a independência e a abolição, provocaram a marginalização do negro atribuindo o seu papel na sociedade brasileira, *a qual se pretendia branca, cristã, europeizada*³⁰.

Desse modo, não podemos deixar de mencionar o papel do projeto do branqueamento nesse processo. Esse projeto fortaleceu-se com a ajuda dos “intelectuais” brasileiros empenhados em escrever os primeiros estudos sobre a população brasileira. Baseados em teorias pseudocientíficas, arquitetaram o projeto de branqueamento da população brasileira através da miscigenação, como o ideal de Viana, retratado por Munanga (2004, p. 86):

Não há perigo de que o problema negro venha a surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir logo seria resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de sua importância numérica diluindo-o na população branca. Aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com rara exceção) acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio. Como nos asseguram os etnólogos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do “elemento

³⁰ Munanga, 2004, p.9.

superior". Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É "óbvio que isso já começou a ocorrer. Quando a imigração, que julgo ser a primeira necessidade do Brasil, aumentar irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção". (VIANA³¹, Apud MUNANGA, 2004, p. 86).

Os ecos de discursos como este ressoam nos dias de hoje quando se tenta explicar através da biologia a situação marginal de grande parte da população negra. Se a imagem do negro foi, e ainda é estereotipada desta forma, imaginemos a situação do negro nas relações cotidianas da sociedade. Desse modo é que as ideologias se disseminaram nas mentalidades e nas práticas cotidianas.

O ideal do branqueamento foi assumido pela elite intelectual brasileira que elaborou o pensamento que sustentou esta ideologia. Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Gilberto Freire, são alguns dos autores que fortaleceram as teorias pseudocientíficas sobre a mestiçagem. Causaram prejuízos inimagináveis à população negra e à sua identidade que foi amordaçada pela ideologia do branqueamento. Tal ideologia reforça *as linhas de passagem* de que fala Munanga (2004, p.45). Segundo ele:

Os indivíduos e as linhagens procuram gerir com cuidado seu capital racial, de modo a aumentar sua parte de branco e a subir, no sentido inverso do movimento das águas, os diversos escalões da "linha de passagem". Mas, a passagem pode ser efetuada apenas por raros indivíduos, capazes de escapar à memória coletiva e de ocultar de seus próprios olhos uma parte de sua ascendência (MUNANGA, 2004, p.45).

Quando nos referimos à inserção da população negra, estamos nos referindo a sua integração ao sistema capitalista, com os direitos garantidos conforme os manuais de cidadania. Durante muito tempo essa população sem qualquer benefício, invisíveis para a sociedade. De acordo com Santos (1999, p. 7) as idéias de que o desenvolvimento econômico estaria integrando pretos e brancos e de que a consciência de classe contém e esgota a questão racial são

³¹ VIANA, Francisco José de Oliveira. Evolução do povo brasileiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956, p. 183.

responsáveis por essa invisibilidade. Somam-se a ela, os estereótipos criados contra o escravo como as mais sólidas barreiras para a inserção do negro no país moderno. Mesmo com todos os setores da industrialização que se expandia pelo Sudeste a sociedade racista decidira que faltava alguma coisa à população negra. Isso se chamou de *ideologia de barragem*³² e a partir da distinção das áreas da região cafeeira do Sudeste podemos compreendê-la. Segundo Santos, é um eufemismo sociológico para a discriminação racial. Assim, ele se refere a duas sub-áreas da região Sudeste:

Sub-área de baixa produtividade; sub-área de alta produtividade. Na primeira (parte fluminense do Vale do Paraíba) último bastião do escravismo, a libertação criou o negro que prefere ficar com seu senhor. São o negro paupérrimo da roça e o negro mendicante. Já na sub-área cafeeira de alta produtividade (oeste e norte paulistas), a “ideologia da barragem” criou simplesmente negros desocupados; desocupados e malditos, pois não tinham a mínima capacidade de concorrer com trabalhadores brancos nacionais ou imigrantes de que a lavoura capitalista precisava e preferia. (Santos, J.R., 1999, p. 28)

A idéia de que o desenvolvimento econômico traria benefício a toda população parece que, por algum motivo, não funcionou com a população negra do Sudeste. Santos (1999, p.29), apresenta dois fatores que, segundo ele, os analistas carregados de preconceitos, utilizam para explicar o porquê do negro não ter se tornado o burguês do século XX: a “desorganização nata” da família negra e a “cultura de festa”. O primeiro, é explicado como fator de desvantagem na sociedade de classes. Enquanto o imigrante se apresentava no mercado de trabalho e, logo, nas rinhas da competição social, com uma família nuclear permanente, o preto se apresentava solitário ou, no outro extremo, carregado de *laços frouxos – indisciplinado, predador, gastador, desmotivado. Mau empregado*, em suma. A desvantagem face ao imigrante estrangeiro era notável, sobretudo na sub-área cafeeira do norte e oeste paulistas, uma vez que a família nuclear constituía ali a mola propulsora da poupança e, logo, da acumulação. Outro fato da desvantagem do negro, nas rinhas da competição de classe, a “cultura da festa”, a *insólita*

³² Santos (1999, p. 28).

capacidade de rir da própria desgraça ou, mais precisamente, viver em festa uma vida de privações materiais é reconhecida de forma preconceituosa como peculiar atributo do negro. Houve muitos negros que dentro de seu universo de valores não se interessavam pela vida pequeno burguesa idealizada pelos europeus. Mas no entanto, como nos mostra Slenes, havia muitos negros que formaram as suas famílias e em alguns casos chegaram até a manter cativos em seu poder depois de conquistada a alforria. Fica claro, que os adjetivos fixados em torno da imagem do negro foram para bani-lo de vez da elite social que se formava. Assim, Santos (1999, p. 143) avalia o resultado desse processo de estigmatização da população negra:

Para começar, nos dois fenômenos (a desorganização da família negra e a cultura da festa), cristalizou-se a antiga e arraigada convicção ocidental – o preto como primitivo do branco, como ser inconsciente, “sua expressão sincera”. Trata-se da dificuldade universal de perceber o outro como tal, independente do nosso referencial e escala de valores. Percebido daquela maneira, o preto brasileiro passou a se perceber assim, converteu em real o que não passava de imagem idealizada. O período convencional da história do Brasil que vai da abolição (1888) à Revolução de Outubro (1930) é o do acabamento da marginalização do negro, o da sua conversão em “mau cidadão”, ele que fora tido, nos primeiros séculos da nossa formação, como “bom escravo”. Gestou-se nessa fase a ideologia racial brasileira, compartilhada por brancos e negros, uma legítima cultura do racismo. A partir dos anos trinta aquelas idéias se escoimaram e sistematizaram no mito – só hoje, é claro, percebido como mito – da democracia racial. (SANTOS, J.R., 1999, p. 143).

De fato, foi impossível eliminar os indivíduos de pele negra. Vemos em Munanga (2004, p.16) que, apesar dos esforços em prol do embranquecimento físico terem fracassado, os seus efeitos psicológicos são responsáveis pelas dificuldades na construção de uma identidade negra. Segundo ele:

Apesar do embranquecimento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro. Esse ideal prejudica qualquer

busca de identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham um dia ingressar na identidade branca, por julgarem superior. (MUNANGA, 2004, p.16)

A cor da pele negra foi negada durante o processo de formação da identidade brasileira, mas, ao mesmo tempo, outros elementos que compõem a identidade negra, como o samba, o maracatu, a capoeira, o candomblé, a umbanda, os sabores e valores negros eram disseminados. A cultura negra foi assimilada de forma que foram apagadas as suas origens. Isso fica claro quando vemos as religiões como o espiritismo, que se baseiam (assim com as religiões com influências bantu) no conceito de ventura e desventura, negarem a origem africana. Ao mesmo tempo a imagem das religiões que assumem a sua origem negra é desclassificada e estereotipada. As representações acerca da palavra “macumba”, por exemplo, estão relacionadas ao mal. Negam-se os indivíduos de cor, mas roubam-lhes os valores no momento em que os elementos da cultura negra são assimilados e rotulados e as suas origens apagadas. De fato, isso não ocorreu com qualquer cultura européia. São prejuízos que o movimento negro carrega na tentativa de construção de uma identidade coletiva. Segundo Munanga (2004, p. 113):

(...) No Brasil, onde a ênfase (do preconceito) está na marca ou na cor, combinando miscigenação e a situação sociocultural dos indivíduos, as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutina “negros” e “mestiços”, ambos discriminados e excluídos, ficam prejudicadas. (MUNANGA, 2004, p. 113).

Os ufanistas, como Darcy Ribeiro, por exemplo, acabaram reforçando a desagregação da população negra. Interessados em construir o “verdadeiro” perfil da identidade nacional, quando não dava mais para negar a presença do negro na sociedade brasileira, passam a resgatar as contribuições dos outros povos na composição dela. Daí nasce outro grande problema. Preocupados em construir uma identidade forte e única para o país, os teóricos da mestiçagem esqueceram do processo histórico da tentativa de aniquilamento da identidade negra e dos conflitos gerados por ele. Não perceberam que a mestiçagem se deu, a princípio, com um

único propósito: o do branqueamento da população. Então, como fazer forte uma identidade nacional mestiça sendo que uma das partes que contribuiu nessa mestiçagem foi e ainda é lesada nesse processo? Podemos falar de uma unidade nacional diante de todos os conflitos que existem hoje na sociedade brasileira herdados dessa ideologia?

A história nos mostra que a identidade étnica dos grupos dominados, foi descaracterizada em prol de uma identidade mestiça, inferiorizada justamente pela diferença.

No final dos anos 1970, com a formação do Movimento Negro Unificado (MNU), tenta-se resgatar os valores da população negra em torno de uma identidade comum, a identidade negra. Para o movimento negro essa não foi uma batalha simples, já que o poder da ideologia racista no Brasil foi e ainda é camuflado pelo mito da democracia racial. Essa ideologia foi bem arquitetada politicamente.

Para o Movimento Negro, a identidade negra deve ser compreendida principalmente como uma questão política. Através desse movimento, a população negra luta pelos seus direitos. Desprezada por tanto tempo, batalha para que os seus direitos sejam reconhecidos e inseridos nas leis e praticados no cotidiano. Fortalece a sua negritude desmascarando as ideologias. Podemos perceber essa batalha na conquista dos territórios de quilombos, na implementação da lei 10.639 que insere o ensino da história e cultura afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino entre outras conquistas do movimento negro. S. Antonio, da comunidade remanescente do quilombo Caçandoca, nos conta como foi o processo de reconhecimento da sua comunidade:

Esse processo é assim, no momento que a gente foi expulso daqui, a gente conheceu outras pessoas, como assim, ouvimos falar da Benedita da Silva que foi muito divulgada, que é uma senadora negra que elaborou o projeto de lei, e nós conseguimos falar com o vereador Zé Pedro no Guarujá e ele entrou em contato e ela mandou um fax pra nós dizendo da lei e nós aí foi que se achemo, se encontramos nas leis. (...) Então daí que nós começamos a fazer reuniões e foi elaborado o relatório técnico e começemos a participar do conhecimento de leis. (...) A minha mãe entrou com o

processo de reintegração de posse, isso após a invasão aqui. Em seguida nos fizemos um abaixo assinado, com os moradores, dois terços que ainda estavam aqui dentro, e em seguida nós formamos a Associação de bairro né, e daí fomo começamo caminha e aonde nós se guentamos, conseguimos unir até hoje. Os outros de fora foi na hora que vinha as conseqüências da reintegração de posse. A gente teve muito apoio e na última tivemos apoio do Brasil inteiro. Então isso aí foi divulgado e correu muito o Brasil. As conseqüências se tornou um movimento pra vitória.(Antonio dos Santos, 60 anos. Caçandoca, 3 de abril de 2007)

Na fala de S. Antonio, fica clara a inserção do negro na política com a elaboração da lei e na articulação para o reconhecimento dos territórios de Quilombos. Uma senadora negra, Benedita da Silva, articulada com o Movimento Negro e com o Partido dos Trabalhadores elaborou em 1994 o projeto da lei complementar que garante aos remanescentes de quilombos o acesso à terra. A comunidade, quando toma o conhecimento da lei, passa a se articular formando a associação e lutar pelo seu território.

Hoje, a batalha do Movimento Negro, na esfera nacional, trava-se principalmente no campo político e ideológico. Na confusão dos debates existentes para a elaboração do conhecimento, devemos ficar atentos com essa idéia de um país mestiço. Conforme argumenta Munanga (2004, p.16), a proposta de reunir todos os brasileiros numa identidade mestiça brota de uma nova ideologia criada para recuperar a idéia da unidade nacional não alcançada pelo branqueamento físico. Para ele, abraçar uma identidade mestiça significa retirar a solidariedade entre poucos negros e índios, aos orientais e minorias que têm o direito de se achar diferente³³.

Apesar de muito discutida, a questão das identidades ainda está ligada à idéia de *trademarkers*. Segundo Munanga (2004, p.23), o direito à auto-identificação começou a ser negligenciado com a colonização. Em outras sociedades, como na Grécia Antiga, a mestiçagem étnica não criava problema, pois o importante era pertencer a uma cultura. Até mesmo na Roma a mestiçagem não gerou tantos preconceitos como no mundo colonial.

³³ MUNANGA, 2004, p.16.

Diante desta estrutura ideológica, o Movimento Negro luta para se afirmar como pessoa negra numa sociedade que discrimina e nega o diferente. Veremos a seguir, o papel deste movimento na articulação e na conquista de benefícios para a população negra e principalmente para a conquista dos territórios remanescentes de quilombos.

3. O MOVIMENTO NEGRO, IDENTIDADE POLÍTICA E A GARANTIA DOS TERRITÓRIOS DE QUILOMBOS.

No Brasil, final dos anos 70, diante da crise do regime político autoritário, inúmeros grupos surgiram e organizaram-se a partir de agendas distintas, evocando um remapeamento das formas de organização e transformando em questões políticas os mais diversos aspectos da vida cotidiana (Cunha, 2000, p. 335). Entre eles, os grupos negros urbanos organizados compostos por estudantes universitários, jornalistas, artistas, profissionais liberais que passaram a fazer parte das variadas formas de discussão acerca do modelo de relações raciais vigente no Brasil. Tais debates, em muitos casos, tiveram como pano de fundo a crítica à violência que caracterizava as instituições de repressão policial do Estado. A luta contra o regime militar ganhava eco nas pressões pela defesa dos direitos humanos e pela liberdade de expressão, na qual os militantes negros destacavam um espaço para a crítica do caráter autoritário das instituições de segurança que, em última análise, penalizavam com maior frequência indivíduos excluídos duplamente: pela pobreza e pela cor da pele. Se naquele momento da crítica, a ausência de garantias individuais postuladas pelos grupos de defesa dos direitos humanos tinha uma ênfase muito maior na sua dimensão política (Cunha, 2000, p. 335), a primeira tentativa de unificação de iniciativas dispersas de mobilização contra o racismo – o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUDCR) – nasce justamente refletindo sobre as formas de violência que mais atingiam a população negra.

Desde então, o Movimento Negro Unificado travou uma batalha política na conquista de ampliação dos direitos da população negra. Dentre as conquistas obtidas, o artigo 68 dos Atos das disposições transitórias da Constituição Federal de 1988 assegurou a posse definitiva das terras a todas as comunidades remanescentes de quilombos.

A definição de quilombo veio acompanhada de uma noção eleita pelo movimento negro como uma metáfora de resistência política. Uma metáfora que fala de reparação em termos históricos. Tal resistência foi uma estratégia para se manter vivo e perpetuar seu grupo. Assim o artigo 68 veio para atender aos grupos remanescentes de quilombos, de senzalas, dos portos de embarque de escravos

que resistiram até hoje, ocupando áreas que quase sempre são de uso comum. Veio para livrar estas comunidades da ameaça dos agentes imobiliários.

Apesar de escrito em 1988, o artigo 68 só chegou ao conhecimento das populações remanescentes de Ubatuba no ano 2000. Até então estas comunidades permaneceram na invisibilidade, sofrendo abusos de autoridades judiciais, de especuladores, dos órgãos e instituições governamentais por se tratar de uma comunidade negra com pouco ou quase nenhum acesso às leis que regem a sociedade. Tomaram o conhecimento da lei que lhes assegura o território quando entram em contato com pessoas ligadas ao movimento negro e a paridos políticos.

Com esta e outras conquistas legislativas, o MNU vem garantindo à população negra o reparo pelos anos de escravidão de seus ancestrais, pela situação enquanto grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade. Enfim, por ter a sua humanidade negada e a cultura inferiorizada. A luta do movimento negro promove o resgate da identidade negra que passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e cultural. Trata-se de uma luta que se trava no campo da ideologia, já que esse resgate depende principalmente da consciência política da população negra subjugada pelos fundamentos da ideologia racial, vista anteriormente. Segundo Munanga (2004, p. 12):

Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado “a união faz a força” ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos. (MUNANGA, 2004, p.12)

Mesmo com a inserção do artigo 68 nas disposições transitórias da Constituição Federal de 1988, parte das comunidades remanescentes de quilombos permaneceram sem o devido reconhecimento oficial. A escolha do MNU em lutar pela reforma da legislação para garantir as aspirações da população negra, teve grande importância para as conquistas de espaços na sociedade. Na prática, estas conquistas custaram a chegar, já que a conquista pela via legal envolve todo um processo burocrático distante da realidade das comunidades remanescentes de quilombos. Mesmo com a demora, os resultados estão chegando e é importante ressaltar o mérito do Movimento Negro Urbanizado que se utilizou do processo

burocrático legalista do branco para conquistar espaços na sociedade para a população negra.

Segundo S. Antonio dos Santos, presidente da Associação dos Remanescentes do Quilombo Caçandoca, a iniciativa de procurar os direitos sobre as terras partiu da comunidade, porém, a falta de familiaridade com o universo burocrático legal foi um empecilho para dar seguimento ao processo . A superação de tal empecilho se deu com a ajuda de instituições, como o ITESP e o INCRA, e de colaboradores como a advogada Dra. Juliana, entre outros, conforme narra S. Antonio:

E fomos atrás do estudo de terras e quem nos encaminhou foi, na época, foi o Simão Pedro que era assessor do deputado Paulo Teixeira, mas nós até chegar lá, fomos encaminhado pelo vereador Zé Pedro, fomo encaminhado pela deputada Maria Lucia Prandi, até chegar no Paulo Teixeira e o Simão Pedro que era assessor na época, e nós encaminhamos para o instituto de terras. (...)E não deixando pra trás a doutora Juliana que nos encontramos na campanha do presidente Lula e foi a penúltima que ele não ganhou né, a próxima ele ganhou. E daí ela começou a nós trabalhar junto e viemos aqui até hoje.

No processo de titulação das comunidades remanescentes de quilombo compreende a duas fases: o reconhecimento e a titulação. A instituição responsável pelo reconhecimento foi o Instituto de Terras de São Paulo (ITESP). Em 1988, quanto a Urbanizadora Continental entrou com o processo de reintegração de posse das terras da Caçandoca³⁴, o ITESP deu início a elaboração do relatório técnico-científico da comunidade. Neste relatório consta o levantamento da genealogia da comunidade, relatos e memórias da comunidade. Feito o relatório a comunidade entrou com o pedido às instituições governamentais de reconhecimento como comunidade quilombola. Depois do reconhecimento a comunidade deu entrada ao último processo: a titulação das terras.

A comunidade remanescente do quilombo Caçandoca é apenas uma das 2.228 comunidades que existem no Brasil, segundo os dados do Centro de

³⁴ Processo que estaremos tratando mais detalhadamente no capítulo quatro.

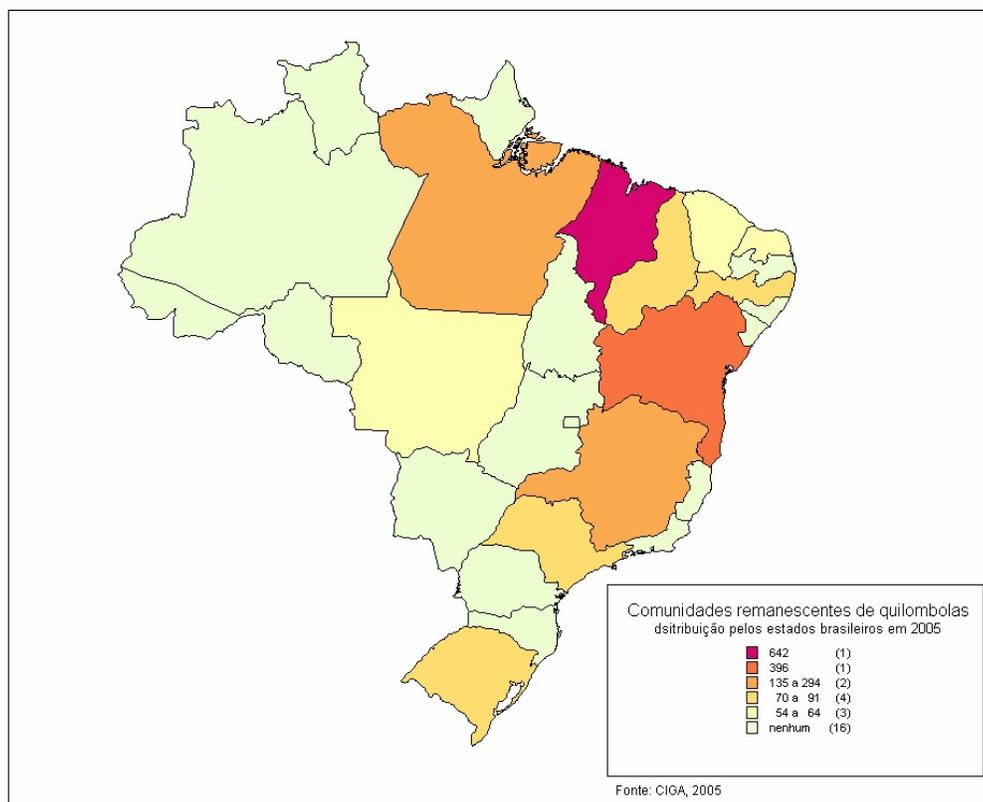
Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (Ciga) da Universidade de Brasília de 2005. Elas se encontram distribuídas entre onze Estados, conforme quadro 1 e mapa 1:

Quadro 1 – Distribuição das Comunidades Remanescentes de Quilombos pelos Estados brasileiros.

Estado	Número de Comunidades Quilombolas
Maranhão	642
Bahia	396
Pará	294
Minas Gerais	135
Pernambuco	91
Rio Grande do Sul	90
Piauí	78
São Paulo	70
Rio Grande do Norte	64
Mato Grosso	59
Ceará	54

Fonte: CIGA 2005

Mapa 1 – Distribuição das comunidades remanescentes de quilombos pelos Estados brasileiros.



Apesar de terem seus direitos assegurados pela Constituição Federal por leis e decretos complementares, segundo o levantamento do Ciga de 2005, apenas 70 comunidades possuem registro no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e outras 100 estão em processo de regularização. Para conquista do território, a comunidade tem de assumir a identidade quilombola. Andrade (1997, p.48) baseado em Zambrotti fala da importância da territorialidade no processo de reconhecimento:

Na produção acadêmica recente sobre a identidade de negros com condições de vida rural, em inúmeros autores, as representações sobre etnia e identidade estão articuladas à questão fundamental da territorialidade. Esta subsistiria também como uma categoria cognitiva na cultura, operacionando na prática o processo de identificação do direito dos diversos sujeitos ao território. (ANDRADE, 1997, p.48)

Assumir a identidade quilombola foi uma alternativa para que as comunidades quilombolas assegurassem os seus territórios. Porém, em algumas comunidades de Ubatuba como no Camburi, houve casos de pessoas que não assumiram essa identidade. Em muitos casos, percebe-se que essa negação está ligada aos estereótipos construídos sobre a população negra. Tornar-se quilombola para os que negam essa identidade, é pertencer a um grupo que foi escravizado e que hoje sofre discriminação e preconceito. Obstante, essa indecisão é natural, já que estamos tratando da identidade de um grupo e nesse caso devemos considerar o seu caráter mutável e a decisão que depende da consciência do indivíduo ou do grupo. A opção pela identidade quilombola pelos indivíduos da Caçandoca, que antes se diziam caiçaras, veio da consciência de que são, de alguma forma, descendentes de africanos e da necessidade de lutar pelo território que estava sendo ameaçado. Há pessoas na comunidade que se consideram descendentes de indígenas ou de caiçaras, grupo de que também são herdeiros. Porém, os que assumem a identidade quilombola estão assumindo, principalmente, a dimensão política dessa identidade. Trata-se de uma solidariedade que se forma em torno de uma luta comum. Assumir essa identidade não significa apenas a garantia do território, mas também travar uma batalha ideológica contra os estereótipos criados

para inferiorizar a população negra, já que assumir-se enquanto quilombola é assumir-se enquanto negro.

A princípio o reconhecimento da identidade quilombola pelas instituições governamentais foi uma conquista do movimento negro urbanizado e de populações negras que habitam áreas rurais. A comunidade remanescente do quilombo Caçandoca, apesar de não ter participado do processo inicial dessa conquista, hoje incorpora essa luta para conseguir manter o seu território. Porém, é preciso esclarecer que antes de assumirem essa identidade, os que resistiram à especulação e mesmo aqueles que retornaram após alguns anos depois de terem saído a procura de empregos em outras cidades, já haviam iniciado o processo de resistência no território fundando a associação de moradores da Caçandoca. Nesse período em que não haviam tomado contato com a lei que garante o território dos quilombos, todos se identificavam como caiçaras. Desse modo, muitos se (re)encontraram na identidade quilombola, mesmo que a princípio ela significou a garantia do território, trazendo-lhes mais vantagens do que desvantagens.

Numa sociedade onde o racismo é camuflado, em que o menosprezo pela população negra é tido como natural, a inserção do artigo 69 nas disposições transitórias da Constituição Federal do país e conseqüente reunião de comunidades, como a de Caçandoca, foi uma alternativa que a população negra encontrou para lutar. Mais que isso, esse artigo possibilitou a criação de uma rede de solidariedade entre as comunidades negras. Hoje são freqüentes os encontros regionais e nacionais entre as comunidades remanescentes de quilombo. No dia da desapropriação do território em prol da comunidade de Caçandoca, todas as comunidades de Ubatuba, comunidades do Estado de São Paulo como a de Cafundó e o grupo Tainá de cultura afro de Campinas vieram comemorar a conquista. A comunicação entre as comunidades do país tornou-se freqüente, sendo comum as lideranças estarem sempre em contato no caso de precisarem de algum tipo de ajuda, principalmente na divulgação de algum problema ou violência sofrido por alguma das comunidades.

Mesmo com todas essas conquistas que são motivos de orgulho da população negra, não podemos perder de vista o direito a auto-identidade das outras pessoas que não se afirmam quilombolas. Como o caso da comunidade da praia do Poruba em Ubatuba que se afirmam caiçaras. São comunidades que lutam contra o

processo de expropriação semelhante, porém não há uma lei que ampara essas comunidades.

Ainda sobre o direito à auto-identidade, há controvérsias sobre a forma de reconhecimento e titulação das comunidades. Há um consenso de que é necessário reconhecer-se enquanto quilombola para ter seu direito à terra assegurado. Porém só se faz o reconhecimento e a titulação após o levantamento antropológico da comunidade e elaboração de um relatório técnico e científico, com o levantamento e discriminação da área do território.

Em Ubatuba, além da Caçandoca, outras comunidades como Camburi, Casanga, Fazenda da Caixa e Cabeçuda estão reivindicando os seus territórios. Todas elas fizeram o contato com o ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo) que fez o relatório técnico e científico das comunidades de Caçandoca e Camburi e se encontra elaborando os das outras comunidades. Caçandoca e Camburi, já foram reconhecidas, mas apenas Caçandoca já conseguiu a desapropriação do território para interesse da comunidade.

Durante esse processo, a comunidade do quilombo Caçandoca foi pressionada e enfrentou batalhas judiciais contra os especuladores. Foram cinco anos de insegurança, instabilidade, disputas judiciais, hora ganhando, hora perdendo. Esse sofrimento levou a alguns membros a não voltarem mais às suas terras, já que nesta dura trajetória, alguns de seus entes queridos morreram desgostosos, outros por negligência.

Até a década de 1970, as comunidades remanescentes de quilombos de Ubatuba permaneceram de certa forma, invisíveis para a sociedade. Após a abertura da BR 101, eles passaram a sofrer com a especulação imobiliária. Ameaças e violências ocorreram na tentativa de expropriação. Isso aconteceu até o momento em que as comunidades saíram da invisibilidade criando uma rede de solidariedade de que falamos anteriormente. Só então passam a ganhar voz e conseguem permanecer no território dando continuidade aos projetos dos antepassados. Veremos a seguir um pouco da história das comunidades remanescentes de quilombos de Ubatuba e da luta pelos seus territórios.

3.1. Quilombos de Ubatuba e a luta pelos seus territórios

Os primeiros engenhos de açúcar de Ubatuba datam de 1760. Eram aproximadamente vinte os engenhos que utilizavam o trabalho escravo. Destes, poucos prosperaram. Até esse período, a região do litoral Norte de São Paulo vivenciava uma economia agrícola de auto-subsistência. A partir de 1800, novos empreendedores portugueses e franceses começam a chegar e investir na compra de terras, principalmente para o plantio do café destinado à exportação, fator que contribuiu para o aumento da população cativa, chegando a quase 40% do total em 1839. (ITESP, 2000).

Em 1830 Ubatuba servia de porto de desembarque clandestino de escravos que se destinavam ao trabalho local, mas principalmente ao trabalho no Vale do Paraíba e Minas Gerais.

A economia cafeeira tomou determinada dimensão que gerou uma sobrecarga aos cativos que passaram a incomodar os seus senhores. Em 1825 diante as tentativas de levantes e insurreições, algumas medidas foram adotadas pelas autoridades a fim de conter esses movimentos. Proibiu-se o uso de armas entre os escravos e foi implantado o toque de recolher.

A decadência da economia cafeeira no litoral norte paulista provocou a falência dos proprietários, que abandonaram suas fazendas e dirigiram-se ao interior do estado em busca de novos empreendimentos. A construção das ferrovias para escoar a produção do interior foi o principal fator que favoreceu a esta mudança.

Muitos escravos permaneceram nas terras das fazendas onde trabalhavam, formando comunidades que perduram até os dias atuais. Cada uma das cinco comunidades de Ubatuba (Caçandoca, Camburi, Casanga, Fazenda da Caixa e Cabeçuda) tem uma origem e história diferente. Vejamos um pouco de cada uma delas.

3.1.1. A comunidade do Camburi

Há controvérsias sobre a origem da comunidade do Camburi. Segundo alguns moradores, um grupo de negros, liderados por uma escrava chamada Josefa, que vieram fugidos de fazendas da região de Parati, no Rio de Janeiro, teria sido um

dos primeiros a ocupar a área. A Toca da Josefa é um marco histórico do lugar onde ela teria se refugiado. Segundo o levantamento feito pelo ITESP houve nessa área uma fazenda denominada Cambury, que não fugia ao padrão das outras fazendas do litoral norte dessa época (séculos XVIII e XIX): grandes propriedades que tiveram, num primeiro momento, engenhos de açúcar e posteriormente produziram café para exportação, com mão-de-obra escrava. A partir da metade do século XIX, entraram em decadência, tendo suas terras divididas e doadas, vendidas ou mesmo abandonadas.

Ao que tudo indica, a Fazenda Cambury foi ocupada, por compra e doação, por núcleos de escravos que nela trabalhavam. Este núcleo de escravos agregava-se a outros núcleos, vindos de outras regiões. O quilombo permaneceu relativamente isolado até a década de 1970, quando uma série de acontecimentos ameaçou sua permanência em suas terras e trouxe mudanças para seu modo de vida.

Por um lado, houve a construção da BR 101, que atraiu para a região grileiros, especuladores e empresas que usaram todo tipo de violência para expulsar as comunidades tradicionais da região. A comunidade foi alvo de diversos processos de grilagem e compras ilegais de posse, derivados da especulação imobiliária. No início da década de 1970, 80% do território do Camburi estava sob o domínio e posse de dois grandes “compradores” de terra, Francisco Munhoz e José Bento de Carvalho, que expulsaram os antigos moradores. Estes se deslocaram para áreas mais íngremes, de mais difícil acesso, ou se mudaram para outras cidades do litoral paulista.

Por outro lado, ocorreu a criação do Parque Nacional da Serra da Bocaina, em 1972, e do Parque Estadual da Serra do Mar em 1977 nas terras da comunidade que trouxeram uma série de restrições para a prática da agricultura e do extrativismo.

O S. Genésio (Foto 7) é uma das figuras que ajuda a manter viva a memória do Camburi com suas rodas de conversa com turistas que visitam o lugar.

Foto 7:

À esquerda o S. Zé Pedro da comunidade da Fazenda da Caixa e à direita S. Genésio da comunidade do Camburi no 1º Encontro dos Remanescentes de Quilombo de Ubatuba, promovido pelo IBAP na Caçandoca, em 09/12/2007.

3.1.2. A comunidade da Casanga

A comunidade da Casanga surgiu de uma antiga fazenda de café denominada Casanga. Os escravos teriam permanecido no local e formado uma comunidade que mais tarde recebeu caiçaras que foram expropriados das áreas de maior ambição dos especuladores. Nela encontramos um antigo muro de pedras (Foto 8), que dividia a antiga Fazenda.

Foto 8**Ruínas da muralha da Fazenda Casanga**

Foto: Elaine Branco - 22/04/2006

A Fazenda da Caixa é a única em que todos os membros descendem diretamente de ex-escravos. Ela se localiza na região norte de Ubatuba, quase divisa com Parati, no Rio de Janeiro. Indo pela BR-101, em direção ao Rio de Janeiro, de um lado avista-se a Praia da Fazenda. Do outro, há uma entrada sutil, que parece querer conduzir ao interior da Mata Atlântica. Seguindo por essa estradinha de terra, chega-se à comunidade da Fazenda da Caixa. Algumas casinhas de pau à pique, outras de bloco, senhoras na janela, crianças brincando nos quintais de terra. De repente, o caminho se bifurca e, ao final da estradinha à esquerda, uma construção diferente: a antiga casa de farinha (Foto 9).

Foto 9:**Casa de Farinha da Fazenda Caixa**

Foto: Elaine Branco – 11/05/2006

Ali, ao lado de um rio límpido e raso, ergue-se um grande moinho, uma roda de engenho, movida pela força da água. Nas paredes do fosso que abrigam a roda de madeira, uma demonstração da contribuição e do trabalho dos escravos. Pedras gigantescas encaixadas perfeitamente, pesadas colunas, uma chaminé bem alta, construída de tijolinhos, uma caldeira de ferro, corroída pelo tempo. No passado, mais precisamente no século XVIII, essa fazenda tinha o objetivo de beneficiar a cana, transformando-a em álcool, cachaça e açúcar. Embrenhada na mata está a Trilha do Corisco, que termina em Paraty e era uma das rotas por onde as mercadorias produzidas na "Fazenda da Caixa" seguiam. O rio, nessa época, era navegável, permitindo que a produção também seguisse em embarcações.

Hoje, os tempos são outros. A Fazenda da Caixa é chamada de "Casa da Farinha", porque foi adaptada para a produção de farinha de mandioca, na década de 50. Virou propriedade do Governo do Estado e está situada no Núcleo Picinguaba, uma área de preservação que impede o plantio de mandioca na quantidade necessária para realizar a produção de farinha. A Casa da Farinha só funciona de vez em quando. Para as pessoas que gostam de ouvir histórias e

conversar, basta procurar por seu Zé Pedro ou pelas pessoas que moram nos arredores da Fazenda.

Os mais velhos adoram receber visitas e contar seus "causos". A cultura desse povo está se perdendo, mas ainda é possível encontrar pessoas que conhecem os costumes passados de geração para geração.

Indo um pouco além da "Casa da Farinha" fica a do "Seu" Zé Pedro. Descendente de escravos, dono de uma grande sabedoria, parece estar preparado para conversar sobre qualquer assunto, apesar de não ter televisão, nem tampouco energia elétrica, assim como todos os moradores dali. É um homem politizado, um líder comunitário que conhece a todos e batalha por seus interesses. Conhece a história da Fazenda da Caixa, da Casa da Farinha, dos escravos, da política municipal, das venturas e desventuras do povo caiçara e muito mais.

Com suas narrativas ficamos sabendo dos tempos em que a BR-101 não existia e os moradores iam para "a cidade" num pequeno barco, que ia buscando os moradores em diversas praias pelo caminho.

3.1.3. A comunidade da Caçandoca

A comunidade remanescente do Quilombo da Caçandoca, em foco neste trabalho, foi uma fazenda de café que mantinha alguns poucos cativos no trabalho escravo. Os escravos comprados para a fazenda provinham de diversos lugares. Segundo os moradores da comunidade, da África, vieram escravos de Moçambique, do Gabão e de Angola. D. Antonia recorda que certa avó do pai veio do Mar Virado, que pelo que parece, trata-se de uma ilha próxima da Caçandoca: a Ilha do Mar Virado. Conforme D. Antonia:

Meus pais foram nascidos e criados na Caçandoca. Minha avó Tomázia, do meu pai, eu me lembro. Agora da minha mãe, eu não me lembro. Meus avós devem ter nascidos ali mesmo, eles não vieram de parte nenhuma. A que veio foi uma avó dele, a Tomázia. Diz que veio de um tal de Mar Virado, não sei onde é. Não sei de onde ela veio. Mas foram tudo nascido ali. (Antonia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos – 18/11/2006)

Segundo D. Anália, irmã de Antônia, os seus familiares vieram de São João Marco:

Eles contavam muito do tempo da escravidão. Minha mãe contava muito do tempo da escravidão. Minha mãe, meus avós trabalhavam cortando cana lá pro engenho da Raposa e os escravos junto com a turma da Caçandoca. Eles trabalhavam muito ali dentro da fazenda, sabe. Só que a minha mãe contava muita coisa do tempo da escravidão. Contava do senhor, da senhora. Os nossos avos eram dali mesmo. Mas eu sei que quem veio mesmo de (...) João Marco foi a defunta tia Antonia, a defunta inhá Tomázia, que é a mãe de nosso pai. Ela veio de São João Marco, lugar onde comprava os negros, na África. A defunta Zenaidia, a defunta Gardina e a defunta Rosária. Tudo da parte dos Gabriel, da parte da Cidinha, o Altamir é da minha parte. Ela é sobrinha do meu marido. Esses um vieram de São João Marco tudo comprado, diz que vinham tudo em jacá, no navio. Aí foram botando na Caçandoca e foi aumentando a criação. Foi casando com um, casando com outro, os filho, aí foi virando uma fazenda cheio de negaiada, quase tudo preto mesmo. (Anália Miquilino da Conceição – Tabatinga, 18 de novembro de 2006).

D. Anália se refere à São João Marco como o lugar onde vendiam os negros na África. Tentamos localizá-lo na África, mas não encontramos. Mas pelo que parece, segundo o depoimento de Antonio dos Santos, São João Marco é um antigo município do Estado do Rio de Janeiro:

(...) é uma cidadezinha do interior do Itacuruça já pertence o Rio de Janeiro, diz que a comunidade de lá também, nós temos tio, temos primo, temos tudo lá. E recentemente conhecemos um pessoal de uma comunidade de Marambaia aqui Rio de Janeiro, ilha de Marambaia, que com certeza eles são nossos parentes, porque esse grupo eles saíram, vieram trazido de Portugal, da África de outros canto aí, de parte do mundo e vieram e desembarcaram só aqui. (Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007).

São João Marco no Rio de Janeiro, nasceu da expansão do café do atual município do Rio de Janeiro para o Vale do Paraíba. Foi um grande distrito cafeeiro do período imperial. O rei do café no Brasil o Comendador Joaquim José Breves chegou a colher 205.000 arrobas de café se suas enormes fazendas em São João Marcos, Piraí e Resende. (Taunay, 1939). O Comendador Breves possuía cerca de 6.000 escravos e dominava o porto de Mangaratiba. Com a decadência do café na região, São João Marcos passa a distrito de Rio Claro em 1939 e é ameaçado pelo represamento das águas de Ribeirão de Lages, solução encontrada pela Light para aumentar a geração de energia para o Rio de Janeiro. Deixa de ser monumento nacional para ser demolida em meados da década de 1940. Grande parte da cidade jamais foi inundada.

A Ilha de Marambaia, a que se refere S. Antônio, localiza-se numa área de segurança nacional, próximo ao município de São João Marco, no município de Mangaratiba, também no Rio de Janeiro. O tal comendador Breves era dono das terras da Ilha também. Nela existe uma comunidade remanescente de quilombo, cujo relatório técnico e científico foi elaborado em 2003³⁵.

Além de São João Marco e da Ilha de Marambaia no Rio de Janeiro, existe um município em Minas Gerais, denominado Carangola, o qual teria remanescentes ligados à família da Caçandoca. Segundo S. Antonio:

E além dessa comunidade aqui de Caçandoca, nós temos parentagem em Minas Gerais em Carangola, tem uma comunidade de quilombola também deve ser bastante grande, que eu não conheço lá, mas conheço pela história e foi dito, eles contaram que a comunidade de lá é daqui, era parente daqui. (Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007).

Há indícios de que os ascendentes dos quilombolas que se encontram em São João Marco, na Ilha de Marambaia e Carangola, desembarcaram no porto da Caçandoca e migraram para estes outros lugares. Mas também pode ser que tenha ocorrido de muitos escravos terem desembarcado em outros portos e terem passado por esses lugares e chegado a Caçandoca. São João Marco e a Ilha de Marambaia,

³⁵ Relatório disponível no site www.koinonia.org.br, 03/04/2007.

não ficam muitos distantes da Caçandoca, já que Ubatuba é um município limítrofe com o Rio de Janeiro. Carangola fica mais distante na altura da divisa entre os estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, no município de Minas Gerais. Provavelmente, a migração para este município foi favorecida pela Estrada Real que na época ia de Parati (RJ) até Mariana (MG). Percebe-se que a movimentação de cativos pelo Vale do Paraíba e outras regiões era intensa.

Os escravos que chegavam em Ubatuba na virada do século XVIII para o XIX, iam trabalhar nas fazendas exportadoras e principalmente nos sítios familiares de subsistência. No início do século XIX com uma onda de imigrantes franceses para a região, aumentou o número de produtos agrícolas destinados a exportação e conseqüentemente, o número de escravos na região. As terras já desbravadas dos caiçaras pobres foram invadidas pelos europeus para estabelecerem suas plantações. Há registros de queixas destes caiçaras ao Imperador Pedro I que, ao que parece não tomou nenhuma providência (ITESP, 2000).

O porto de Ubatuba adquiriu grande importância com a expansão do café no Vale do Paraíba. A exportação de mercadorias chegou a superar o porto de Santos. (Oliveira, 1977, p.65). Com o fim do tráfico, Ubatuba passou a abrigar portos clandestinos de escravos destinados a esta região. Estes portos se localizavam na Fortaleza e Caçandoca no Sul, e Ubatumirim ao Norte (Oliveira, 1977, p.65).

No cotidiano, durante a escravidão, os tempos eram difíceis. Além da escravidão, a Guerra, que pelo referencial de tempo de que fala D. Marciana tudo indica que seja a do Paraguai, assombrava os escravos:

“A minha mãe ela foi no tempo da escravidão, da guerra a minha mãe e outras pessoas qui nem a mãe da Gabriela, da avó da Gabriela, elas iam levar comida pros homens dentro da toca no pé da noite e a cavalaria vinha à noite pra roubar, pra ver se tinha homem dentro de casa pra levar pra guerra, se fosse pra guerra não voltava mais, então eles dormia na toca de pedra, então, à noite nós fazia aquelas tochinha de semente de mamona e íamos levar comida pra eles dentro das rochas das pedras, durante o dia eles iam pra roça vestidos de mulher com pano na cabeça, amarrado na cabeça, como se tivesse mulher lá roça, se passasse um barco ou um navio, os cavaleiros passasse via só mulher na roça, não via home, então pra

eles tava todo mundo na guerra, não tava na guerra não, tava trabalhando, era assim que eles viviam aqui. Se fossem pra guerra não voltavam mais”.

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

O trabalho escravo muitas vezes não permitia que eles tivessem tempo para enterrarem seus mortos. Como é de conhecimento da comunidade, existia tal “buraco do inferno”:

“E também essa água aqui, ela tinha tromba d’água, tinha cinco represa. A água aqui é represada. Mas nós no tempo da escravidão a tromba d’água aqui era grande e o nosso negro eles não deixavam perde tempo pra enterrar ninguém. Eles jogavam na água, porque o local que tem mais tubarão não é aonde diz lá pro Norte não. Você pega aqui de Baleia (?) Grande até Caraú, lá perto de Cananéia. Então essa região aqui era o lugar que mais tinha tubarão e o pessoal daqui pescava ali (...) Maranduba, era entre a ilhota e a praia do Pulso ali que pescavam tubarão (...) que era no meio do mar (?) também, questão de quinze a vinte dias só. Então os negros já serviam de comida pros tubarões ali fora né, já sai pra fora e assim por diante. E depois tinha um buraco ali, que esta no levantamento do ITESP que chamava buraco do inferno. Então eles diziam que o negro quando acabava de morrer mandava jogar no buraco (...).”

(Antonio dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Com a construção das ferrovias rumo ao oeste paulista, o proprietário da Fazenda, José Antunes de Sá, migra para o interior. Segundo os depoimentos da comunidade, ele teria adquirido a fazenda em 1858. Tratava-se de uma Fazenda de café, porém outros tipos de alimentos eram produzidos ali. Com a saída de José Antunes ficaram na Fazenda seus filhos: Egídio, Sinfrônio e Marcolino Antunes de Sá. Cada qual teria formado um núcleo administrativo, Caçandoca, Saco da Raposa e Saco da Banana. Em cada núcleo havia um engenho de cana-de-açúcar, cujas

ruínas somente são encontradas no Saco do Morcego, já que as outras foram destruídas com a ocupação da Urbanizadora Continental.

Os filhos de José Antunes se amasiaram com as escravas e tiveram os seus filhos que passaram a tocar a fazenda. A história da origem das famílias é bem conhecida pelos membros da comunidade. A partir dos sobrenomes, que na maior parte estão ligados aos nomes das escravas, o S. Antonio traça um pouco da história da comunidade:

“Tinha essa divisão de propriedade de escravo. Então cada dono de escravo dava o nome dele ao sobrenome do escravo dele. Então “Conceição”, geralmente a maioria deles foram escravos. Também os “Gabriel” também parte de escravo. E “Santos” também parte de escravo. Mas por quê? Os “Gabriel”, os “Conceição e os dos “Santos”... e os “da Mata”? Os “da Mata” tem origem de um cidadão que era dono do pulso, João Antonio da Mata. Se ele casasse com a filha do Antunes, ele achou que seria proprietário daqueles escravos. Então saíram um povo dos... “da Mata”. Os Conceição porque a Maria Silva da Conceição, e ela era proprietária da fazenda que tinha os escravos, roubou os escravos... dos antigos. Agora por quê os Gabriel? O Gabriel ele era um tipo de escravo que talvez uma escolha das pior, ele era o capataz da fazenda. Mas ao mesmo tempo ele era escravo, porque ele foi escolhido para aquele papel e ele não tinha escolha. Então os Gabriel faz parte do capataz da fazenda. Dos Santos é porque geralmente, também como os padres também se apossavam das negras, então tinha um escravo na igreja e não tinha dono. Então que é o dono daquela criança? Aí falou assim: Ah esse aqui é filhos dos Santos. Então também já vem da igreja, dos padres. “Essas coisas vem geralmente há muito tempo, hoje é que estão revelando estas coisas”.

(Antonio dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Sobre as famílias de que fala S. Antônio, o ITESP traçou a árvore genealógica. Nela podemos ver que os membros da comunidade descendem das escravas como a Tomázia e a Maria Jacinta da Conceição, Iderência, Quitéria,

Verônica, Antônia, Luiza, Adelaide e dos escravos como Napoleão, José, Manoel, Crispiano, Feliciano, Tolino e dos filhos do fazendeiro José Antunes de Sá.

Com o fim da escravidão, Izídio, Sinfrônio e Marcolino ainda tentam manter o regime, mas os escravos não aceitaram. Após a rebelião, os ex-escravos vivem momentos de tranqüilidade, até a década de 1970, conforme narra S. Antônio:

E quando teve aqui no falecimento do dono da fazenda, José Antunes de Sá, em 1881, ficou os três irmãos. Aí tinha o João Antonio da Mata, que pertencia o Pulso, o pessoal os da Mata e os Amorim que casou com a filha de José Antunes. E queriam ainda depois da libertação dos escravos, da Lei Áurea escrita, eles queria manter o pessoal no escravo e o primeiro revoltado foi o Napoleão. Ele teve que dar uma surra nesse tal João Antonio da Mata, aí casou com a Tomázia e começou essa luta. E veio uma liderança que faz uma harmonia aqui dentro que veio até o ano 60, final do ano 60. (Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007).

Desse modo, a permanência da população escravizada da Caçandoca, livre do trabalho escravo, não ocorreu de forma pacífica. Eles se rebelaram e permanecerem no lugar que construíram. O período que sucede o fim da escravidão da comunidade até o final dos anos de 1960 frequentemente é idealizado pelos sujeitos da Caçandoca, conforme podemos verificar com a fala de S. Antonio. No capítulo a seguir, retomaremos a história da Caçandoca contada pelos sujeitos a respeito desse passado idealizado, assim como as representações sobre a ruptura e o envolvimento com o lugar. Mas antes, para melhor compreendê-las, inserimos uma pequena discussão a respeito da teoria das representações sociais e sua importância para a compreensão da territorialidade e identidade do grupo presentes nestas falas.

4 – REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE.

Para a compreensão da territorialidade e da identidade dos sujeitos do quilombo Caçandoca, o estudo das representações sociais foi o caminho metodológico escolhido. A teoria que sustenta este estudo permite a compreensão e análise de aspectos subjetivos humanos, como no caso, o pensamento a respeito de si, dos outros e do lugar. Desse modo, o estudo das representações sociais vem ganhando espaço na Geografia e nas demais ciências humanas, uma vez, trata dos sentidos, significados e sentimentos atribuídos pelos sujeitos sociais que, em muitos casos, estão relacionados à identidade, ao lugar cotidiano, às experiências vividas, aos projetos de vida, entre outros. Nesse capítulo, discutimos, primeiramente, a relevância da teoria das representações sociais para o estudo da comunidade remanescente do quilombo da Caçandoca. A seguir, apresentamos uma seleção das representações sociais da comunidade, juntamente com as nossas reflexões, análise e interpretações.

Tendo em vista que o processo de construção da identidade quilombola pode ser compreendido a partir do universo simbólico dos atores sociais, as representações sociais, que surgem do contato entre os sujeitos e do contato desses com o lugar onde vivem, nos servem de instrumento para a compreensão deste processo. Verificamos que as representações foram essenciais para o processo de construção da territorialidade do grupo e que tal processo se dá no espaço cotidiano ou banal. É neste espaço, banalizado por todos, que se manifestam as resistências, as relações de poder e as transformações sociais. Milton Santos (1996, p. 321), nos dá a sua contribuição para esse entendimento:

(...) podemos contribuir para o necessário entendimento (...) dessa relação entre o espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, esse componente imprescindível do espaço geográfico, que é ao mesmo tempo, uma condição para ação; uma estrutura de controle, um limite à ação; um convite à ação. (SANTOS, 1996, p. 321)

Ao assumirem, aos outros (instituições, imprensa, acadêmicos, visitantes, enfim, sociedade) a sua territorialidade e lutarem, cotidianamente, para a

reconstrução de uma identidade comum, os sujeitos da Caçandoca travaram uma batalha política e social. O território da comunidade remanescente do Quilombo da Caçandoca é o lugar comum aos atores que ali residem ou residiram, antes de serem expropriados³⁶. É o lugar onde vivenciaram momentos de tristezas e alegrias, permanências e transformações. São aproximadamente duzentos anos de história no lugar³⁷. A vida comum durante muitos anos é o que faz os sujeitos do quilombo da Caçandoca se reconhecerem enquanto um grupo. Da interação sujeito e lugar, sujeito e sujeitos, lugar e sujeitos, surgem às representações sociais. É na interação com o outro e com o lugar que o sujeito cria a representação a cerca de si. Ele encontra a si quando se identifica com o outro que vive ali no mesmo lugar compartilhando experiências. Também encontra a si, quando se diferencia do outro que não vive ali com um universo de valores e experiências diferentes do seu. Tanto o outro quanto o espaço interferem no pensamento e na ação deste sujeito. Os sujeitos da Caçandoca se encontraram e reencontraram para recriarem a sua identidade. Para poderem se representar para esse outro que vive fora da comunidade. Nesse processo, conquistaram o seu território político e social. Daí, a relação entre representações e lugar.

4.1. Representações sociais e lugar

A teoria das representações sociais teve a sua origem na psicologia social e trouxe à ciência geográfica um novo instrumento que vem auxiliar na compreensão do espaço e da sociedade. As representações se encontram vinculadas ao pensamento e a imaginação dos sujeitos sociais. Não se trata de uma retomada do idealismo hegeliano, mas de um instrumento para a compreensão a respeito da interação entre pensamento e mundo material na construção do processo social.

Na busca de parâmetros diferenciados para tratar dos aspectos humanos, da relação homem, sociedade e mundo, nos deparamos com a teoria das

³⁶ São dois tipos de expropriação que ocorreram em Caçandoca. A primeira foi quando algumas famílias tiveram de deixar o lugar devido às condições de vida no lugar, com ausência de infra-estrutura e serviços básicos desejados para a sobrevivência. A outra, quando algumas famílias foram violentamente forçadas pelos agentes imobiliários a deixar o lugar. Estaremos, mais adiante, discutindo as representações sobre esses acontecimentos.

³⁷ Cf. Merlo, 2005, p. 189.

representações sociais que, no processo de investigação social, valoriza os sentidos, sentimentos e significados coletivos que os sujeitos atribuem ao lugar onde se manifestam as experiências vividas, opiniões, ideologias, projetos e sonhos. No espaço banal as representações sociais são construídas e transformadas. Neste lugar, o ator que o transforma é, ao mesmo tempo, o sujeito psicológico, o sujeito cognoscente e o sujeito coletivo, ou seja, é o sujeito que se territorializa, aprende e interage. Sobre essa interação que se dá no lugar cotidiano, M. Santos (1996) apresenta a sua reflexão:

No lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são à base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e por contigüidade criadora de comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática do mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade (SANTOS, M. 1996, p. 322).

O sentimento de pertença, aqui, é compreendido como a representação social do grupo sobre um determinado lugar. A questão da identidade é analisada a partir da territorialidade que se dá a partir da representação de si, do grupo e do lugar. No contato com o outro e com o lugar, o sujeito se encontra. Ou seja, a sua identidade existe perante a presença do outro. O outro e o lugar vivenciado interferem na construção do pensamento e na ação do sujeito. É no lugar compartilhado, neste espaço público, onde circulam as pessoas, é que o sujeito se faz. De acordo com Jovichelovitch (1995, p. 70):

A esfera pública, como o espaço que encontra a sua forma de expressão e diálogo e na ação comunicativa, traz para o centro da nossa análise a dialética entre um e outro, e sublinha a importância das relações entre sujeitos-outros e sujeitos e sociedade para dar conta dos possíveis significados tanto da vida individual como da

vida pública. Porque, que sou Eu se não o Eu que os outros apresentam a mim? (JOVICHELOVITCH, 1995, p. 70).

Isso fica claro quando comparamos dois momentos vivenciados pelos negros de Caçandoca: antes e depois de assumirem a identidade quilombola. Antes de serem vistos pela sociedade como quilombolas, as representações que tinham de si e o modo como a comunidade era representada para a sociedade eram outros. O que chamamos, neste caso, de representações sociais de si e do outro sobre a comunidade, é definido por J. R. Santos (1999, p. 114) como lugar social instituído por diversas coordenadas. De acordo com ele:

Se não é raça nem identidade assumida, o que é o negro brasileiro? Em nossa definição, negro é um lugar social instituído por diversas coordenadas: a cor escura da pele, a cultura popular, a ancestralidade africana, a ascendência escrava (remota ou próxima), a pobreza, a atribuição da identidade *negro* pelo outro e a assunção dessa identidade por si. Para certificar-se de que se trata de um lugar, um topo, basta pensarmos nas dificuldades que temos, no Brasil, em classificar indivíduos que não preencham um aqueles requisitos. Um preto rico, ou que não saiba sambar, ou que não se assuma como negro, ou que não seja visto pelos amigos como tal – é menos preto. Essa peculiaridade brasileira – o negro como lugar e não como raça – tem sido um dos óbices à compreensão das nossas relações raciais por estrangeiros, especialmente norte-americanos. Aqui, a mesma pessoa pode ser negra num estado, morena em outro, branca num terceiro [...]. Temos, por essa mesma razão, a “síndrome do embranquecimento” que, para citar um caso famoso, acometeu o maior dos nossos escritores: Machado de Assis, empregado de Paula Brito, é mulato escuro, nos retratos do fim da vida, presidente da Academia Brasileira de Letras, é branco.

As representações de si, construídas pelo negro brasileiro, e as atribuídas a ele pelos outros a ele, dependem da posição geográfica e social em que o negro se encontra. Por isso ele é no Brasil, antes de tudo, um lugar social construído pelas

representações. Podemos dizer que, com a conquista do território do quilombo Caçandoca, o lugar social *negro* é substituído pela identidade quilombola, visto que, mudam-se as representações do negro sobre si e dos outros sobre ele. A identidade passa a ser fortalecida e estimada pelas pessoas da comunidade e valorizada pela sociedade que, desse modo, passa a respeitá-los e reconhecê-los não mais como pobres e pretos, mas como atores sociais.

Durante muito tempo as vozes exteriores ao meio acadêmico, o senso comum, foram descartadas nos estudos científicos, por se tratarem de visões pré-concebidas ou infundadas do ponto de vista acadêmico. Para Chauí (2002, p.248) no senso comum encontramos saberes cotidianos subjetivos, qualitativos, heterogêneos, individualizadores e generalizadores, em que se estabelece uma relação de causa e efeito entre as coisas e fatos julgados semelhantes.

Muitas vezes, encontramos no senso comum a representação sobre um afazer, como por exemplo, o conhecimento sobre como pescar, como utilizar determinada planta. Nesse caso, trata-se de uma sabedoria popular sobre uma tarefa prática do cotidiano de um determinado grupo. Esse conhecimento é passado de geração a geração. Para Martins (2000):

O senso comum é comum não porque seja banal ou mero conhecimento exterior, mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nela o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação. Além disso, não há possibilidades de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos. (MARTINS, 2000, p. 59).

Para Chauí (1995), o senso comum se apresenta em duas faces, as subjetivas e as qualitativas. No primeiro caso, o senso comum está ligado aos valores e no segundo, aos sentidos. Segundo ela:

As subjetivas exprimem sentimentos e opiniões individuais e de grupos, variando de uma pessoa para outra, ou de um grupo para outro, dependendo das condições em que vivemos. Nas qualitativas

as coisas são julgadas por nós como grandes ou pequenas, doces ou azedas, pesadas ou leves, belas ou feias, quentes ou frias, úteis ou inúteis, desejáveis ou indesejáveis, coloridas ou sem cor, com sabor, odor, próximas ou distantes, etc (CHAUÍ, 1995, p. 248).

Além do senso comum, o conhecimento científico também é representado socialmente. Isso ocorre quando o conhecimento produzido é universalizado e amplamente divulgado para os demais segmentos da sociedade. Então, se cria uma representação social para um determinado assunto de bases científicas como, por exemplo, quando encontramos nas representações sociais o mesmo processo de cura de uma determinada doença ou a sua prevenção.

O sujeito, de acordo com Silva (1985), é por excelência psicológico, cognoscente e coletivo. O sujeito psicológico interage consigo mesmo dentro de seu pensamento. A sua relação com outro sujeito faz dele um sujeito coletivo. Na sua relação com o lugar o sujeito é coletivo. Dois ou mais sujeitos psicológicos e coletivos interagidos num mesmo lugar terão um pensamento comum. Esse pensamento comum poderá se tornar uma representação social de uma idéia, do lugar ou dos próprios sujeitos. A representação social pode estar associada ao senso comum ou ao conhecimento científico. O senso comum pode estar relacionado ao conhecimento popular ou a uma ideologia. Tanto o senso comum, quanto o conhecimento científico são capazes de desencadear ações que podem mudar o lugar ou os sujeitos desse lugar.

Na relação entre o mundo material e o universo das idéias, uma idéia ou pensamento pode conquistar uma representatividade social e desencadear uma determinada ação, que poderá gerar mudanças que podem ser materiais, psicológicas ou de comportamento. Essas mudanças podem ser positivas ou negativas para o sujeito, grupo social ou para o espaço. As mudanças também geram novas representações sociais. Idéias ou pensamentos, ações e objetos acompanham o movimento da sociedade de onde surgem as representações.

No caso em estudo, a comunidade remanescente do quilombo da Caçandoca, com o fim da escravidão, construiu novas formas de sociabilidade e de participação no mesmo lugar. Mudam-se as representações: o lugar que antes era o do trabalho escravo, da vida sacrificada e da privação, torna-se para os sujeitos o lugar ideal, da vida feliz em liberdade. Neste caso, trata-se de uma idealização do

passado contida nas representações. O se fazer liberto, também gerou novas representações sobre si, diferentes das do tempo de cativo.

Com a chegada dos outros, no caso, a Urbanizadora Continental, após a abertura da BR 101, novas representações de si foram formadas perante a presença destes outros. Com a expropriação das famílias de Caçandoca, a terra não é a única coisa roubada. A expropriação provocou uma sensação de incapacidade e um sentimento de inferioridade perante o outro que se dizia estar baseado nas leis e na escrita, universo bem distante de todos os desafios que tinham se apresentado até.

O que é mais interessante nas transformações das representações é que esse mesmo mecanismo, ora utilizado para inferiorizar a comunidade, outrora, quando ela toma contato com as leis e aciona as instituições necessárias para fazer valer os seus direitos, muda novamente a representação de si, visto que, ser quilombola na Caçandoca hoje é motivo de orgulho. Formou-se, em torno dessa nova representação de si, uma rede de solidariedade entre as comunidades negras no país inteiro. Desse modo, como podemos verificar com o exemplo da Caçandoca, as representações direcionam as ações e, as ações as representações.

Vemos isso acontecer quando a visão pré-concebida sobre a população negra implica em práticas discriminatórias ou de violência, como a segregação espacial. Para compreendermos as representações, o modo como elas são construídas e como são materializadas, devemos contextualizá-las e identificar as suas ideologias.

As situações citadas acima, que tenha resultados na materialização de idéias ou na produção de ideologias, se encontram referenciadas no espaço de interação social no qual nascem as representações sociais. De acordo com Jovichelovitch (1995):

As representações sociais estão necessariamente radicadas no espaço público e nos processos através dos quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo de Outros. (...) Meu argumento central é de que a esfera pública, enquanto lugar da alteridade fornece às representações sociais o terreno sobre o qual elas podem ser cultivadas e se estabelecer (JOVICHELOVITCH, 1995, p. 65).

Compreender as representações sociais não significa prever ou determinar fatos ou acontecimentos. Essa compreensão implica na análise e / ou superação de um determinado fenômeno, das contradições existentes entre o plano ideal e o plano material.

Com o estudo das representações sociais podemos apontar e identificar uma ausência, uma necessidade, um conhecimento popular ou ideologia. Para transformar os fenômenos em objetos manejáveis pela prática da pesquisa científica, para torná-los passíveis de análise, é imprescindível identificar os elementos que compõem as representações sociais. Como aponta Sá (1998):

Pesquisam-se as relações que a emergência e a difusão das representações sociais guardam com fatores tais como: valores, modelos e invariantes culturais; comunicação interindividual, institucional e de massa; contexto ideológico e histórico; inserção social dos sujeitos, em termos de sua posição e filiação grupal; dinâmica das instituições e dos grupos pertinentes (SÁ, 1998, p.32).

No estudo das representações sociais, as vozes dos oprimidos ganham valor e reconhecimento. Kozel (2002) afirma que as representações podem coexistir com os saberes científicos. Então, como identificar e analisar as representações sociais? Jovichelovitch (1995) reforça a idéia da perspectiva piagetiana para a análise das representações. Segundo ela:

(...) Assim, a análise das representações deve concentrar-se naqueles processos de comunicação e vida que não somente as engendram, mas que também lhe conferem uma estrutura peculiar. Esses processos eu acredito, são processos de mediação social. Comunicação é mediação social. Comunicação é mediação entre um mundo de perspectivas diferentes; trabalho é mediação entre necessidades humanas e o material bruto da natureza; ritos, mitos e símbolos são mediações entre a alteridade de um mundo freqüentemente misterioso e o mundo da intersubjetividade humana (JOVICHELOVITCH, 1995, p. 81):

Nas representações sociais encontramos concepções, elementos simbólicos, ideológicos que acabam muitas vezes invadindo as mentalidades de modo despercebido. Nas trocas ocorridas durante a interação social, o pensamento é construído. No pensamento dos sujeitos transitam os símbolos. Por isso, o mundo material não responde às questões que vão surgindo ao longo da história. Nas representações sociais a interação entre pensamento, sujeito, sociedade, mundo organizam todo o processo social. O mundo não só apresenta a materialidade das relações sociais desiguais, como também apresenta discursos e imagens que influem nas trocas dos diversos sujeitos que acabam por reproduzir e aceitar a ordem vigente.

Para Lefèbvre (1980), as representações podem ser construídas tornando presente o que está ausente, ou seja, a partir da relação do mundo material com o mundo simbólico, que ele chama de ausente presentificado por elementos simbólicos, como por exemplo, a linguagem.

A linguagem que constituí as falas dos remanescentes do quilombo Caçandoca não se enquadra nas normas “cultas” da língua portuguesa, dos grandes livros e best-sellers. Trata-se de uma linguagem simples, mas não menos rica que a língua oficial. No universo lingüístico da comunidade remanescente do quilombo Caçandoca é possível tomar contato com uma diversidade de conhecimentos importantes não só para a comunidade, mas para toda a sociedade, como por exemplo, parte da história do país que é denunciada e reclamada em suas falas. A ausência das normas “cultas” nos mostra que o projeto da nação brasileira não se concretizou inteiramente, já que a princípio, o seu principal objetivo era o de produzir uma linguagem única, eliminando as diferenças de comunicação que pudessem separar a sociedade. Neste caso, a ordem do dia era: massificar para dominar.

É por isso que na transcrição das falas procuramos manter a linguagem dos sujeitos, com intuito de mostrá-los como realmente falam e como realmente são e não enquadrar suas falas nas normas cultas de uma linguagem de um país que pouco fez por esta essa população. Muito pelo contrário, quando ela já não era mais útil para o país, foi atirada às margens, subjugada e oprimida. Esta opressão ainda é vista nos dias de hoje, quando assistimos o mundo dos letrados se impondo sob o mundo dos memorados. É por isso que optamos por deixar no final da dissertação, o CD-Rom com as pequenas filmagens que, apesar de amadoras, feitas em máquina fotográfica, tentam trazer ao leitor a oportunidade de vivenciar um pouco desse outro

universo que não é o da escrita. Nesse sentido, procuramos valorizar a memória e a oralidade enquanto fatores fortemente presentes na comunidade e que a partir deles é possível vivenciar as emoções. Quando os sujeitos se lembram, interpretam, choram, riem, se entristecem, se esbravejam. Sabemos que durante muito tempo na África, a memória foi mais valorizada que a escrita. Os sistemas de aprendizado e de valores eram outros. Percebemos a memória como instância prioritária e representativa por grande parte das pessoas do quilombo da Caçandoca.

Para as falas, escolhemos os sujeitos mais representativos e os idosos, já que durante as sondagens, estes se demonstraram mais aptos a recordar do passado e falar sobre as lutas da comunidade. A princípio, o nosso desejo era o de contemplar pelo menos boa parte das falas dos remanescentes do quilombo Caçandoca. Também fomos buscar a fala daqueles que saíram e não voltaram para dar voz aos seus motivos e as suas denúncias.

Desse modo, a fala dos remanescentes assume também o caráter de ação e de ato político. Quando o remanescente fala, ele está denunciando o que foi feito com os seus antepassados, o que foi feito de suas vidas quando lhes roubaram o território. Denunciam a exploração, a dominação e a imposição.

As representações sociais que compõem este trabalho adquirem um grande significado, tendo em vista que o que pretendemos investigar são os sistemas de valores e significados que os sujeitos atribuem a si, aos outros e ao lugar onde se estabelecem relações de poder. Nesse sentido, a perspectiva de Claval (2001) na Geografia vai de encontro com os estudos das representações sociais. Segundo ele, a Geografia Cultural:

(...) propõe uma visão original da diversidade da Terra, portanto da abordagem regional, porque esta é a maneira pela qual as pessoas recortam e vivem a Terra que esta no centro da pesquisa, e não aquela que os geógrafos elaboram; isto implica que se leve em consideração o papel do corpo e dos sentidos na experiência humana, os recortes da realidade física e social pelas pessoas, a riqueza da imaginação que dá sentido às geografias as mais diversas – a experiência do espaço, e que se explore a maneira pela qual se constituem as identidades e os territórios. (CLAVAL, 2001, p.43)

Nas representações sociais dos remanescentes do quilombo Caçandoca, as denúncias, os sentimentos, o trabalho, a vida social, as heranças, os projetos e os sonhos fazem parte de momentos comuns referenciados numa trajetória comum. Momentos em que o *aqui* era harmônico, o trabalho *era bastante camarada, de tudo se plantava, sempre tinha festa*, enfim, os momentos em que *a vida aqui era muito boa*. Há também os momentos em que o *aqui* foi o lugar do sofrimento, *da escravidão, do esbulho possessório e da perda dos entes queridos*. Veremos a seguir, nas representações sociais dos sujeitos do quilombo Caçandoca, que a trajetória em *aquis* comuns, foi fundamental para construírem ao longo dos anos, novas representações a cerca de si e do lugar.

4.2. Lá e aqui, passado e presente: representações sociais de uma trajetória e de ruptura com o lugar.

São significativas as representações sociais dos remanescentes do Quilombo Caçandoca ligadas aos seus antepassados e às transformações da vida que ocorreram na Caçandoca. Em alguns momentos esse lugar é sacralizado, idealizado, e em outros é temido e indesejado. Durante a nossa investigação, vimos que os sujeitos se referem com frequência a este lugar, contrapondo passado e presente. Percebemos nas falas uma tentativa de idealização do passado. O passado para estes sujeitos sempre foi melhor com relação ao presente, mesmo com as dificuldades narradas que, de certa forma, retrata um passado não tão ideal. Mas de fato é esse lugar, portanto, a territorialidade que os une e dá sentido à comunidade, ainda que essa relação com o lugar seja de amor e ódio, conforme veremos a seguir.

A primeira ruptura com o lugar ocorreu quando os ancestrais dos remanescentes do quilombo da Caçandoca foram retirados de diversos lugares da África, deixando para trás um modo de vida e parentescos, para trabalharem como escravos no Brasil. Algumas pessoas da Caçandoca identificam Angola, Moçambique e Gabão, como os principais lugares de origem dos seus ancestrais. Mesmo tratando-se de uma construção colonial, achamos necessário incluir as representações sobre esses locais na África, já que o que menos importa aqui é a denominação do lugar dado pelo colonizador e sim as memórias referentes ao lugar

onde viveram os ancestrais. Também, em seus depoimentos, foi possível identificar alguns lugares no Brasil em que transitaram antes de chegarem à Caçandoca, como, por exemplo, São João Marco, Carangola, Ilha de Marambaia e Ilha do Mar Virado.

Os sujeitos nos contam que, com o fim da escravidão, os seus ancestrais permaneceram no local e tentaram reconstruir as suas vidas, mesmo com todas as dificuldades. Eles nos contam sobre o momento da ruptura com o lugar, mais precisamente, a ocasião em que alguns deles foram expropriados entre as décadas de 1960 e 1970. Tempos de alegrias e de tristezas que marcaram as suas vidas e que estão presentes em suas falas como denúncia, como história compartilhada, como aprendizado de uma vida. A partir dos *aquis* do presente e *lás* do passado, tentamos reconstruir as trajetórias dos sujeitos importantes para compreensão das mudanças da representação de si e do lugar.

4.2.1. “Fui nascido e criado aqui”: o lugar dos nascimentos, farturas e festas

Durante muito tempo, o território da Caçandoca foi o local de acontecimentos que marcaram aquela população como, por exemplo, os nascimentos e a criação dos filhos. Esses momentos, como os das grandes colheitas e os das festas, foram momentos de felicidades retratados e idealizados pelos sujeitos e que se encontram em algum lugar do passado. Esse passado contraposto com o presente é sempre idealizado, o passado, *lá*, é sempre melhor do que o presente, *aqui*. Mas, conforme veremos a seguir com as falas dos sujeitos, ao mesmo tempo em que idealizam este passado, demonstram um descontentamento com as ausências daquele tempo.

Os nascimentos são marcantes nas falas das mulheres da comunidade. É comum reforçarem a idéia de que *aquilo tudo*, ou seja, que o território da comunidade será de seus filhos e netos que darão continuidade aos seus projetos. Esse pensamento de que os herdeiros darão continuidade aos seus projetos no futuro, nos faz remeter a idéia de Bosi (1994, p. 75) de que:

Os projetos do indivíduo transcendem o intervalo físico da sua existência: ele nunca morre tendo explicitado todas as suas

possibilidades. Antes, morre na véspera: e alguém deve realizar suas possibilidades que ficam latentes, para que ele complete o desenho de sua vida. (BOSI, 1994, p. 75)

Desse modo, os nascimentos representam a continuidade, o vir a ser dos sonhos e projetos de vida que sempre lhe foram negados. A territorialidade está presente nas falas quando estas mulheres se referem à *aqui*, ou seja, à Caçandoca como local de nascimento dos pais, dos filhos e delas próprias:

“Nós fomos nascidos e criados na Caçandoca. Os nossos avós eram os donos da fazenda da Caçandoca. Eram os herdeiros verdadeiros. Era o Pedro Ferreira e o Napoleão dos Santos. O pai do nosso pai era o Napoleão dos Santos, e o pai da mãe era Pedro Ferreira. Eles eram mesmo o verdadeiro pessoal da Caçandoca, junto com o Antônio (...) e o mesmo avô nosso é o mesmo avô do Antônio. O Antônio é diferente um pouquinho porque a mãe dele é diferente, porque a mãe do Antônio é de outra parentagem. Agora o pai do Antônio é irmão do meu pai. Tudo nascido, criado, casado tudo lá dentro da Caçandoca, Os antigos eram tudo de lá dentro”.

(Anália Miquilina da Conceição -Tabatinga, 18 de novembro de 2006).

O nascimento e a criação dos *herdeiros* também esta presente na fala de D. Rosa:

“Eu sou nascida, criada e continuo aqui. Meus pais também. Meus pais era: Sebastião Gabriel dos Santos e a minha mãe era a Rosa Donário de Jesus. A minha mãe era filha do Antônio Madalena que era o dono do... um dos herdeiros das terras lá do Saco da Banana e... minha mãe é filha do Antônio Madalena. Ela... Meu pai é filho de um tal de Gabriel e Dona Rosália que eram nascidos daqui também. Mas são tudo... quando... qui eu conheci, já nasci, eles já moravam aí, porque a gente foi nascido e criado ai. Eu acho que eles nunca saíram, não tenho certeza. Meu pai trabalhava fora, mas nunca saiu daqui”.

(Rosa, Caçandoca, 6 de dezembro de 2006).

A idéia do “nascido e criado aqui” reforça os laços que os sujeitos têm com o lugar “aqui”. Este “aqui” é o lugar onde nasceram os ancestrais, onde passaram grande parte das suas vidas e onde gostariam de ficar pelo resto de suas vidas. Mesmo com as dificuldades na hora dos nascimentos, este *aqui* está presente nas falas. D. Sebastiana se recorda dos seus partos:

“Sou nascida e criada aqui. Minha casa era lá em cima na Raposa, morava lá com meus pais. Levei cinco filhos aqui pra lá. Inclusive no primeiro quase eu fui. Comecei a passar mal eram umas quatro horas da manhã, lá na Raposa. Quando eu ganhei ela, eram oito horas do dia. A parteira era uma tal de ... Foi a Pureza, veio com a Maria Felix”. (Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006).

E mesmo os que não residem mais no local, falam com orgulho do lugar onde nasceram e se recordam com saudades dos nascimentos dos filhos. Assim o faz D. Ondina:

Meu pai é José Antunes dos Santos e minha mãe Joaquina Cabral de Oliveira. Minha idade eu não sei, tá ali no documento. Nasci e me criei lá no Pulso, e agora depois de velha é que eu vim pra cá. Tive os filhos tudo lá: o Ricardo, o Manuel, Jurandi, Anésia, Aparecida. Moram aqui comigo. As duas não, uma mora em Santos e a outra em Ubatuba. (Ondina Antunes – Sertão da Quina 11 de dezembro de 2006).

Nas falas encontramos um passado harmônico, idealizado por estas mulheres como o lugar *perfeito* para o nascimento e criação dos filhos. Segundo elas, eram as parteiras quem traziam os filhos à vida:

“Minha casa era onde mora o Altamir. Fui nascida e criada tudo lá, criei meus filhinhos tudo lá. (...) Tive tudo os meus filhinhos naquele cantinho. Tinha a parteira, se chamava comadre Maria Felix, se chamava Pureza, é tudo de lá também. A Maria Felix morava ali pra

cima do barracão, ali onde mora o Luizinho. A Pureza morava pra lá do rio. Me lembro de tudo minha filha. Eram elas que faziam o parto, nunca fui na mão do médico de jeito nenhum. Nunca meus filhos pegaram mamadeira, nunca pegaram nada e meus filhos foram tudo sadio. O Altamir era gordo que tinha até papa, agora está magro porque (...), pesou quatro quilos e cinqüenta grama quando ele nasceu. Nunca levei meus filhos no médico, nunca. Ia no posto pra pegar o leite, mas ele não pegava em mamadeira nenhuma, só no meu peito. Criei tudo no peito. Pegava o leite do posto levava pra casa, o leite era de latinha. Mas eles não pegavam mamadeira era só no peito. Ia pra roça, passava quarenta e uns dias já estava na roça, leva as crianças, passava mês, é banana, sabe aquelas bananas pratas, amassava no prato assim, pegava farinha de mandioca e botava por cima, criei meus filhos, tudo eles. Graças a Deus, tudo sadio” (grifo nosso).

(Antonia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).

Verificamos, com esta fala, que D. Antônia e os filhos tinham uma vida tranqüila e saudável, os problemas de saúde pareciam ser menores, mesmo com a ausência de médico. Com certeza, a amamentação dos filhos foi importante para que isso ocorresse. Mas também a dieta, conforme veremos em outras falas, baseada em verduras, legumes e carnes de animais criados e caçados ali, foram importantes para esta vida saudável. Mas, conforme veremos mais adiante, houve problemas de saúde que, com a ausência de médicos, provocaram a morte de entes queridos. Era comum o uso de plantas e ervas medicinais na cura de doenças, mas pelo que parece, os casos mais graves eram difíceis de serem solucionados. Hoje, diante de outra realidade, grande parte das famílias recebe cestas básicas para se alimentarem e a ausência de atendimento médico é reclamada pela comunidade.

A solidariedade e a união no trabalho e nas festas caracterizavam este lugar idealizado. A ajuda mútua e os mutirões na hora do plantio e da colheita, seguido de comemorações e festas, são representados nas falas de D. Ondina e D. Antônia. Vejamos, primeiro, o que fala D. Ondina:

Nós plantava banana e vendia. Fazia farinha pra comer, às vezes pra vender, pra comprar feijão. O feijão quando plantava a gente colhia, não precisava comprar. Vivia com a lavoura assim, não tinha trabalho pra gente trabalhar. Um ajudava o outro a trabalhar. Fazia uma roça o outro ia ajudar e era assim. (Ondina Antunes – Sertão da Quina, 11 de dezembro de 2006).

O mesmo fala D. Antônia em outras palavras:

*Mas era uma coisa muito linda, ninguém tinha encrenca, nunca tinha fofoca, trabalhava a semana inteira e quando trabalhava, era bastante camarada, um ajudava o outro, tudo vizinho ali, um ajudava o outro pra gente manter a vida. (grifo nosso)
(Antônia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).*

O fato de não haver um *trabalho* naquele período não era um problema para a comunidade, como é nos dias atuais. O trabalho que D. Ondina se refere é o trabalho assalariado, o qual muitos da comunidade hoje almejam ter, já que não é possível, devido à fiscalização ambiental, desenvolverem ali as mesmas atividades que desenvolviam em outros tempos. Aquele trabalho desenvolvido conjuntamente pela comunidade não é considerado por D. Ondina como um trabalho, mas é ele que mantinha a comunidade. Isso demonstra que as transformações que ocorreram na vida em comunidade, geraram outra representação a cerca do trabalho que valoriza a forma de trabalho com horário estipulado e desconsidera a antiga forma de organização que respeitava o ritmo da natureza.

O lugar do passado idealizado pelos sujeitos é o do tempo em que todos eram unidos, o que ainda é muito significativo para o grupo. Ouvimos muito falarem do retorno a esse tempo da união, percebe-se que isso é muito desejado por todos. D. Marciana demonstra o seu lamento e saudosismo desse lugar das reuniões, hoje temido por alguns diante das constantes ameaças de uma nova expropriação:

“E era assim uma união, por exemplo, nós ia numa roça de mandioca, aquele dia ia todo mundo, pessoal da Raposa, Saco da Banana, todo mundo ia ajudar, trabalhava naquela roça lá, vai ver

num dia, no outro dia ia pra outra roça fazer outra vez né, fazia mutirão de trabalho. Era uma comunidade muito bonita, nóis vivia muito unido aqui, hoje que a gente vive assim, nessa vida, assustado. (grifo nosso).

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Na contraposição do passado com o presente, percebe-se que a união é muito representativa nas falas dos sujeitos. Porém, hoje, a compreensão mútua é difícil na comunidade, devido aos conflitos internos apresentados e discutidos no primeiro capítulo, sendo que os mais evidentes se apresentam em torno da organização e relações de poder.

Ainda sobre o tempo da união, S. Antonio se recorda com emoção, e refere-se a ele como o tempo em que *viviam como se fosse os primeiros cristãos*:

E a vida do pessoal aqui era uma vida, como se fosse os primeiros cristãos. Então acho que aqui ninguém matava um peixe enquanto tivesse cortando... que não desse pra cortar em posse pra dividir pra todo mundo. Enquanto tivesse farinha na roça pra dividir pra todo mundo, seria feito isso. Uma festa não deixaria ninguém sem convite. Se deixasse uma família sem convite, era desfeita pra todos os outros que ia na festa. Era uma diferença: Cadê o compadre? Cadê a família do compadre? Então tinha que vir na festa e tinha que ser convidado de qualquer forma. E quando é assim, quando ia fazer uma preparação de trabalho, eles preparavam um convite por muitos e muitos meses (?) Então o compadre ia almoçar na casa do compadre. Então era um dia especial que ninguém fazia nada e as criançada tava tudo preparada para aquele dia, pra aquela comida (...) (grifo nosso).

(Antônio dos Santos – 60 anos - Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Neste lugar do passado, o trabalho representava o atendimento as necessidades. D. Antonia fala dos tempos de fartura que, com o trabalho do pai, era possível *comer muito* e também dos tempos da ausência de misturas e do arroz::

“Plantava mandioca, milho, feijão, batata, nhamê, aquele feijão grosso, eu lembro que a gente plantava e comia muito na (...). Nós plantamos de tudo. Tudo, tudo, tudo...Cebola dava aquela cebola cabeçuda assim, de folha verde. Queimava aquelas folhas de vara e ali mesmo a gente juntava aquela cinza e plantava cebola. É o que a gente comia na roça, às vezes não tinha mistura, agente levava uma baciinha assim, fazia salada com o caldo do feijão pra nós comer na roça pra trabalhar. E o pai estava pescando, meu pai era pescador (...) trazia mantimento pra nós. O mantimento era o peixe, ele era pescador. Quando ele não estava pescando, ele trabalhava na roça. (...) Meu pai trabalhava na roça, era trabalhador, pescador, caçador. Agora ninguém pode matar nada lá, mas nós vivíamos com a caça, com mato e pesca. Às vezes para ter melhor de comer as coisas, a gente secava o peixe, botava tudo na canoa de motor, porque não tinha estrada. Botava tudo na canoa de motor pro mar, vendia o peixe e comprava carne. Às vezes (...), macarrão, porque ninguém sabia o que era arroz, nem macarrão, não via nada. Arroz nós tinha em casa no tempo de Natal, Páscoa. Comprava arroz com casca, socava no pilão, pra gente poder comer ali naquele dia, também pronto: não tinha arroz, não tinha nada. Agora milho, a gente tinha de quantidade, a gente fazia de madrugada, quando tinha mexido meu café, levantava, torrava o milho, socava, aquele que a gente chamava pixé (?), aquele arroz amarelinho, socava no pilão, pra mode a gente tomar café, pra depois ir para a roça. Fazia aquela farofa de (...) Ninguém sabia o que era pão na nossa vida. Comia mandioca doce, era batata, nhamê, isso aí era todo dia, todo dia nós colhíamos um bocadinho de milho pra nós tomar com café”.

(Antônia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).

Se no passado existiam ausências de mantimentos, com a fala de D. Antonia, percebemos que algumas delas eram superadas. Não existiam o pão, o macarrão e o arroz, mas o nhamê, o milho, a batata, a mandioca, a caça e a pesca os substituíam. Já no presente, como podemos verificar nas falas dos sujeitos, as ausências são mais difíceis de serem superadas, já que sofrem com a fiscalização das instituições ambientais que não permitem o cultivo naquelas terras.

Fica evidente, com as falas dos sujeitos, que *ali* não era apenas o lugar do trabalho, mas principalmente o lugar das festas. Aconteciam com frequência e tinham um grande significado na manutenção dos laços da comunidade. D. Sebastiana se recorda de algumas dessas festas:

Então nós aqui, nós plantava, nós colhia, nós dançava, nós... fazia tudo e tinha bastante festa. Começava a festa de São João, Santo Antonio, São Pedro, é... tinha outra santa também..., São Benedito e tinha outra santa também. Sei que era um monte de santo que tinha toda semana, todo mês era festa, a gente marcava aquele monte de festão pra fazer comida pra todo mundo. E a gente fazia folia de reis, era muito gostoso aqui.

Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006

As festas em homenagem aos santos católicos, demonstram que no passado a influência da religião católica era a que predominava na comunidade. Hoje, a comunidade se encontra dividida entre, principalmente, os que se dizem católicos e os que se dizem evangélicos, com poucos simpatizantes com o candomblé. Desse modo, na vida religiosa da comunidade não se encontra nenhuma prática declarada das religiões de matriz africana. Apesar de não existir referências a estas religiões, é comum encontrarmos nas festas e nas missas católicas da comunidade, os instrumentos utilizados nestas religiões. Não só os instrumentos, mas também a espiritualidade e a ginga. Também, conforme vimos no capítulo um, a recorrência às benzeduras e espíritos dos ancestrais.

Lamenta-se D. Marciana quando fala de um passado de auto-suficiência que, no presente, não existe mais, tendo em vista que as instituições ambientais não permitem que façam os seus roçados. Na sua fala é possível perceber uma relação de amor e ódio com o lugar. Para ela:

É uma história bonita e triste porque nós podia... nós tinha... a senhora olha pro mato hoje, a senhora vê um matagal né, antigamente não, antigamente a senhora via um milharal, mandiocal, arroz, café nós tinha de tudo. Então, hoje a gente quer voltar um pouquinho atrás até a gente se vê, é triste de olhar assim e só ver

mato hoje, sendo que nós nos alimentamos dessa terra, por isso que essa briga hoje durou tudo esses anos porque nós não aceitava não, não aceitamos mesmo que outras pessoas fizessem uma moradia rica, bilionária sobre o suor dos nossos pais, nossos avôs, nosso suor!

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Outrora (p. 84) D. Antonia nos contou que *ali* foi o lugar das farturas, porém com algumas ausências de alguns alimentos que eram substituídos por outros. Novamente ela fala sobre as ausências já que a comida não era a única coisa necessária à sobrevivência. D. Antônia recorda-se da escassez de roupas e do trabalho para produzir o excedente para a venda e complemento das outras necessidades:

“A gente tinha pouca roupa, a gente não podia fazer coisa assim. A gente vivia com roupa tudo remendada, uns pedaços de pano (risos). A gente fazia farinha pra poder complementar a vida. E de seis anos, de seis meses em diante a gente ia (plantar) mandioca pra comer farinha. Depois de mais velho que a gente tinha, infestava mandioca de um alqueire daquela pessoa ali e fazia até da gente arranja o de comer e depois a gente fazia e pagava aquela farinha também”.

Quando se referem à alimentação que tinham no passado, falam de uma alimentação mais saudável, de uma dieta que se baseava em frutas, sendo a banana a principal referência; os legumes como o chuchu e a batata; as raízes como a mandioca, o nhamé; o milho e o feijão como as principais referências de grãos; e a carne dos animais de criação, como a galinha; a caça e o peixe. O azul-marinho é um prato muito conhecido na região, é de tradição das famílias quilombolas. Este prato costuma ser feito quando a comunidade faz alguma festa ou encontro e quando isso acontece, logo vêm as recordações do passado. É um prato em que a receita foi passada pelos ancestrais aos herdeiros e a comunidade sente orgulho quando se fala dele. Dona Maria da Conceição nos ensina a receita deste prato com entusiasmo (Foto 10):

... Coloca o óleo, coloca todos os temperos né? E. tem muita coisa que você gosta... cheiro verde, porque vai muito verde, é porque coloca tudo junto... ai coloca a banana, ai quando tiver tudo... a cebola... amarelinha, ai você pega e coloca a banana, ai a banana depois que ela ferver, depois que ela tiver molinha como você tá vendo aqui, ai ce coloca o peixe, depois que o peixe tiver cozido, e a banana também, daí ce começa a amassar, amassa ela... ai volta essa banana amassada àquele caldo que tá ali, ai ce coloca a farinha... coloca a farinha e... daí você mexe, faz o pirão daí você leva pra mesa. Quem quiser comer o pirão, come o pirão com o arroz, quem não quiser come aquele pirão sozinho. Não tem segredo nenhum do Azul marinho... (Receita do Azul Marinho, por Dona Maria da Conceição – “D. Dica”, cozinha da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Caçandoca, 05 de novembro de 2006).

Quando se pergunta sobre o prato, falam com orgulho e domínio da receita que vem dos seus ancestrais:

(Ricardo): Soube que o Azul Marinho é um prato caríssimo...

(Dona Dica) Esse aí é um prato que foi feito pelos nossos avos, nossos bisavos né? Que seguiu a gente né...? e... passou...

(Ricardo) E porque que chama Azul Marinho?

(Dona Dica) Porque... é um prato que veio dos escravos né?... do quilombo... dos escravos né? comia muito isso...

(Eloísa) A química da banana com o peixe também muda a cor ... do pirão

(Dona Dica) A cor do pirão... tem aquela outra... o marisco... a craca ... não tem a craca do marisco? Antigamente a minha bisavó socava no pilão com banana verde e fazia igual a esse aqui

(Eloísa) A minha mãe falou que ela fazia isso e comia no chão sentado

(Dona Dica) Comia tudo no chão... botava as panelas lá no chão, cada um lá no banquinho de tauba e comia lá mesmo.

*(Eloísa) Jogava as panelas no chão, cada um ia catando fazia...
minha mãe falou né?...(grifo nosso)*

Foto 10



Foto: Elaine Branco

D. Dica preparando o Azul Marinho, “prato que veio dos escravos”, no fogão à lenha da cozinha da Associação, no dia 06/12/2006, data em que o território da Comunidade é desapropriado para fins de interesse social.

O domínio do conhecimento tradicional, passado dos pais para os filhos, ajudava muito na hora de plantar, colher, pescar, caçar e de curar, tornando a vida no lugar, mais fácil, conforme nos conta S. Antônio:

“E quando se fala de médico, as pessoas faleciam aqui de velhice, é claro que tinha doença, mas era de velhice. Então as parteiras tratavam do nascimento, já tratavam dos remédios e também os mais velhos tratavam da previsão do tempo. Eles diziam de janeiro à junho o que ia acontecer naquele tempo, qual é o mês que iam fazer a plantação de milho, de feijão, de mandioca, qual é os meses de ir pescar, qual é os meses bom de criação também porque a criação tinha que ser posto, colocado num mês que não tivesse trovoadas senão os filhos morrem tudo na casca. Então eles tinham essa

tecnologia já na prática que hoje estão fazendo em laboratório, a gente já sabia tudo na prática. Dizer de seis em seis meses o que ia acontecer no tempo, o que tinha que fazer, eles tinham assim uma agenda pra toda essa quantidade (?) já comprada. O mês de roçar banana, o mês de plantar o milho, de plantar o feijão, o mês de preparar a horta, a terra, o mês de fazer pescaria. Então é nesse sentido que as pessoas viviam aqui depois da escravidão”.

(Antônio dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

O *aqui* era o lugar onde se aprendia desde cedo a respeitar o ritmo da natureza. Segundo S. Antonio, tinha-se outra lógica:

“Então a cobra as vezes que a gente achava por cima das roças a gente pegava e jogava pro outro lado pra não mata entendeu? E a gente convivia com a natureza e com os bichos e essa coisa toda. E outra lógica que a gente tinha também, isso é bom de ser lembrado. Hoje a gente tem aqui esse pessoal do meio ambiente querendo controlar. A caça era feita, o pessoal só pegava a caça dois meses por cada ano. Galinha a gente (...) porque era procriação tava criando daí por diante. E só pegava nas maiores necessidades, então você entrava na mata e encontrava dez, vinte tipo de animais, mas nós era proibido pelo nosso pai de matar. A gente tinha arma também né, o pai da gente proibia. Ele ensinava a gente desde pequenininho, deste tamanho do Tales (aponta para o Tales) já ensinava a gente atirar. E só pegava aquilo ali quando ia com eles e também determinados: você só vão pegar essa caça quando a gente sair do mato e nenhuma mais. E se nós matasse pássaros nunca mais nós ia pegar na arma. Então a gente tinha aquela vontade de pegar na arma e ninguém mata pássaro, porque tinha muita caça e daí por diante, peixe né”.

(Antônio dos Santos – 60 anos - Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

As representações que foram expostas até aqui, falam a respeito da relação do sujeito com o lugar do passado que, na maioria das vezes, é idealizado

por eles. Um lugar que sobrevive no imaginário da comunidade e que lembram com saudade ao compararem com o presente. A seguir, selecionamos, para dar seqüência ao nosso estudo, outras representações em que se verifica as contradições existentes nas relações entre os sujeitos e o lugar.

4.2.2. “Nóis era muito feliz, mas ao mesmo tempo triste”.

Como podemos ver, nem sempre o passado é idealizado pelos sujeitos. Vimos alguns relatos das dificuldades da sobrevivência no local, mesmo quando se referem ao passado com saudosismo. São os sentimentos de apatia e desejo pelo lugar. Mas essa apatia, na maioria dos casos, não vem acompanhada do desejo de abandonar o lugar, e sim como denúncia e reivindicação por melhorias. Denunciam a ausência de serviços e das condições básicas de sobrevivência.

Os problemas eram comuns, como por exemplo, em que muitas vezes o ambiente hostil, cercado pela Mata Atlântica, era um problema para fazerem as hortas no local, conforme narra dona Anália:

“A gente passava apertado assim, porque às vezes a gente plantava e não colhia. A terra não dava, era muita saúva, a saúva comia muito, cortava a planta da gente. Que nem mandioca, a gente plantava bastante rama e as formiga cortavam, naquele tempo não tinha veneno pra mata as formigas, você carregava (...) mato pra botar (...) da roça. Eu com minha irmã quase que morremos de tanto carregar mato pra desin (...) as danadas das formigas. Mas assim mesmo a gente ficava, faltava, farinha vinha pra gente, faltava o feijão, às vezes faltava o café, que nós tínhamos o cafezal e a gente colhia, mas não é todo ano que estava bom. Que quando é cafezal por aí a fora é adubado e tudo. Lá não”. (grifo nosso)

(Anália Miquelina da Conceição - Tabatinga, 18 de novembro de 2006).

Para D. Marciana e D. Sebastiana, neste lugar no passado, as condições de vida nem sempre foram fáceis. O acesso era precário, o trabalho precoce, as

ausências de escola, do atendimento à saúde, de funeral, estão presentes na fala de D. Marciana que denuncia a falta de infra-estrutura:

“Nóis era muito feliz, mas ao mesmo tempo triste... né. Porque antigamente quando nós nascemos aqui, nós vivia aqui num tinha estrada, era trilha. Essa trilha aí, nós fazia até Maranduba a pé, Tabatinga... levava farinha na cabeça pra vender lá na Mococa... não tinha como... não tinha condução. Então, nois com sete anos de idade, nois já tava na roça, uma enxadinha na mão trabalhando né. E a noite fazendo aquela (...) com luz de lamparina. Nosso pai era analfabeto, más ele cuidava de dar estudo pra gente aqui nessa escola aqui. Até as quarta série nois estudamo, depois não tinha mais como estudar porque não tinha mais... completo né e... então... foi um passado assim... eu já tou com 63 anos e foi um passado triste porque nós via nossos avô sendo enterrado qui nem indigente né... quando falecia alguém, ficava doente e não tinha como ir buscar o médico derepente. Ficava doente à noite, como você ia procurar um médico? Então, amanhecia o dia tava morto mesmo. Aí tinha que por numa rede de cobertor e levar até a Maranduba, lá no cemitério, lá por dentro da trilha. Fazia uma rede com bambu nas costas ia levando de quatro em quatro e assim, ia levando os morto lá, chegava lá no buraco não tinha caixão, não existia caixão...” (grifo nosso).

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAB sobre cooperativismo).

Na fala de D. Sebastiana as ausências de estrada e de atendimento à saúde também são reclamadas:

“Depois que eu ganhei a menina não vi mais nada. Apagou que eu não vi mais nada. Quando fui voltar era umas duas horas da tarde. Naquele tempo não tinha estrada, o mar ruim, não tinha como sair, não tinha como pegar a rede pra pegar a canoa pra ir Maranduba. Então fiquei ali esperando e todo mundo esperando eu, porque eu já tava morta né. Pra você ver como é o que a gente passou aqui,

sacrifício... Aí fiquei aí esperando, e foi Deus que fez eu voltar. E depois que eu já tinha ganhado a menina, deu muita hemorragia em mim.[...] Eu sai, porque minha mãe queria ir pra lá né em Caraguá, aí ela comprou uma casa lá e levou eu pra ir morar com ela. Ela achou uma casa lá que era legal pra ela comprar lá e ficar lá, meu pai morava em Santos, aí nós fizemos a casa lá e estamos morando lá na casa dela. Ela não quis ficar aqui porque ela enjoou né, já tava de idade e muito doente, não tinha médico, não tinha recurso, não tinha nada, aí meu pai comprou essa casa lá em Caraguá, aí ela foi pra lá, morar lá, e estou com ela até hoje, quarenta anos. [...] Antes não, sai na rede, de casa até na praia, na praia até na canoa, na canoa pega o carro lá na Maranduba pra ir pra Caraguá, Ubatuba ia a pé. Até quando eu casei, cinqüenta anos que eu casei, eu vim de noiva lá na Maranduba num caminhão de Ubatuba e fui a pé pro meu casamento porque não tinha estrada”.(grifo nosso)

Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006.

Aqui, ao falar sobre as ausências, não estão apenas denunciando-as, mas também reivindicando os instrumentos e condições para superá-las e tornar melhor a vida no local. Ausências de qualidade de vida, de infra-estrutura sanitária, energética e viária, de transporte, de escola, mostram a outra face do lugar. Durante muito tempo, a comunidade viveu marginalizada sem os benefícios garantidos pelo poder público para parte da população brasileira. Foi nesse período, quando ainda não tinham conhecimento sobre os seus direitos, que, devido à ausência de infraestrutura, muitos abandonaram o lugar. Hoje, já mais familiarizados com o Estado e as leis sociais, procuram reivindicar tudo o que lhes é de direito, como podemos presenciar o ato de negociação entre a comunidade e as instituições governamentais que estiveram presentes no dia da desapropriação da Urbanizadora Continental. A pauta de reivindicações e a pressão sobre essas entidades eram extensas, conforme veremos com mais detalhes no capítulo cinco. O fato é que a comunidade não deseja mais viver sem energia, estrada, sem rede de água e esgoto, sem um pedaço de terra para o plantio dos alimentos. Ao mesmo tempo, estão preocupados com o que estas conquistas podem significar, já que muitos assimilam a abertura da BR 101 com a violência sofrida pela comunidade. O lugar

abandonado pelo poder público por tantos anos, aqui é denunciado, e as melhorias reivindicadas, não para terem mais problemas como o ocorrido há vinte anos com a abertura da BR 101, mas sim para terem um pouco mais de conforto e qualidade de vida, o que de fato acreditamos que podem conseguir se estiverem organizados, unidos e conscientes da riqueza de pertencerem a uma comunidade remanescente de quilombo.

A seguir, veremos as falas que se referem ao momento que marcou suas vidas: a abertura da BR 101 e a expropriação.

4.2.3. “Vocês precisam sair daqui”: A ruptura com o lugar.

A expropriação parecia ter terminado com o fim da escravidão e com a decadência do café em Ubatuba. A comunidade passou a se organizar para sobreviver no lugar que, até então, produzia somente o café. Seu Antônio narra o momento em que a fazenda Caçandoca passou a ser administrada pelos ex-escravos:

“E tem uma coisa importante que a fazenda não foi tombada porque existiu (...) um, dois, três, tinha quatro engenho, como tem hoje na Fazenda da Caixa, tinha quatro engenho (...). E isso aí foi destruído por motivo da... depois da assinatura da Lei Áurea, aí os fazendeiros não quis tocar mais nada, mais os negros que tocaram. Mais aí teve uma intervenção entre os filhos, os netos do fazendeiro não é, por que os filhos mesmo trataram de dividir a responsabilidade. Ficou aqui o Marcolino Luís Antunes, no sertão aqui da Caçandoca ficou o Egidio Antunes, na Raposa onde mora o pai dele aqui, a mãe dele. E no Saco da Banana ficou o Sinfrônio. Então eles dividiram responsabilidade na administração da fazenda. Mas na morte deles, aí já ficou meu avô que é José Antunes de Sá que é o mesmo Zé Marcolino (...). Ficou esse João Antonio da Mata e tua família, e ficou o Antonio Zé Antunes de Sá que chama de Antonio Madalena que é o pessoal do Dito Madalena. Esses três são três encrenqueiros. Porque eles não quiseram que os escravos continuassem na fazenda, porque eles achavam que (...) continuar a escravidão da

mesma forma. Então foi uma briga, um desentendimento e aonde os negros então disseram assim: nós não, vamos tomar a fazenda. Eles começaram a.... é... fazer uma diversidade de plantação. Aí plantava o milho, feijão, a mandioca, e deixaram só pequenas glebas de café só para manter e aquelas bananas, daí por diante. Então os negros fizeram uma manobra com ele e trataram de plantar tudo pra sobrevivência deles e não foram (...)”.

(Antonio dos Santos – 60 anos - Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

As famílias negras que foram formando a comunidade têm origem na união da escrava Tomásia com um dos filhos do fazendeiro, Isídio Antunes; da escrava Madalena, com o outro filho, Simphonio; das escravas Iderência, Quitéria e Verônica com o último filho, Marcolino. Por isso, é comum na comunidade recorrerem a matrilinearidade, quando atribuem às famílias o nome destas mulheres: os da *Derência*, os da *Tumásia*, os *Madalena*. Segundo o relatório do ITESP (2000), a relação destes nomes com os dos antigos proprietários da Fazenda Caçandoca, esclarece que os quilombolas são os verdadeiros herdeiros dela. No relatório apresentam um trecho do inventário de 1881 em se menciona estes nomes:

[...] Pelo procurador do inventariante foi dito que não tendo os herdeiros recebido em tempo os dotes nas doações, não há no presente inventário nada a conferir. Requer [...] na menção do seu contribuinte se lançasse metade da fazenda, metade das terras da Cassandoca aos escravos Gabriel, Angélica, Thomázia e Gertrudes [...] Requer [...] também [...] os filhos do ... Constituinte os escravos Tolino, Albina e Luiza completando-se os seus quinhões.

Desse modo, são dois os documentos que garantem legalmente a posse do território da Caçandoca: o inventário de 1881 e o artigo 68 do ato das disposições transitórias da Constituição Federal de 1888. Mas ambos não teriam sentido se não fossem o resgate documental e, principalmente a memória.

Neste resgate é possível verificar que foram os negros que, coletivamente, assumiram a administração da fazenda. Durante anos viveram uma vida privada de qualquer benefício social. Por isso, entendemos que, nesse período,

viveram às margens da sociedade brasileira. Enquanto o desenvolvimento era promovido em alguns lugares do país, a Caçandoca, entre outros, não usufruiu sequer de uma fatia dele. Referimos-nos ao verdadeiro sentido de desenvolvimento: o da promoção do bem-estar e conforto das pessoas. A ausência dos benefícios sociais básicos para a sobrevivência e o conforto da comunidade, fez com que muitos moradores da Caçandoca saíssem à pé em direção aos lugares centrais para venderem suas bananas, peixes, entre outros produtos. Mas as dificuldades e precariedade eram tantas que muitos, que viviam sob estas condições, foram levados a deixar o lugar. Obstante, podemos dizer que, esse foi um caso de expropriação camuflada de “saída espontânea”. Isso, para muitos, não significou a melhoria da qualidade de vida, visto que lá fora, além de marginalizados, foram também discriminalizados. Mais tarde, ao perceberem que as condições eram ainda piores, alguns desejaram retornar ao lugar. Os agentes dessa expropriação não tiveram, sequer o trabalho de mostrar as suas caras. Dessa expropriação originou-se o conflito interno, entre os que deixaram e os que não deixaram o lugar.

Outros negros permaneceram por ali durante muito tempo, mesmo diante às dificuldades com a falta de infra-estrutura, atendimento a saúde, entre outras. E quando a abertura da BR 101, na década de 1970, parecia significar melhorias na qualidade de vida, chegaram, com ela, os especuladores imobiliários. Os moradores do Quilombo Caçandoca passou a sofrer constantes ameaças para deixarem o local.

A construção da BR 101 foi promovida pelos militares com a intenção de assegurar uma saída estratégica das Usinas de Angra dos Reis em caso de acidente. Após a construção, as praias de Ubatuba, até então de difícil acesso, passaram a ser alvo de cobiça das empresas e dos agentes imobiliários. Com a praia de Caçandoca não foi diferente. No final de 1970, chegam ali os primeiros agentes. Esse momento de tensão é denunciado nas falas dos remanescentes do quilombo Caçandoca. D. Antonia narra o momento em que foi obrigada a deixar o local:

“Foi lá o Nathanael com o Zé Marinho. Era pra nós ficar ali e não saísse. Todo mundo que eles pagava aí saía e eu não saí, não vou saí. Aí um dia o Zé Marinho fez um negócio com nós, eu morava lá em cima onde mora o Altamir, lá em cima. Aí chega o Zé Marinho lá: vocês não fazem mais a casa aqui, o Zé Marinho com o Nathanael,

passa a morar na casa do compadre (...) que ele está pra Santos porque ele esta pra Santos, lá em Santos, porque o pai está doente e ele não (...) Aí depois eu passei pra casa do compadre (...), até o compadre (...) chegar. (...) Vou começar a chorar outra vez (quase chora). Aí o rapaz e o comprador (...) chegaram, aí eles: “tem que sair daqui, tem que sair daqui, porque não tem lugar pra todo mundo, porque eu comprei isso aqui”, sem eu saber, porque eu era analfabeta, não sabia de nada, meu marido também não sabia de nada. E o Nathanael com o Zé Marinho todo dia lá, todo dia. É o Nathanael que mora na Maranduba, Natanael Giraud, filho do Giroud que mora na Maranduba. A mulher dele que era a minha prima, que chama Lúcia. Essa aí já morreu. Ele era casado com a minha prima. E ele com esse tal de Zé Marinho que foi fazer embrulhada na Caçandoca. “Aí porque vocês precisam sair daqui, precisam sair daqui”, eu dizia pra ele: eu não saio, eu não saio eu não saio. Queriam que a gente saísse pra deixar o lugar pra eles, deixar a Caçandoca pra eles. Contaram pra eles que a Caçandoca era a maior riqueza, e a gente que é bobo não sabe das coisas. Porque aquilo ali é nascido do escravo, aquilo ali. É da escravidão, a riqueza maior onde todo mundo podia trabalhar e podia ter tudo na vida. Aí chegou o embrulhão lá fazendo isso. Aí eu disse assim: eu não saio, não saio, não saio”.

(Antônia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).

Segundo o relatório do ITESP (2000, p. 35), esta segunda expropriação ocorreu com o apoio deste “primo” de D. Antônia, Nathanael Giroud, que, na época, possuía um armazém na praia. Este teria ajudado à José Marinho da Silva (Zé Marinho, citado por D. Antônia), Joaquim Magalhães e à José Rodrigues, abordar os moradores da Caçandoca. Estes estavam amando da Urbanizadora Continental que tinha Mário Gonçalves como representante. Ele se afirmava ser dono das terras e que todos deveriam sair dali, porque ele já as tinha vendido. Para os moradores³⁸, Nathanael foi peça chave para essa venda, visto que usou das dívidas dos moradores no armazém para a venda de parte do território. No mesmo relatório

³⁸ MERLO, M. (2005, p. 1999). Conforme se pode ler no depoimento de um jovem negro

consta a informação de que Mário Gonçalves, no dia vinte e cinco de fevereiro de mil novecentos e setenta e seis, comprou uma área de terra da Empresa Territorial Maranduba e, no mesmo dia, vendeu-a à Urbanizadora Continental. Quando o processo de desapropriação da comunidade foi levado à justiça, a Urbanizadora alegava ser dona de 410 dos 890 hectares reconhecidos como da comunidade do Quilombo Caçandoca. Diante da sobreposição de títulos, o Estado levou cinco anos para desapropriar a Urbanizadora Continental, pagando à ela uma alta indenização, conforme veremos no capítulo cinco. O momento da expropriação da comunidade de seu território é reforçado com a fala de S. Miguel e D. Ondina:

Miguel: Queimaram duas. Uma minha outra da minha mãe, duas casas lá. A D. Maria que chegou lá com policiamento, eles é que me valeram lá, porque eles me colocaram numa máquina de carregadeira, jogaram eu e trouxeram, dois cara da Continental. Trouxeram até a Maranduba pra falar com o Zé Marinho. O Ricardo . (se refere ao filho da D. Ondina) conhece o Zé Marinho. Ele mandava queimar tudo. Agora já morreu aquele cara lá, aquele lá foi uma pedra para nós lá. Aí essa turma foi lá e queimaram tudo, queimaram a minha casa, queimaram a casa da minha mãe e só ficou um ranchinho lá que só depois que saíram lá é que fizeram outra casinha pra morar. Aí tiraram a turma da Caçandoca, saíram tudo, só escapou nós que ficou no cantinho da Caçandoquinha e quando foi agora no finzinho de tudo nós foi obrigado a sair. Eles disseram que estava vendido e que não sei o que, e fomos obrigados a sair de lá. A sorte é que eu peguei um dinheiro, tinha um dinheirinho lá que deu pra comprar essa casinha, um trocadinho. Esse foi da Caçandoquinha, não foi nem da Caçandoca que eu pegue esse dinheiro.

Ondina: Foi assim mesmo, nós saímos, compramos essa casinha aqui e ficamos aqui até agora. Não queria sair não, mas fui obrigada. O homem vinha e mandava a gente, expulsar a gente e expulsava e botava tudo pra fora, botava as coisa e a gente saia e eles já tacavam fogo na casa. A casa era tudo de sapê. Aí o caminhão chegava...

Miguel: Aí eles levaram tudo no caminhão de mudança. Ia jogando as coisas tudo pra fora ia botando no caminhão e botando fogo nas

casas. Eu tenho saudade da Caçandoca, às vezes eu fico aí parado e fico lembrando, tão gostoso lá na praia.

(Ondina Antunes e Miguel da Mata Amorim, 68 anos – Sertão da Quina 11 de dezembro de 2006).

Numa visita à comunidade no dia 12 de agosto de 2006, fui embora do quilombo de carona com a D. Gabriela e S. Antonio. No carro eles me contaram um pouco da história de quando foram expulsos da Caçandoca. Segundo eles, entre 1960 e 1970, alguns agentes imobiliários chegaram à Caçandoca e fizeram uma proposta de compra de suas terras aos moradores, e ficou acordado que a compra não implicaria na retirada da comunidade, tanto foi que não foi feito nenhum contrato e não assinaram nenhum papel. Alguns fizeram o acordo, mas outros não. Passado algum tempo, os representantes da Urbanizadora pediram para que a comunidade se retirasse da área, gerando grande tensão na comunidade. Quando viram que não iam sair, os agentes vieram vestidos de policiais armados e mandavam as pessoas se retirarem. A medida que os moradores deixavam suas casas, os “policiais” ateavam fogo às casas. Ficaram desalojados na beira da estrada “sem eira nem beira”. Alguns foram para Caraguatatuba, outros para o Guarujá, outros para Santos, entre outros lugares. Para o S. Antônio esta é a grande causa da desunião do grupo.

As representações sociais acerca do momento da expropriação se relacionam entre si e confirmam a violência da expulsão. Porém, D. Rosa tem outra versão desse momento, apesar de que, em alguns momentos, sua fala entrecruza com as demais. Segundo ela:

(...) E foram saindo um atrás do outro, um atrás do outro e foi ficando deserto e o pessoal que ficaram num tinha casa assim... mais debilitada, que não tinha casa boa, passava pra casa de outro que tava melhor. Assim foram indo, trocando não é? Um foi morar nas casas... nas terras de um, outros foram morar nas terras de outro, ficou aquele vai-e-vem. Porque quando as pessoas que ficaram nas terra, que não entenderam, que venderam... . Teve uma que era assim: você tinha uma porcentagem de dinheiro se você vendesse e saísse, você ganhava mais, e se você vendesse e ficasse na terra você ganhava menos. Aí a pessoa ficava na terra e depois tinha um tempo resolvia sair ai eles pagavam a cadernetação

pra pessoa sair. Aí teve muita gente que aconteceu isso. E, então...(..)Quem não saiu... Ficou... sem... com aquela quantia que tinha como ficar, porque quem ficou mais o pessoal da Raposa né, os do Saco da Raposa foi os que ficaram.(...)Ah... eu... na minha opinião, que eu tenho certeza, nunca vi ninguém ter sido expulso daqui, todo mundo saiu por livre e espontânea vontade. Eu tenho certeza absoluta: ninguém saiu... quem saiu, vamos supor, quem saiu daqui por último que fala que, que foi expulso das terra foi a Dona Antônia, mas a Dona Antônia ela já saiu da casa dela pra ir morar em outro lugar que não era dela. E ela recebeu uma quantia também pra comprar fora daqui. Isso às vezes sabe Tem... que muita coisa . Aí tem muitas coisas que as pessoas num... sabe? Passa pela cabeça uma imaginação...que é uma coisa que foi expulso da terra, que o pessoal tocaram, queimaram a casa. Quem queimou a casa, quem que derrubava a casa aqui era o pai da Maria dos Nove, que nós chamamos Maria dos Nove, o pai dela que derrubava as casa, era o pai da Benedita aí também. Eles derrubavam porque eles já trabalhavam pra firma já .Eles já tavam trabalhando...Pra Continental. Não era bem a Continental naquela época, naquela época era a... um senhor chamado Magalhães que ficou tomando contas das terras porque ele comprou. Quem comprava as terra era o Mário Gonçalves, o Mário Gonçalves que comprava. Depois é que o Mário Gonçalves fez negócio com a Continental, mas quem era o dono das terra mesmo, quem comprava e pagava era o Mário Gonçalves. Foi... é... cada um tem uma história pra contar né? Eu conto a minha porque eu sei que foi assim porque eu fiquei aqui eu vi que foi assim. Agora os outro que ta aí tem imaginação, fala o que quer.(Rosa Gabriel Penha Silva, 70 anos – 06 de dezembro de 2006).

A D. Rosa fala de uma venda que não é negada pelos outros. Uma venda que pelo que parece foi induzida já que *as pessoas que ficaram nas terra, que não entenderam que venderam*. O seu depoimento reafirma o de D. Antônia e confirma a história de que realmente havia pessoas contratadas pela Continental para retirar a população do local. Confirma a o nome de Mário Gonçalves como o comprador e negociador das terras com a Empresa Continental. Sabemos que a negociação de

terras dos agentes imobiliários com a população caíçara ao longo dos anos foi dada de forma arbitrária, muitas famílias que não sabiam ler nem escrever eram induzidas a colocar o polegar num papel em branco, acreditavam na palavra do agente, visto que, negociavam dessa forma entre si. D. Rosa trabalha no condomínio do Pulso, lugar pertencente à antiga área da fazenda e portando, sujeita a desapropriação. Durante trinta anos D. Rosa teve seu emprego garantido ali e para ela, ele representa a estabilidade e garantia de um salário para sobreviver a cada mês. Para ela, ninguém foi expulso do local, mas também ela não desmente o fato das casas incendiadas e até cita o nome das pessoas que foram contratadas para o serviço pela Urbanizadora Continental.

Para S. Antonio, a expulsão significa a repetição da história dos ancestrais:

“Mas a gente, como diz a Márcia, tem uma história bonita pra quem vem da universidade e pra quem ta aqui hoje, mas é uma história muito triste que nossos antepassados passaram e nós tivemos que passar isso tudo novamente agora, neste século aqui e essa coisa toda essa (...)”

(Antonio dos Santos – 60 anos - Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

O novo rompimento com o lugar significou a desmobilização da comunidade, além de causar muita dor e sofrimento aos seus membros. Para D. Ondina e S. Miguel, que deixaram o local e vivem atualmente no Sertão da Quina³⁹, a vida econômica fora da comunidade se tornou mais difícil.

Ondina: Agora não é fácil, se comprar um quilo de farinha, já paga um precinho.

Miguel: É que aqui é igual na cidade, tudo comprado né. Tudo. Se tiver dinheiro compra se não tiver... Lá a gente se virava, ia na costeira pegava um marisco, ia na costeira e pegava um peixe. Pegava minha canoinha lá e pescava, a gente se virava. Ia no mato e pegava um palmito, que aqui a gente não pode, se fazer isso o

³⁹ Bairro localizado, seguindo a BR 101, do lado oposto da Caçandoca.

pessoal não deixa. Então a gente fazia isso aí e se virava. Lá não passava fome não.

(Ondina Antunes e Miguel da Mata Amorim, 68 anos – Sertão da Quina 11 de dezembro de 2006)

Tratar do momento em que foram expulsos é um assunto muito delicado para S Antonio e sua irmã D. Marciana. S. Antônio se emociona quando fala da morte da mãe que ocorreu após a expropriação:

“Quando tudo aconteceu a minha mãe, pobrezinha foi parar no hospital. Estava muito ansiosa, queria muito voltar pra Caçandoca. E quando ela morreu, o médico disse que ela tinha morrido de ansiedade. (quase chora)”.

(Antonio dos Santos – 60 anos - Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

O abuso e ganância da Urbanizadora Continental resultaram em perdas irreparáveis. Segundo D. Sebastiana, os representantes da Urbanizadora fecharam a estrada de acesso à comunidade. Ninguém da comunidade podia atravessar. Ela se emociona ao falar do momento em que perdeu a irmã sem poder fazer nada:

“O que a gente passou aqui não foi brincadeira, todo mundo sabe o que a gente passou. Muita humilhação. Tudo que aconteceu de ruim que veio essa firma da Continental, a gente não tinha como sair daqui. Eles não deixavam, tinha uma porteira ali que justamente a minha irmã morreu ficou lá embaixo do pé de... mangueira, lá embaixo daquele... chapéu de sol, né? Lá embaixo na praia lá e eles não deixaram abrir a porteira pra passar com minha irmã. E nisso aí quando minha irmã chegou no hospital já estava em estado de coma. Minha irmã é a mãe da Maria Conceição” (D. Dica).

Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006

A perda do território para alguns significou também a perda de entes queridos. Nessa época a Urbanizadora tinha iniciado a construção de um condomínio em frente à praia do Pulso. Hoje, é um condomínio de luxo, com casas de veraneio incluindo casas de juiz e desembargador (Fotos 11 e 12).

Foto 11



Condomínio e Praia do Pulso. (Fotos: Elaine Branco, junho de 2006)

Foto 12



Casas de veraneio do Condomínio do Pulso.

Segundo S. Antônio, a área do condomínio do Pulso não foi reivindicada no processo de desapropriação, justamente, devido à presença, no local, das casas destas autoridades, o que significaria uma batalha acirrada e demandaria mais tempo. Diante as angústias, ansiedades e desesperanças da população preferiram lutar, primeiramente, pelos duzentos hectares ocupados pela comunidade em Caçandoca.

Tudo o que pudesse lembrar a comunidade foi destruído pela Urbanizadora Continental. S Antônio, através de sua fala, reconstituí o lugar, torna presente o que a Urbanizadora destruiu:

“E no ano 70, como a Márcia falou isso aqui não tinha essa vegetação aqui. Você dormia era tudo verde e quando acordava era um perfume, era uma nuvem branca em tudo esse território. Porque aí era laranja, o café, tudo florescia numa noite. Então era aquela maravilha que o cê via de (...) e as abelhas cantando e a gente tirando mel. Se vocês vissem gente essa coisa estaria por terra, por que era uma coisa incomparável. Então não tinha essa mata. A mata que tinha era café, banana, era a laranja, o limão, era a jacá, era

tudo que você possa pensar. O abacate, laranja, goiaba, maracujá, manga caju, chuchu, amora. Amora que tem aí tinha é gigante. Tudo eu você tinha tudo que você possa imaginar era da mata que está aí hoje era a mata que tem aí hoje. Essa mata foi criada porque os grileiros invadiram, não deixaram o pessoal, cortaram as plantações todas e daí não pudemos mais recuperar”.

(Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Muitos acabaram recebendo uma quantia irrisória de dinheiro para saírem do lugar. Diante a pressão dos representantes da Continental, os que resistiram, acabaram sendo expulsos violentamente. D. Antônia se recorda deste momento com muita dor. Apesar do sofrimento, as lembranças e a fala de D. Antonia denunciam os acontecimentos:

Quando chegou um dia: arruma café, arruma isso, porque nós temos que sair, que nós temos que arrumar. Eu disse; eu não vou sair, eu não saio. Aí chegou esse Nathanael com o Zé Marinho armados. Os dois armados na minha casa. Eu bati o pé disse que não saía, não, não saio. E o Oliveira estava lá, o compadre Oliveira estava lá, aquele que mora na Caçandoca. Aí o Nathanael enganou o compadre Oliveira: Ah compadre Oliveira, que nós vamos pagar mais”, carregaram o compadre Oliveira pra Ubatuba. E eu fiquei dentro de casa batendo o pé, dizendo que não saía. Aí veio os dois armado, encapuzados, que eu não sei quem é. Não posso contar quem é, tava encapuzado. A senhora tem que sair, e eu: não saio, quero meu dinheiro. E eles: “dinheiro não tenho, dinheiro vão pagar só na casa do Nathanael. Aí encostou um caminhão, um caminhão fechado, mas fechado inteiro. Aí, mais com eu, estava minha nora, estava o Altamir e embarcaram tudo dentro do caminhão. Aí embarcaram (...), embarcaram mais as coisas, aí ficou dois sacos de café do lado de fora, ficou um pilão, ficou um gatinho, ficou tudo. Aí embarcaram tudo ali ficou o gatinho (...) Aí, me dá vontade de chorar (segura para não chorar). Aí embaraçaram tudo ali, eu fui ver estava tudo fechado. Eu que fui na cabine, eu com minha nora que estava grávida. Aí quando cheguei na cabine, no alto da Maranduba e eles

ficaram pra trás. E (...) de pato, botemos tudo dentro de um (...), a mãe dela (aponta para a nora Cidinha) e levou tudo pra Raposa, cada pato desse tamanho assim, porque nós criávamos muito pato. Quando chegou na virada do morro da Caçandoca pra Maranduba, aquela fumaceira. Daqui a pouco estava outro caminhão atrás, o (...) com a família também fizeram do mesmo jeito, estava o Estevão (?), também a mesma coisa, um atrás do outro no caminhão tudo atrás do outro. Quando vi aquela fumaceira, aquela fumaceira, fumaceira! Sei que queimaram a casa toda. Queimaram meus dois sacos de café, queimaram o pilão, queimaram o gatinho que tinha lá. Queimaram as minhas coisas, queimaram tudo. Que era para que se viesse voltar pra buscar, não deixaram nada pra buscar mais. Foi isso minha filha, que até nem eu sei. Levaram a gente pro terreno do Nathanael sentado num pedaço de pau. Aí, chegaram lá com sessenta reais, eu me lembro até hoje, que disse que era muito dinheiro, deram na mão do meu marido, nem na minha mão não deram e ficamos ali a noite inteira. Eu quero saber do meu dinheiro. “Ah não tem dinheiro”. Aí o Nathanael que (...) com sessenta reais e deu na minha mão, sem ter ninguém, sem ter ninguém, sem ter ninguém. Aí e agora, como é que nós íamos fazer, como é que nós íamos fazer, que não tinha lugar pra nós ir? Aí tarde da noite me levaram pra casa do meu irmão na Tabatinga. Chegou no outro dia, tiraram eu de lá e levaram ali pra Getuba, ali uma casinha podre que me arrumaram ali, que botaram nós. E só que eu sei dizer é isso. Os outro tudo saiu na frente, e eu fiquei pra trás. Botaram fogo na casa pra gente não voltar mais.

(Antônia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).

A abertura da BR 101 é representada como o marco de profundas transformações na vida dos moradores da Caçandoca. Além da ruptura com o lugar, ela significou a destruição do patrimônio material da comunidade. Segundo D. Marciana, com a estrada tudo foi derrubado:

“... abriram uma estrada aí, derrubaram nossas ruínas, que nós tinha um engenho aqui aonde os escravos fazia a pinga antigamente,

aonde... casa de farinha... então quando teve... que eles avançaram pra entrar aqui pra tirar nós daqui eles derrubaram tudinho essas ruínas e jogaram ali na estrada, fizeram aterro de estrada, destruíram tudo as nossas ruínas”.

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

E nestes trinta anos de luta, o momento de que D. Marciana não se esqueceu foi quando o juiz se posicionou contrário ao direito da comunidade à terra. Segundo ela, neste dia muitos perderam as esperanças de um dia retornar ao território:

Então, essa é uma luta de quase trinta e poucos anos de briga né... estamos aqui hoje, graças a Deus, dizer que foi um milagre, pra nós ta aqui foi um milagre de Deus, porque por dinheiro mesmo nós não taria mesmo, porque os ricos têm muito dinheiro né... e quando teve uma audiência no Fórum, lá em Ubatuba, o juiz não olhou nosso documento não, falou que não olhava, ele via o que tava no jornal não olhava documento de pobre não, falou que nós tava de invasor e o juiz saiu rindo: “Pra que nêgo quer terra?” Ainda riu na nossa cara. E nós tamo aqui na luta, na guerra e, graças a Deus, nós já vencemos, nós não tamos em terras alheias tamo dentro da lei, fomos criados aqui, tamos criando nossos netos, filhos e aí por diante né (Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

Diante da dor e do sofrimento da expropriação, seguido da humilhação perante as autoridades judiciais, muitos acabaram saindo e não voltando mais. A família de D. Sebastiana foi uma delas:

“E com isso aí a gente foi ficando chateada com o lugar e acabamos saindo. Largamos tudo aí. Fomos embora. Inclusive minha sobrinha a Léia que mora ali onde que eu morava. Larguei tudo, fui embora, porque o sofrimento era demais. E essa firma entrou aí pra arregaçar mesmo. Então hoje é só alegria. Quem pensava? Coitado da tia Antonia, nós mesmo sendo chamado de sem-terra. Ta vendo que a

terra era nossa, sendo humilhada pelos outros. Tudo mundo falava oi que bando de bobo, bando de nego bobo. Sabe quando vocês vão ganhar isso aí?

Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006

A territorialidade, enquanto sentimento de pertencer a aquilo que lhe pertence, está presente nas representações dos remanescentes do quilombo da Caçandoca. Para S. João da Mata, junto com território, foram herdadas as lutas:

“Ele (o avô) ficava contando pra nós do passado dele, das lutas que vinha da terra. E ele falava assim pra mim: “o vô já ta cansando. Logo o vô vai embora. (...) fica na terra, e vão ficar lutando pela terra. Precisa lutar pra poder vencer. Que a terra é pra ficar pro cês porque agora nós tamo véio de despedida. E não levou muitos dias que ele disse isso aí, ele morreu. E isso aí ficou batendo na minha cabeça e tudo as coisas aqui na terra tem que lutar, tem que lutar pra poder vitória, consegui. Os avôs dele falou pra trás pra eles e eles pra nós (...).” João da Mata, 55 anos - Caçandoca 4 de novembro de 2006.

D. Sebastiana manifesta o orgulho de pertencer ao lugar em que viveu toda família:

“E como eu me sinto quilombola! Porque meu pai foi nascido. Meu pai faleceu faz quatorze anos. Quando ele faleceu, ele tava com noventa e seis anos de idade. Ele tava agora com cento e poucos anos já. Ele foi nascido e criado aqui. Ele a minha mãe também, minha vó, meus avós, meu sogro, tudo é daqui, eu me sinto como uma quilombola”.

Sebastiana Gabriel dos Santos, 68 anos. Caçandoca 6 de dezembro de 2006

Para D. Marciana, o lugar que um dia pertenceu aos seus avós e pais será dos seus filhos e netos:

“E um dia que eu for embora pelo menos eu tenho (um lugar) pros nossos neto, pro nossos filhos, meus irmãos tão aqui, meus bisavós, meus tataravô né”.

(Marciana dos Santos – Caçandoca, 04 novembro de 2006 – Reunião com o IBAP sobre cooperativismo).

A territorialidade evidencia-se no desejo dos pais e dos avós e é repassada aos herdeiros para que eles possam usufruir de melhores momentos não vividos por eles. Para muitos uma vida melhor só poderia ocorrer com a conquista do território.

Após todos estes anos de luta, os quilombolas de Caçandoca conquistam o seu território. Quando estávamos no final da pesquisa, conseguimos acompanhar esse momento marcante na história da comunidade. Por isso, decidimos escrever mais um capítulo a respeito desta conquista e do seu significado para a comunidade. A seguir, o leitor irá encontrar as representações sociais destes sujeitos a respeito da conquista do território, juntamente com a nossa interpretação e análise do processo.

Capítulo 5. A conquista do território do Quilombo Caçandoca e a construção da identidade.

No dia 6 de dezembro de 2006, aconteceu o que para muitos era inesperado: o território do Quilombo Caçandoca foi desapropriado para fins de interesse social (foto 13). Foi a primeira área do Estado de São Paulo desapropriada em função de uma comunidade de remanescentes de quilombo.

Segundo a chefe de divisão de ordenamento de estrutura fundiária do INCRA, Telma Cardoso, para a Urbanizadora Continental não há recurso válido nesse caso de desapropriação. O que pode ocorrer questionamento sobre a veracidade do título da propriedade apresentado pela Urbanizadora e também sobre o valor da indenização na Justiça. Para a desapropriação dos duzentos hectares de terras onde reside a comunidade, o INCRA depositou em juízo a indenização de R\$ 4, 17 milhões. Caso a justiça verifique que as terras são devolutas, o dinheiro voltará aos cofres do Estado.

Foto 13

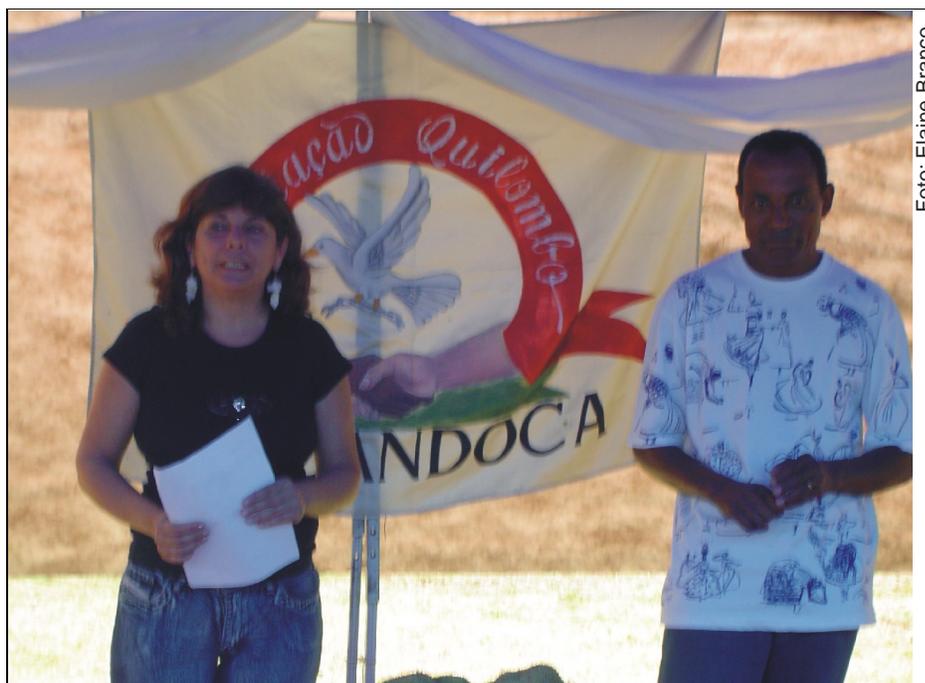


Foto: Elaine Branco

Telma Cardoso (INCRA) na cerimônia de desapropriação do território para fins de interesse social, momento emocionante e histórico para a comunidade. Ao lado, o presidente da Associação, Sr. Antonio dos Santos. (06/12/2006).

Com a desapropriação, a comunidade poderá finalmente colocar em prática os seus projetos de futuro de uma vida melhor. A terra garantida, longe das ameaças de expulsão, significa a existência de um espaço material para que os remanescentes do Quilombo da Caçandoca possam construir suas moradias, suas hortas, seu espaço de lazer e de trabalho. A tão sonhada posse do território é representada pela estabilidade no lugar. Isso significa que poderão concretizar no lugar os sonhos e aos projetos deixados pelos seus ancestrais.

Já no dia da desapropriação, a comunidade se reuniu com as autoridades locais, como o prefeito da cidade, senhor Eduardo César, e representantes da Secretaria do Meio Ambiente e também com autoridades de secretarias e instituições do governo do Estado de São Paulo e representantes do Governo Federal. Essa reunião foi promovida com a ajuda do Instituto brasileiro de Administração Pública (IBAP), e juntamente com os outros quilombolas das comunidades de Ubatuba, os da Caçandoca sentaram com as autoridades para negociarem uma agenda de trabalho. Com o território garantido, os moradores da comunidade de Caçandoca reivindicaram a solução dos problemas como a luz, saneamento, moradia, asfalto, autorização para desenvolverem a agricultura e construir e arrumarem suas casas.

As outras comunidades, vendo a desapropriação da Caçandoca, ficaram motivadas a acreditarem numa futura conquista de seus territórios, e se aliaram ao pessoal do Quilombo Caçandoca, na requisição de melhorias para os seus Quilombos. Algumas dessas melhorias, como energia elétrica e asfalto, sempre foram travadas por órgãos e pelas instituições públicas, principalmente pelo DEPRN (Departamento Estadual de Proteção dos Recursos Naturais), órgão da Secretaria do Meio Ambiente. Por se tratar de uma área sobreposta à Mata Atlântica, a comunidade do quilombo Caçandoca, assim como as outras, sofre pressão das instituições vinculadas a Secretaria do Meio Ambiente. Por esse motivo, diversos membros da comunidade tiveram que deixar o local e outros têm de trabalhar fora dali para garantir o seu sustento. Uma vez com o território garantido, poderão exigir melhorias para o lugar que sem a preocupação de serem desapropriados novamente.

Feita a negociação das melhorias para o quilombo, dona Antonia finalmente poderá concretizar seu sonho de retorno à comunidade, já que o que lhe impede é a ausência de serviços e infra-estrutura, como o atendimento médico,

escola e estrada asfaltada. Para ela, o fato do marido se encontrar adoentado, a vida sem o mínimo de infra-estrutura tornaria a vida ali difícil. Ela nos conta da situação do marido, da ausência de infra-estrutura e do sonho de voltar:

“Meu marido teve derrame, derrame aqui nas costas, sabe. O corpo tudo é bom, não sei, não sei como é aquilo. O médico vem aqui, deu remédio pra ele, e ele joga o remédio tudo fora. Essa noite eu não dormi. Se não fosse eu aposentar, eu estava numa vida... Quando eu trabalhava, esse meu filho que me ajudava, o Altamir. Quando eu não tinha nada, ele ia lá me dava o sabão, me dava o feijão, me dava tudo. Agora eu criei meus filhos, pus eles numa escola lá, e graças a Deus todos eles sabem ler. E as filhas deles também, pus todas elas lá. Agora elas levou dois anos aqui comigo em Caraguatatuba estudando. É uma neta muito boa pra mim. (...) a Didi também, mais a Elza foi uma neta que uma beleza. Estudaram lá (na Caçandoca), mas como lá não tinha faculdade (se refere ao ensino médio), aí passaram para Caraguatatuba. Ela levou dois anos comigo lá, não foi Cidinha? Aí completou os estudos dela lá. O outro também veio (...), mas quando ia pra escola, chegava lá, ia trepar no pé de amendoeira, ia apanhar amendoeira, quando via estava com a roupa tudo cheia de ciscos? Vinha o professor e mandava um bilhete pra mim, porque eu não mandava o menino pra escola cedo. Eu mandava ele pra escola, mas ele ficava subindo o muro pra ir na Madureira e não ia pra escola. A Didi também foi, a Didi teve um ano só, não chegou completar o ano dela, mas foi muito bom. Eu queria que entrasse logo um pessoal bom lá, que tivesse uma casa boa, um confortável lá naquele lugar, pra tirar aquelas ruindades de lá. (grifo nosso) - (Antonia Miquelina Jacinta da Conceição, 79 anos, Olaria – Caraguatatuba, 18 de novembro de 2006).

D. Antônia se refere a um tempo em que a escola se encontrava em funcionamento, porém, quando os filhos e netos terminavam a quarta série, tinham que sair da comunidade para estudar. Atualmente, a escola se encontra fechada e quando as crianças e adolescentes saem para estudar fora da comunidade, se deparam com o problema do ônibus, que só chega à comunidade nos dias em que não chove e por isso acabam tendo a frequência comprometida na escola. Além

disso, as instituições educacionais não têm estrutura para tratar das diferenças e, muitas vezes, os jovens da comunidade, no contato com o modo de vida citadino, sem referenciais que valorizam e fortaleçam a vida cultural e econômica na comunidade, passam a abandonar a comunidade. Com as escolas da comunidade funcionando a favor da comunidade, respeitando as suas particularidades, os jovens poderão optar com consciência pelo modo de vida preferido.

Na data da desapropriação, houve o incêndio do salão da igreja católica da comunidade. Esse fato acabou por deixar todos que estavam ali presentes muito preocupados, já que havia a possibilidade do incêndio ser criminoso. Fomos ao local e verificamos os destroços do incêndio (Foto 14 e 15). Para averiguar se o incêndio realmente foi criminoso, foi instaurada uma investigação pela polícia federal que, até o término deste trabalho, não havia sido concluída. Percebemos, nas conversas dos quilombolas da Caçandoca uma grande revolta. Alguns atribuem o incêndio à Urbanizadora Continental, outros, à uma das famílias do quilombo que, segundo eles, queriam o território do Quilombo só pra eles.

A capela que teve o salão incendiado tem grande importância simbólica para a comunidade que, segundo as pessoas que integram a comunidade, foi construída com a participação de todos. O motivo que os levou a construir, remonta à um acontecimento que marcou a vida de todos. Como ele de conhecimento de toda a comunidade, o incêndio comoveu até mesmo os evangélicos, conforme a sábia fala de Amarildo Cesário:

Mais interessante é que no dia que puseram fogo, tinham evangélicos lá chorando ao lado da capela. Então a beleza que isso tem nessa história e a dimensão que isso tem para as pessoas. Meu pai chorou, a D. Maria Machado chorou, as pessoas que.... Meu pai hoje é evangélico, ele tava passando e viu isso. Então, as pessoas têm essa noção daquele espaço ali para a importância para a história da comunidade. Tem que valorizar isso e não perder isso, esses referenciais. Amarildo Cesário do Prado – 38 anos (Ubatuba, 09 de maio de 2007)

Foto 14 e 15

Fotos: Elaine Branco – 09/12/2006

Destroços dos utensílios da cozinha e área do salão da capela que foram incendiados na data da desapropriação. O salão da capela, localizado a beira mar, funcionava como lanchonete para arrecadar fundos para igreja.

Como vimos no capítulo um, os conflitos internos é um grande problema para a comunidade. Preservamos a identidade das pessoas envolvidas, mas estes conflitos precisam ser considerados na análise do processo de construção da identidade, uma vez que poderão ser um entrave para o andamento dos projetos da comunidade. Por isso, entendemos que há necessidade de uma consciência de que as diferenças entre eles precisam ser trabalhadas e superadas, para que possam construir um projeto maior em conjunto, já que com o território conquistado, acabam-se as incertezas e inseguranças. Sobre o processo de construção da identidade, consideramos a idéia de Castells (1999, p. 24) que trata de três formas e origens da construção de identidades. A primeira, trata-se de uma identidade legitimadora, introduzida pelos dominantes para expandir e racionalizar a sua dominação com relação aos atores sociais. A segunda, identidade de resistência, é criada por atores contrários à dominação atual, criando resistências com princípios diferentes ou opostos a sociedade. A terceira forma, a qual mais se assemelha ao processo de construção da identidade da comunidade da Caçandoca, é quando os atores, usando a comunicação, constroem uma nova identidade para redefinir a sua situação na sociedade. De acordo com Castells (1999, p. 24) a identidade de projeto é:

Quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 1999, p. 24).

Como se pode verificar, essa idéia se assemelha ao processo de construção de identidade da comunidade da Caçandoca, principalmente no que diz respeito de uma identidade em construção. Ela reforça o quanto é necessário nesse processo, a comunicação e o entendimento para a redefinição dessa nova identidade. Trata-se da comunicação necessária para a construção da nova representação de si, para si, para o grupo e para os outros. Somente através do entendimento é que a concretização dos sonhos e as transformações se tornarão possíveis. D. Cidinha, por exemplo, não perdeu as suas expectativas de conquistar a independência e se livrar de uma das patroas, proprietária de uma das casas do condomínio do Pulso que mal paga o seu salário. Ela nos conta dessa patroa que paga um salário mensal abaixo do mínimo estipulado no país e do seu envolvimento com os projetos da comunidade:

Dessa patroa aí que nem pergunta como que tá a Caçandoca, porque já faz o que, vinte e dois, vinte três anos já que eu to na casa. E ela é sempre assim, ela nunca paga o salário certo. Porque o que eu ganho lá é R\$235,00. Tem mês que ela paga R\$230, nesse mês ela pagou R\$220. Eu falei pro seu Araquém⁴⁰, a hora que sair a casa de artesanato, eu largo ela. Já estou lá no projeto, estou no marisco, já tou ali no viveiro de planta, já tou fazendo muita coisa aqui. (Aldacília Rosa Gaspar, 50 anos – Caçandoca, 3 de março de 2007).

D. Cidinha é uma das mulheres que tenta resgatar a africanidade da comunidade através do modo de se vestir e a percebe-se com isso que o resgate da autonomia financeira, resultará no resgate das atividades de que ela sente prazer em realizar, ou seja, o trabalho que pretende desenvolver, envolvendo artesanato e agricultura, realizador por ela com prazer, mudará a representação de si. Segundo o

⁴⁰ Araquém é o técnico do Incra que nos últimos meses tem se dedicado a ajudar a associação a desenvolver os seus projetos.

seu depoimento, sente muito orgulho de ser quilombola, uma das coisas que, além do entendimento mútuo, é muito importante para o processo de construção da identidade quilombola e do novo papel que assumirão diante a sociedade. Assumir-se enquanto quilombolas é também assumir-se enquanto negros e como foi retratado no depoimento de um dos moradores da Caçandoca que encontramos em Merlo (2005, p. 196), trata-se de um resgate da auto-estima para a conquista do território e resgate da cultura e da espiritualidade.

Quando falamos com as pessoas que saíram do quilombo e não retornaram, percebe-se que, com a desapropriação do território, há um desejo do retorno. Esse retorno, para D. Ondina que se encontra com problemas de saúde e um tanto desmotivada, poderá ser concretizado mesmo que seja através dos herdeiros, como mostra a sua fala:

Agora eu não tenho vontade de mais nada porque eu não presto pra mais nada. Agora eu não tenho coragem nem de sair do lugar. Aquilo lá só mesmo para os meus filhos e ta bom pra mim.

(Ondina Antunes – Sertão da Quina 11 de dezembro de 2006)

O caso de D. Ondina e de algumas das outras pessoas que saíram da comunidade que conseguimos encontrar, reforça a idéia de que não houve melhoria em suas condições de vida. A situação de suas moradias é um tanto precária, com a ausência em alguns casos de energia elétrica, asfalto, atendimento à saúde entre outras. Porém, agora se encontram mais distantes do mar e do lugar onde nasceram. A fala de S. Miguel, compara o lugar onde mora com a Caçandoca:

Miguel: Lá é gostoso mesmo. Um lugar sossegado. Agora aqui a gente já é perturbado, é que nem cidade, quando chega sábado e domingo a gente já não pode nem mais descansar. É só barulho, grito pra rua e acabou-se o sossego nosso. Lá é um lugar sossegado cem por cento. Eu tinha vontade de fazer minha casinha lá.

(Miguel da Mata Amorim, 68 anos – Sertão da Quina, 11 de dezembro de 2006).

Com a desapropriação, pudemos observar as mudanças nas representações acerca das possibilidades de concretizarem um antigo sonho. O prazer da conquista se mistura com a dor das lembranças daqueles que lutaram e já se foram. Mistura-se com a emoção e o sentimento de que ali poderão reconstruir suas vidas, seus projetos, criarem seus filhos e netos, realizarem seus sonhos. Para D. Geni, a conquista simboliza o resultado da luta travada pelos familiares que já se foram. E no momento da conquista, apesar de ausentes, os entes queridos se fazem presentes na sua fala e emoção:

Pra mim não tem explicação, sabe assim quando você acredita e não acredita? Igual a São Tomé? Eu tava assim. Ontem o Antonio falou pra mim: amanhã você não poder perder, porque é um dia de festa pra nós. Mas eu não esperava que fosse essa festa. Pra mim foi de mais, a emoção é muito grande. Sabe, junta assim, uma emoção da saudade, da vitória, sabe, tudo junto. Então pra mim é demais. Saudade. Muita saudade. De quem ficava com a gente né, Odeir, Flávio, minha irmã, muitos que ajudou a gente, que tava com a gente junto na luta, muitos parentes que hoje não estão mais. Foram embora né, Deus chamou. Eu tenho uma irmã que ela duvidava, ela falou pra mim: “Eu só acredito quando eu ver, quando eu ver eu acredito”. E ontem, quando foi antes de ontem fez cinco meses ela foi embora, que Jesus levou né. Então hoje pra mim, eu senti que ela tava do meu lado assim, sabe, dizendo pra mim, vocês venceram! É muito bom... é muito bom isso aqui que tá acontecendo. (Geni - Caçandoca, 6 de dezembro de 2006).

O trabalho realizado pelos ancestrais para os membros da comunidade teve uma grande importância na conquista do território. Essa ancestralidade, presentes nas falas dos remanescentes quando falam do território é um traço marcante na cultura banto, e confirmamos a sua existência na memória do grupo. A relação entre os mortos, a irmã de Geni, Odeir, Flávio, entre outros que se foram, com aqueles que ficaram é o que dá sentido para as suas permanências no lugar. Isso se confirma também com a fala de S. Antônio. Ele fala com orgulhos dos parentes que antes lutaram ali:

Porque a primeira líder aqui foi a tia da minha mãe, a Rita que se revoltou com o pai, com o Sifrônio Antunes de Sá, um dos donos da fazenda, a filha que tratava de pegar os alimentos pros negos. Então começou com ela, depois veio a liderança, o Napoleão, que ele era escravo, filho do João Benedito ou Benedito João que a gente tem que ver o nome certo, esta no relatório técnico, que já trabalhava com os granadeiros. (...) Então assim a gente deu a continuidade, porque com o esbulho que teve aqui, a minha mãe entrou como liderança entrando com a reintegração de posse, primeiro documento judiciário. E na continuidade da minha mãe, ficou nós na liderança. Até que nós fizemos a Associação de bairro, o primeiro presidente foi o Bonifácio Gabriel dos Santos e o vice foi o Domingos Crispim dos Santos e dali pra frente faz quatro anos que sou presidente legalmente, jurídico, e agora a gente vai deixar a presidência representativa como administrador e a gente vai passar a desenvolver projeto como liderança e tamo aí colocando um grupo de jovem pra eles tocarem pra frente. (S. Antonio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007).

E ainda, a fala de D. Cidinha reforça a ancestralidade, o enraizamento representado pelo espírito dos ancestrais que dá sentido à seqüência aos projetos deixados aos herdeiros:

É muito importante, porque o pessoal, sei lá, uns morreu... E tem muita gente que queria ficar e não conseguiu ficar e a gente... Eu acho, voltando novamente pra cá, eu acho que muita gente que faleceu vai ficar muito alegre. Importante a gente ta aqui pra recuperar tudo que passou. Ela representa muita coisa, muita coisa boa. Meus filhos mesmo, tão aqui porque eu passo pra eles, porque tem que ajudar. Inclusive tá tudo eles aqui, só não tá o Diquinho. (...) Vem, freqüenta, mas a gente fala que a gente tem que dar maior força, maior apoio, pra gente recuperar tudo aquilo que já passou, não deixar cair, não deixar perder não, porque um dia se a gente não estiver, eles estão. Taí o Alexandre, o Marcílio, a Elza, a

Claúdia, a Patrícia e a Tamires. (Aldacília Rosa Gaspar, 50 anos – Caçandoca, 3 de março de 2007)

Para os remanescentes da comunidade remanescente do Quilombo Caçandoca, a conquista do território representa não só a posse material do território. Ela também tem um significado simbólico como é evidenciado com a fala de S. Antônio quando se lembra das festas compostas de elementos afro-brasileiros que pretendem resgatar, já não correm mais o risco de serem expropriados:

A festa, o nome era um só: função. Função queria dizer que a noite ali corria a dança de lenço, a mazuca, bate pé, é... ciranda, é... moçambique, congada, era alvorada, uma festa que se faz na praia à noite com tochas né, as festas dos reis, as festas do divino e as festas dos santos né que começa desde o primeiro do santo reis e vai embora até chegar dezembro novamente. Então o ano todo aqui nós festava, o ano todo aqui, tinha festa. Essas tradições essas festas não se perdeu, elas simplesmente teve um esbulho possessório né, na invasão da Incorporadora Imobiliária que jogou esse pessoal tudo pra fora. E esse pessoal não se perdeu e agora nos que somos já com essa meia idade, que participamos disso, temos resgatando outra vez. Não foi uma coisa assim que o pessoal foram deixando. Eles não deixaram. Eles foram obrigado a deixar pra trás. E agora estamos recomeçando outra vez. (grifo nosso) - Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007.

Na fala de S. Antônio, o *esbulho possessório* realizado pela Urbanizadora Continental que os expulsou do seu território, significou o rompimento com as festas e tradições. Por isso a retomada do território é também a retomada das manifestações simbólicas que, depois de tanto tempo, se mantêm vivas na memória e são lembradas com saudosismo. O lugar de manifestação das festas foi tomado durante algum tempo. Durante esse tempo não houve festas, mas nem por isso elas foram perdidas. Por isso, recuperar a terra perdida é reconstruir a integridade do patrimônio material e simbólico de uma população que tem um memorial riquíssimo de um passado composto por diversas influências culturais, representadas pelos espíritos, santos católicos, danças de origem africanas entre outras. Percebemos

que há, da parte de alguns, o desejo muito forte do resgate dos elementos afros na cultura da comunidade, como o Moçambique e a Congada que, apesar de estarem presentes apenas na memória dos membros da comunidade da Caçandoca, é praticado em muitas comunidades caiçaras do litoral norte.

Mesmo D. Rosa, que contesta as falas da maioria dos quilombolas de que foram expulsos do território, no dia da desapropriação, ela cai em contradição quando recorda que houve realmente um conflito com a Urbanizadora Continental e fica apreensiva diante da possibilidade de não ter de sair do território:

Olha, para ser bem franca com você, eu ainda to meia balanceada ainda porque eu...a gente ficou aqui... nós ficamos, que ficou eu, a minha irmã, a Maria do tio Viana, a Cidinha, a Leia, a Benedita, essa gente toda. Nós ficamos do lado de lá, lá em baixo que ficou, na Caçandoca. Então a gente ficou direto, que às vezes a maioria que não saíram, continuaram, então, a gente continuou defendendo lá em baixo: brigava com a Continental, a Continental vinha e brigava com a gente e eles ia pra justiça, e tinha briga dali, briga daqui, então, nós ficamos batalhando por isso. Então, o quanto a gente batalhou, mais ou menos, que eu tenho certeza, é que a gente segurou o lugar pra esse pessoal, que eles continuaram...que eles voltaram...acharam porque a gente já tava nesse lugar não é?(...). Mas, agora com esse título que eles tão ganhando, que eles vão ganhar, eu não sei se vai caber a mim esse título. Porque basicamente eu não to encaixada na associação. Agora eu sei que... eu quero que eles, e eu, quem ficar com o título, que saiba aproveitar. Que encaminha que leva os seus filhos, os seus netos para uma coisa bem melhor. Que a gente seja uma associação assentada mesmo, no capricho, que seja uma coisa verdadeira. Porque às vezes tem muita coisa que a gente vê ai...só porque não tem luz ninguém quer acomodar, porque não tem luz, outro não tem televisão, outros não tem geladeira, mas, mesmo assim, naquela época não existia nada disso e todo mundo viveu, e criou e tamo até hoje e ninguém morreu por causa disso. Então eu acho que as pessoas tem que por isso na cabeça, tem que ter consciência que esse título será útil pra todo mundo. Eu acho... eu acho não, eu tenho certeza. (grifo nosso)

Rosa Gabriel Penha Silva, 70 anos – 06 de dezembro de 2006

Mesmo sem a certeza de que poderá continuar no território, D. Rosa deseja uma coisa melhor para os que ficarem como os filhos e netos, ainda que não consigam conquista os benefícios da modernidade.

Para seu Antônio, a conquista do território representa a realização de um milagre. Ele fala que os empecilhos eram muitos, mas o maior era a luta travada com pessoas de dinheiro e de poder. Pessoas de dinheiro, representada pela Urbanizadora Continental e pessoas de poder, que segundo as falas, é representado por juiz e desembargador que possuem casas no condomínio do Pulso. A princípio, a comunidade optou por não reivindicar a área do condomínio do Pulso, pois acreditava que se reivindicassem aquela área, o processo de desapropriação seria mais demorado.

Para S. Antonio, a desapropriação não teria ocorrido se não fosse o governo de Lula. Se pensarmos em termos históricos, há dezoito anos existe o artigo na Constituição que garante a posse das terras às comunidades negras e só recentemente percebe-se no país uma movimentação política afim de fazer valer a lei dos quilombos, mesmo que ainda seja muito pequena, já que existem no país milhares de comunidades remanescentes de quilombo. O fato é que, em nenhum outro governo de instância federal⁴¹, houve uma vontade política para com estas populações. Nas comunidades que estão sendo beneficiada com a política em prol da titulação dos quilombos do governo Lula, percebe-se uma representação comum a cerca do presidente. Temos como exemplo, a fala de Antonio:

Esse processo de desapropriação é uma complementação de um milagre. Porque hoje no Brasil pra você lidar com poderes é... financeiro, de muito dinheiro, é uma milagre de isso acontecer, de nós ta aqui hoje, e desse novo governo que está agora exercendo a República do Brasil, realmente a Republica do Brasil tá acontecendo no governo agora do presidente Lula, não nos outros governos antes, não teve nada disso. Então as coisas acontece na hora certa. Então, deus acho que colocou esse governo nesse momento exato e teve essa desapropriação e essa alegria de renascer a alegria do

⁴¹ Falamos da instância federal, já que compete ao governo da federação a etapa final do processo para se fazer valer a lei de quilombos, que é a titulação.

povo novamente. (Antônio dos Santos, 60 anos – Caçandoca, 3 de abril de 2007)

Certamente, representações como a de S. Antonio, fortalecem a imagem do presidente Lula como um governo popular, mesmo com todos os escândalos envolvendo pessoas do seu partido, a todo tempo reforçados pelos meios de comunicação de massa.

Para Amarildo Cesário, que apresenta um discurso do processo mais próximo ao acadêmico, a maior conquista da comunidade foi a propriedade coletiva da terra, ou seja, numa sociedade em que se prioriza a propriedade particular, a comunidade fez prevalecer a coletiva, e terá, dali adiante, uma responsabilidade grande diante os desafios de fazer prevalecer a coletividade dentro de uma sociedade baseada na competição, no consumismo e no individualismo. Na fala de Cesário, evidencia-se a sua inteligência em pensar a situação da comunidade inserida de um espaço maior, que é o mundo capitalista, globalizado, para que se faça valer o interesse coletivo e alerta sobre os desafios futuros:

A gente que tem uma discussão assim, enquanto socialista isso é muito bom. Quando se fala em terra de quilombo, tem todo esse precedente maravilhoso que é a coletivização da terra. Você pega a Constituição, esta lá: direito à propriedade. Lá na frente nos artigos transitórios da Constituição, já se fala em terra coletiva. E a comunidade quilombola se tem isso, esse aspecto da coletivização do espaço, da socialização da terra, do ponto de vista ideológico isso é maravilhoso. Isso coloca um desafio pra gente de vivermos em comunidade e ... isso e não é fácil. Tem uma instituição aí hoje com esse precedente também que se criou pra comunidade, na área de fins sociais, o desafio é muito maior ainda de permanente diálogo com instituições governamentais e não governamentais. Naturalmente a prioridade vai ser essa área, vai ser priorizada para políticas públicas... A gente espera que as coisas caminhem, aconteçam, que não haja embaraços políticos, situações de dificuldade, e que a gente consiga fazer nossa história sendo ator dela. Sejamos protagonistas ali mesmo, não se deixar atropelar por ninguém e tomando os devidos cuidados, fazer os enfrentamentos

políticos para que a gente não perca os ganhos políticos que a gente vem tendo com essa posição. Os governos passam, os técnicos passam, as comunidades..., a s pessoas continuam lá. Hoje a mobilização da comunidade vem sendo primordial pra que essas coisas não se percam. E a gente precisa de referências e lideranças firmes pra gente manter isso. De uma certa maneira, o posicionamento do seu Antônio, que eu muitas vezes contexto, no sentido das práticas dele as vezes, mas pra fora eu sei de forma contundente que ele apresenta os interesses da comunidade de forma primordial pra que ao longo do tempo a gente avançasse nesse processo, e é importante isso. E que a gente tenha essas referências, que a gente descubra essas referencias dentro da comunidade pra dar esse segmento, fazendo também um processo mais ou menos parecido. Mas também estas pessoas, ou esta pessoa pra ta assumindo isso, ela faça da sua maneira e do seu jeito que isso não se perca. Porque a gente precisa muitas vezes é isso. Infelizmente as pessoas vão sempre precisar de uma referência. Ao longo do tempo, na história do quilombo a principal referência foi o seu Antônio. E vem sendo assim. Hoje ele não é mais o presidente da associação, mas a gente sabe que ele é a principal referência para a comunidade, politicamente falando. Então é uma coisa que precisa ser construída novas referências, para que não haja dependência e dessas atribuições que se entrega diretamente para o seu Antônio, falar o que vai fazer. Que outras pessoas assumam: tem que fazer, tem que fazer isso, e saibam distribuir isso com os outros, fazendo um trabalho de diálogo com as outras pessoas que a gente tenha outras formações. E a gente tem que apostar isso nos jovens, tem que descobrir outras lideranças nos jovens.

A propriedade coletiva da terra é o primeiro passo para a comunidade fazer valer o sentido atual de uma comunidade de que fala Bauman (2003): um abrigo com relação aos efeitos da globalização.

Cesário, demonstra o seu descontentamento com a falta de autonomia das pessoas da comunidade, quando conclui que “infelizmente as pessoas vão sempre precisar de uma referência”. Com a conquista do território, o que resta à

comunidade é a reconstrução da comunidade e da identidade. Fazem parte dessa reconstrução, as negociações com as instituições governamentais que reconhecem a associação de remanescentes do quilombo para isso. Temos aí dois grandes problemas. De um lado, não há, por parte de grande parte dessas instituições a preocupação com a forma de que estas associações vêm sendo organizadas. De outro lado, esse tipo de organização, baseado na representação e num estatuto é algo que durante muito tempo esteve distante da comunidade o que faz com que a familiaridade com ela ainda seja muito restrita. Diante esses dois problemas, será necessário se pensar formas para que a comunidade tenha um maior acesso as informações e possa participar ativamente da vida social e política da comunidade. Talvez a reabertura da escola com a realização de cursos que envolvam essa temática seria uma possível solução para resolver o problema de representatividade e participação na comunidade.

Não será uma tarefa fácil, já que os problemas que envolvem participação e representatividade não é um problema existente apenas na comunidade de Caçandoca. No mundo todo, existem sociedades que ainda encontram dificuldades para lidar com tais problemas. Para os remanescentes da Caçandoca o problema que mais os preocupava era a posse do território, e isso, já conquistaram.

De acordo com Castells (1999), a identidade de projeto visa a transformação de toda estrutura social e a conquista do território do quilombo Caçandoca, numa sociedade com tantos latifúndios e fortemente marcada pelo mito da democracia racial, é o primeiro passo para a transformação dessa realidade.

Neste capítulo, tentamos dialogar com as representações a cerca da conquista do território. Como se pode verificar, as representações foram colhidas quando já havíamos encerrado a pesquisa de campo e voltávamos a nossa concentração para a análise das representações. Quando soubemos da notícia da desapropriação, achamos imprescindível retornar à campo e saber mais sobre esse momento histórico e claro, além de comemorar a vitória da comunidade. Vimos o quanto é importante nesse processo a reconstrução da identidade da comunidade que deve estar amparada no diálogo e entendimento mútuo.

O VIR A SER: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como o leitor pode perceber, pelas datas das falas transcritas para esse trabalho, não houve o devido distanciamento temporal para analisá-las, como ensinam os métodos dos livros acadêmicos. O nosso tempo chegava ao fim e a desapropriação aconteceu. Mesmo com o tempo corrido, achamos importante voltar a campo e saber mais. Saber mais... Deixar que os atores contassem aqui a boa notícia, como se fosse um “final feliz” de uma dura trajetória, mesmo sabendo que essa história não tem final e que ela continuará sendo feita por eles. O motivo que nos levou a voltar, foi o nosso desejo de poder participar desse momento único para a comunidade. Foi pensar que, apesar de todos os desafios que a comunidade poderá enfrentar daqui para frente, a certeza do lugar para viver, mudaria as vontades, renovaria as esperanças, desse modo, as representações. O lugar que para eles não é apenas mais um. É nele onde viveram os ancestrais, onde foram *nascidos e criados*, onde *criaram os filhos*, onde o *tempo era muito bom*, onde o trabalho era *bastante camarada*. O lugar onde eram *felizes e ao mesmo tempo tristes*. Voltamos no quilombo Caçandoca para assistir a D. Geni, o Fernando, a Roseli, sua mãe, entre outros que ainda veremos retornarem à sua terra. Voltamos para olhar que agora, com o território garantido, a produção de açaí está encaminhada e praticamente toda vendida. Para ver que a escola irá reabrir para educação de jovens e adultos, que um dos jovens, à convite do governo cubano, irá à Cuba cursar medicina. Para ver que os projetos do marisco e da pesca estão alimentando a comunidade...

Voltar ao quilombo foi reencontrar mais uma vez, cada um dos sujeitos que compartilharam conosco as suas histórias, suas experiências e vivências, seus saberes, persistência e luta por um de sonho comum. E se conquistaram, foi porque lembraram e falaram. Os seus relatos aos técnicos do ITESP que garantiram o reconhecimento da comunidade. As suas denúncias sobre a violência sofrida que indignaram a opinião pública e colocaram-na a seu favor. As suas palavras e lembranças que fizeram as autoridades realizar a primeira desapropriação do país em função de uma comunidade remanescente de quilombo. Sonhos, lembranças, falas e denúncias que compõem uma *revolução molecular* anunciada por Guattari e Rolnik (1986, p. 45). Para Haesbaert (2002, p.78) essa revolução não é menos importante do que qualquer outra. Segundo ele:

Embora não seja preocupação sua precisar sobre conceitos, Guatarri entende “revolução molecular” como um processo de diferenciação permanente que estaria contrapondo, hoje, à tentativa do controle social “através da produção da subjetividade em escala planetária”, e por meio da qual desenvolver-se-ia uma autonomização de grupos correspondente “à capacidade de operar o seu próprio trabalho de semiotização, de cartografia, de se inserir em níveis de relações de força local, de fazer e desfazer alianças etc.” Revoluções menores, é verdade, em relação às utopias com que muitos de nós ainda sonhamos, mas nem por isto menos fecundas e perturbadoras, corroendo aos poucos a integridade de nossos “sistemas “ (empíricos e conceituais). Geração permanente de um novo que nem sempre ousamos conhecer. Explosão múltipla de significações ocultas na simplificação formal de funções que reconhecíamos para as práticas produtoras do espaço social. (HAESBAERT, 2002, p. 78).

Nesta constante *revolução molecular*, quando tudo parecia perdido, buscaram a lei. Adentraram a linguagem do branco e utilizaram-na para fazer valer os seus interesses. É a lei que assegura a propriedade coletiva das terras do quilombo, mas se não houvesse fala e memória, esse momento nunca chegaria. São dezoito anos da existência da lei dos quilombos e só agora, quando rompem com a invisibilidade e mostram as suas faces ao mundo, que finalmente poderão desfrutá-la.

Quando os sujeitos falaram, travaram uma batalha não apenas de classe, mas também de raça. Raça negada cientificamente, mas identificadas nas ideologias e práticas sociais. É a raça que não se identifica nos genes, mas sim na aparência, no fenótipo. O falar não é apenas denunciar a estrutura, mas também o preconceito de homens brancos, senhores de poder jurídico, econômico e político, que lhes perguntam: *para que négo quer terra?*

No estudo das representações conhecemos as relações sociais impregnadas de imposição, dominação, afetos, dependências, desigualdades, solidariedades, proibições e liberdades. Imposição de uma trajetória, a princípio, privada de liberdade; dominação imposta pela ideologia da modernidade, da

nacionalidade, vista como única alternativa possível; afeto aos que se foram e aos que ficaram, aos lares e lugares; dependências de uma referência política, do emprego do dominador para sobreviver, que custa a submissão do falar; desigualdades entre o lugar roubado (o condomínio do Pulso) e o lugar onde moram as famílias remanescentes que pelejam na vida cotidiana para conseguirem o pão de cada dia; solidariedades trocadas num tempo em que *o dinheiro não existia*; proibições na construção da casa e da horta; liberdades momentâneas vividas no lugar onde a *vista para o mar deixa qualquer um doido*, onde podiam *plantar e caçar*, onde eram *felizes*, onde podem *correr e brincar*, onde hoje finalmente podem morar sem a preocupação de serem expulsos novamente.

No processo vivenciado pela comunidade de Caçandoca, houve a necessidade da reconstrução da identidade do grupo. A identidade assumida pela comunidade que a princípio representou a possibilidade de acesso do território, passa a ser representada pelo desejo de mudança, de transformação, do resgate cultural. Por isso, a idéia de identidade de projeto, vista em Castells, é a que melhor define o processo de construção da identidade do quilombo Caçandoca. Portanto, deixar a identidade caiçara e assumir a identidade quilombola, não significou assumir para si uma *trademaker*. Apesar da denominação “quilombola” não ter partido dos sujeitos da comunidade, eles passam a incorporá-la nos seus vocabulários, assumindo-a como identidade, travando desse modo, uma luta política em que a posse do território ultrapassa os limites materiais, para se projetar e permanecer na sociedade global.

Assim, com a conquista a posse coletiva do território, a comunidade consegue inverter a ordem das coisas. Uma das facetas da globalização é a homogeneização dos lugares. Mesmo com os anseios da comunidade pelos benefícios sociais da modernidade (rede de água e esgoto, energia elétrica, asfalto, entre outros), a propriedade coletiva da terra, torna a Caçandoca um lugar a parte, pois ela subverte os valores econômicos vigentes. Valores que criaram desigualdades, conflitos e tensões. Para Santos (1999. p. 131), essa tensão, chamada por ele de *tensão do cerco*, é um reflexo do desenvolvimento econômico brasileiro, cujo modelo expropriou milhares de famílias de suas terras, fazendo-as viver diante das pressões do medo e insegurança, como o ocorrido em Caçandoca. Segundo ele:

O crescimento econômico brasileiro, pelas vias em que se realiza, exige a expropriação destas diminutas ilhas, ocupantes em alguns casos dos últimos pedaços de terra fértil. Não por acaso os “papéis de posse” são a sua paranóia coletiva. (SANTOS, 1999, p. 131).

Não foi por acaso que as famílias da Caçandoca começaram a deixar o lugar antes mesmo da chegada da urbanizadora Continental. A situação precária das famílias e a cobiça dos especuladores, fizeram com que as pessoas vendessem as suas terras por uma quantia irrisória. Por isso, os conflitos internos existentes na comunidade entre os que venderam e os que não venderam, não têm motivos de ser, já que os desencontros fazem parte das exigências de uma ordem política econômica voltada para a ascensão de uma minoria e submissão da maioria. Foi essa política, que por trás se escondem homens de poder, que criou situações que provocaram a saída de famílias de suas terras e quando não, usaram a força.

Com a conquista coletiva do território, os desafios que se colocam são diversos. Bauman (2003, p. 22), por exemplo, chega à conclusão que, diante a globalização, a possibilidade de se viver em comunidade torna-se praticamente impossível. Segundo ele, os que buscam a comunidade estão condenados à sina de Tântalo:

Seu objetivo tende a escapar-lhes, e é seu esforço sério e dedicado que faz com que lhe escape. A esperança de alívio e tranqüilidade que torna a comunidade com que sonham tão atraente, será impulsionada cada vez que acreditam, ou lhes é dito, que o lar comum que procuravam foi encontrado. Às agonias de Tântalo se juntam, tornando-as ainda mais sofridas, as de Sísifo. A comunidade realmente existente será diferente da de seus sonhos – mais semelhante ao seu contrário: aumentará seus temores e insegurança em vez de diluí-los e deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e a afiação diária de suas espadas, para a luta, dia sim, dia não, para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio. (...) É só por essa belicosidade, gritaria e brandir de espadas que o sentimento de estar numa comunidade, ser uma comunidade pode ser mantido e impedido de desaparecer. (BAUMAN, 2003, p. 22).

Na mitologia grega Tântalo teria sido condenado pelos deuses por compartilhar um conhecimento a quem nem ele, nem os mortais como ele deveriam ter acesso. Foi mergulhado num regato, mas quanto baixava a cabeça para saciar a sede, a água desaparecia. Ao comparar a agonia de Tântalo com a da sociedade que tenta alcançar uma comunidade, Bauman se mostra um tanto pessimista. Porém, o seu pessimismo é necessário para nos alertarmos das dificuldades e pensarmos as possibilidades. Neste mesmo trabalho, Bauman (2003) escreve que a abertura dos portões que levam à inocência comunitária deve ser feita à força. Pode-se dizer que, o primeiro passo para a Caçandoca romper os portões, já foi dado pelos quilombolas. Mas a força maior a ser empenhada nesse caso é o trabalho mental de reconstrução e fortalecimento da identidade. Manter-se em comunidade e fazer-se diferente diante de uma sociedade baseada na propriedade privada, que a todo tempo tenta impor um sistema de valores e de crenças como único, é um desafio que só pode ser superado através de bases sólidas, que podem ser levantadas juntamente com a reconstrução da identidade do grupo.

Como “os projetos do indivíduo transcendem às gerações futuras”, as esperanças são depositadas nas crianças e nos jovens, herdeiros de uma luta que não se encerra aqui. Que outros possam acompanhar e compartilhar futuramente, do riquíssimo universo do que poderá vir a ser a comunidade remanescente do quilombo Caçandoca.

E como todo trabalho acadêmico tem um começo, meio e fim, entregamos as nossas reflexões e os riquíssimos depoimentos dos remanescentes do quilombo Caçandoca, com o desejo de que o sucesso do quilombo Caçandoca seja tão grande que não paire ali. E que todos os esforços contidos nesse trabalho, o da memória e da oralidade dos sujeitos e o das nossas reflexões, possam ser utilizados pela comunidade como um documentário de suas vidas. Para que as futuras gerações conheçam as histórias dos que lutaram, lembraram, riram, choraram, denunciaram e transformaram para conquistar aquele pedacinho de terra para que um dia eles possam viver ali, o que eles não viveram. E para a academia, esperamos ser essa mais uma contribuição, principalmente dos sujeitos da pesquisa para a compreensão de uma realidade social. E por fim, fica aqui o nosso convite para outras interpretações possíveis acerca das representações contidas no texto escrito e nas imagens do DVD.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício de. **Memória das cidades**. Revista território, LAJET, UFRJ – Rio de Janeiro, ano III, nº4 (jan. / jun.1988) –, p. 5 – 26, 1998.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil**: Primeira configuração espacial. 2ª ed. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2000, p. 90.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antonio de Pádua Denesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 205.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 109.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.141.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANCO, Elaine Regina. **O rio da minha terra**: imaginário social, saúde e ambiente. 139 f. Trabalho de bacharelado (Graduação em Geografia). Faculdade de ciências e tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2003.

_____. Elaine Regina. **Eu, os outros e o lugar**: Contribuição da teoria das representações sociais na Geografia. Revista Formação, Presidente Prudente, v. 2, n. 12, p. 119-130, 2005.

BRANDÃO,

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. 2 ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CARDOSO, Ruth (org). **A aventura antropológica**. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Tradução Kauss Brandini Gerhardt. 5ª edição. São Paulo: Paz e terra, 1999. v.2.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Senso Comum**. In: _____. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 1995. p.

CORRÊA, R.L., ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

COSTA, Emilia V. da. **Vozes no ar**. in: _____. **Coroas de glória, lágrima de sangue**. A rebelião dos escravos de Demerara em 1823. Trad. São Paulo: Cia das letras, 1998.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da Cunha. Depois da Festa: Movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. In; Alvarez, S.E.; Dagnino, E.; Escobar, A. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 332 - 379.

FERREIRA, Luiz Felipe Ferreira. **Acepções recente do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo**. Revista Território, Rio de Janeiro LAJET, UFRJ –, nº9, ano V, p.65-81, jul./dez, 2000.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.) **Brasil afro-brasileiro**. 2 ed. Belo Horizonte. Autêntica, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49ª edição revisada. São Paulo: Global, 2004, p. 719.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUIMARÃES, Raul Borges. **Atores políticos, representações sociais e produção da escala geográfica**. In: MELO, Jayro Gonçalves (org.). Espiral do espaço. Presidente Prudente: [s.n.], 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto Niterói: EdUFF;, 2002, p. 186.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

ITESP. **Relatório técnico científico sobre os remanescentes da comunidade de Camburi** – Ubatuba-SP. Abril/ 2002.

_____. **Relatório técnico-científico sobre a comunidade de quilombo da Caçandoca, localizada no município de Ubatuba/SP.** Junho/ 2000.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Vivendo a vida com outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais.** In: _____. Textos em representações sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 63-85.

KOZEL, Salete. **As representações no geográfico.** In: MENDONÇA, Francisco e KOZEL, Salete. Elementos da epistemologia da Geografia Contemporânea. Curitiba. Editora da UFPR, 2002.

LAPLATINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

LEFÈBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones.** México: Fondo de cultura económica, 1980.

LOVEJOY, Paul. **Transformaciones transatlánticas: orígenes e identidades de los africanos em América.** Del Caribe, 41, 2003, 55-70.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra.** 6ª edição. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples: cotidianos e história na modernidade anômala.** São Paulo: Hucitec, 2000.

MARIANO NETO, Belarmino. **Ecologia e Imaginário: Memória Cultural, Natureza e submundialização.** João Pessoa: CT/ Editora Universitária/ UFPB, 2001. p. 206.

MATORY, J.L.. **Jeje: repensando nações e transnacionalismos.** MANA – Estudos de Antropologia Social, 5, 1, 1999, 57-80.

MELO, Jayro Gonçalves (Org.). **Região, cidade e poder.** Presidente Prudente, SP. GAsPERR, 1996.

MERLO, Márcia. **Entre o mar e a mata**: a memória afro-brasileira. São Sebastião, Ilha Bela e Ubatuba. São Paulo: FAPESP: EDUC, 2005, p. 301.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**. Uma perspectiva antropológica. Trad. Rio de Janeiro: Pallas; UCAM, 2003.

MOURA, Clóvis, **Quilombos**: Resistência ao escravismo. São Paulo: Ed. Ática, série Princípios, 2ª edição, 1989.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autentica, 2004, p. 150.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília Paralelo 15, 2006.

OLIVEIRA, Washington. **Ubatuba**: documentário. São Paulo: Editora do Escritor, vol.11, 1977.

POTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth; tradução de Elcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998, p. 250.

REIS, J.J.. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão**. Tempo, 2, 3. 1997, 7-33.

_____. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, 1995/96, p. 14-39.

_____. **Rebelião escrava no Brasil** – a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Cia das Letras, 2ª edição revista, 2003. Cap. 6: Os filhos de Alá na Bahia.

REIS, J.J.; GOMES, F.S. **Uma história de liberdade**.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 2 ed.. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. **Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial**, 12, 2001, 11-50.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998 – 110p.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A inserção do negro e seus dilemas**. Rev. Parcerias Estratégicas, nº 6, março de 1999.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Razão, técnica e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton e SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria da justiça e da defesa da cidadania e Instituto de terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”. **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997, p. 187.

SILVA. Alberto da Costa. **Um rio chamado Atlântico**. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Armando Corrêa da. **De quem é pedaço?** Espaço e cultura. São Paulo: Ed. Hucitec, 1986 .

SILVA, Márcia da. **O poder local em Presidente Prudente – SP, o comerciante e suas representações sociais**. Presidente Prudente: UNESP/FCT, 2000. 169 p. Dissertação (mestrado). – UNESP – Faculdade de ciências e tecnologia, Presidente Prudente, 2000.

SILVA, Valéria Cristina Pereira da. **Ícones de uma cidade em expansão: imaginário e memória**. Presidente Prudente, 2002. 178f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia.

SLENES, Robert W. '**Malungo, Ngoma vem**': África coberta e descoberta no Brasil. Revista USP, 12, 1991/92, 48-67.

_____. **Na Senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SCHWARTZ, S.B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru (SP): Edusc, 2001.

TAUNAY, A. de E. **História do café no Brasil**. Rio de Janeiro, Departamento nacional do café, 1939.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente, 1974. Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey. Da tradução: DIFEL, 1980. 287p.

TURRA NETO, Nécio. **Enterrado vivo**: identidade punk e território em Londrina. São Paulo: EdUNESP, 2004.

VOGT, Carlos e FRY, Peter. **Cafundó**: A África no Brasil: linguagem e sociedade. São Paulo: Companhia da Letras, 1966.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.