UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ERCÍLIA MARIA SOARES SOUZA

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E SUAS VICISSITUDES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

BELÉM
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

ERCÍLIA MARIA SOARES SOUZA

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E SUAS VICISSITUDES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. André Maurício Lima Barretto.

BELÉM
2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

ERCÍLIA MARIA SOARES SOUZA

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E SUAS VICISSITUDES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Banca Examinadora

_____

Prof. Dr. André Maurício Lima Barretto (Orientador)

Universidade Federal do Pará

_____

Profa. Dra. Ana Maria Nicolaci-da-Costa
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

_____

Profa. Dra. Edna Maria Ramos de Castro

Universidade Federal do Pará

Para Ricardo, Caio e Bia, meus amores.

AGRADECIMENTOS

Ao André, meu orientador, pelas conversas amistosas e pelo diálogo constante.

À Mary Jane Spink, pela escuta atenta e delicadas opiniões.

À Fúlvia Rosemberg, pela franqueza e pelas indicações bibliográficas iniciais.

À Edna Castro, pela generosidade e disponibilidade em meio a tantos afazeres.

Ao Fabio Castro, pelas observações que muito me ajudaram.

À Bethânia, a quem devo a apresentação às comunidades quilombolas.

À Sandra Lobato, pelo incentivo no começo deste trabalho.

Aos moradores de Abacatal que gentilmente aceitaram participar desta pesquisa e me receberam de forma acolhedora.

Ao Sr. Josué, motorista do táxi que tantas vezes me levou até Abacatal, pelas "viagens" regadas a uma boa conversa.

À Adelina Braglia, pela interlocução instigante e pelos livros "remanescentes".

À Viviane Nunes, pelo apoio logístico e amigo em São Paulo.

À Denise Moriel, pelo apoio logístico e carinhoso em Recife.

Ao José Tiago, pelo envio de seus escritos.

À Carla de Luna e Roberta Gilet, pela companhia cúmplice durantes as aulas.

À Heloiza Barbosa, pela versão em inglês do resumo e pelo carinho de sempre.

A Ângela Di Paolo, pela enorme ajuda nas transcrições e com quem pude dividir vários momentos deste trabalho.

Ao Núcleo de Práticas Discursivas com Alyne, Amanda, Daniele Vasco, Daniele Miranda, Elaine, Fernanda, Geise, Ingrid, Íris, Juliana, Lucia, pessoas com quem compartilhei conhecimentos de forma alegre e solidária.

À Márcia, pela leitura afetuosa e cuidadosa deste texto, pela convivência fraterna e pelas tantas delicadezas colocadas nos gestos e nas palavras.

À Suzana, pela leitura atenta deste texto, pelas risadas contagiantes e pelas palavras de apoio.

Ao Zé Maria e a Lulu, meus pais queridos, incentivadores dessa trajetória, primeiros responsáveis pelo meu prazer em ler e gostar das palavras.
À Denise, uma irmã tão amada, pela doce presença mesmo que tão longe geograficamente.

À Sonia Maria, pela ajuda de todo dia.

Ao Caio, meu filho lindo, que sempre me instiga com suas perguntas surpreendentes e me faz acreditar rotineiramente no respeito, na conversa e nos afetos.

À Bia, milha filha maravilhosa, que no auge dos seus cinco anos me solicita e me faz entender os sentidos de dar risada, contar histórias, brincar de boneca, andar de patins, fazer maquiagem, pular corda, dançar...

Ao Ricardo, meu amado, que leu cada palavra deste trabalho e fez brilhantes sugestões, e, que cotidianamente, me mostra o que é (con)viver com alegria, admiração, amor e irreverência.

Essa lembrança que nos vem às vezes...
folha súbita que tomba
abrindo na memória a flor silenciosa
de mil e uma pétalas concêntricas...
Essa lembrança... mas de onde? De quem?
Essa lembrança talvez nem seja nossa,
mas de alguém que, pensando em nós,
só possa mandar um eco do seu pensamento
nessa mensagem pelos céus perdida...
Ai! Tão perdida
que nem se possa saber mais de quem!

(Mário Quintana)

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E SUAS VICISSITUDES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Ercília Maria Soares Souza

RESUMO

Estudos sobre processos identitários têm tido grande visibilidade em trabalhos desenvolvidos em várias áreas do conhecimento (Psicologia, Antropologia, Ciências Sociais, Psicanálise etc.). Esses estudos referem-se ao vínculo entre as pessoas e aglutinam temas importantes, tais como: os mecanismos das identificações e a gestão dos laços sociais. Escolhemos pesquisar um acontecimento extremamente atual, porque nos permite dar visibilidade a situações até antagônicas relativas às experiências identitárias. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, algumas comunidades negras rurais, foram remetidas, efetivamente, a uma situação singular: para obter os benefícios da Lei, que prevê a titulação das terras ocupadas por remanescentes dos antigos quilombos, seria necessária uma "identidade quilombola". Esta situação produz algumas questões: como aceder a uma "identidade"? Que reverberações isso provoca? Optamos por pesquisar a comunidade negra rural de Abacatal (PA), já reconhecida como quilombola desde 1999, com o intuito de pôr à vista algumas vicissitudes dos processos identitários aí implicados. Entrevistamos 12 moradores da comunidade, 5 homens e 7 mulheres, entre 27 e 68 anos, lá residentes há pelo menos 13 anos, ou seja, todos participantes do processo de titulação das terras. Ao final, foi possível destacar: a) as identificações que foram evocadas e remetidas aos antepassados escravos ou ao mito de origem da comunidade (que conta a história da união entre um conde e sua escrava); b) os benefícios que tiveram os moradores com a auto-identificação como quilombolas; c) os vários sentidos de ser "negro quilombola", dentre os quais, não se reconhecer quilombola quando isto significa ser "negro fugido". Concluímos que esses processos identitários, vividos nesta comunidade e por cada um de nós, permitindo-nos a denominação de humanos, é, como afirma Costa (2000), o que nos mantêm vivos e nos dá gosto de viver.

Palavras-chave: Processos Identitários, Identificações, Identidade Quilombola.

THE PROCESSES OF IDENTITY CONSTRUCTION AND THEIR HARM IN A BRAZILIAN MAROONS COMUNITY

Ercília Maria Soares Souza

ABSTRACT

Studies about the processes of identity construction have gained great attention in researches developed in other academic domains, such as psychology, anthropology, social sciences, and psychoanalysis. These studies investigated the relationships between members of a given communty and they center their efforts on important themes, as the following: the mechanisms of identity construction, and the organization of the social relations. The present study investigates an extremely current event, which will shed a light on the antagonistic relations related to the processes of identity construction. With the new Constitution of 1988, some black rural communities were forced into a unique legal situation: in order to obtain the benefits prescribed in the Constitution - which affirms that the descendants of ancient Brazilian Maroons (Quilombolas) have the right of ownership of the land that they occupied - the descendants of the Brazilian Maroons must give proof of their Maroon identity. This situation brings up some issues: How to build up an "identity"? What are the consequences of it? Given this situation, this study will focus on a black rural community of Abacatal (PA), which has been identified as a Maroon community since 1999, with the goal of pointing out some harm involved in the processes of identity construction. Twelve community member were interviewed, 5 men and 7 women, with ages between 27 and 68-year old. All interviewees had been living in the community for at least thirteen years, therefore, all of them experienced the process of acquiring land ownership through the process of establishing a Maroon identity. The results of the study revealed that: a) the identities constructed evoked slave ancestors and also myths of the community creation (the story of the union between and noble man and slaved woman); b) the establishment of a Maroon identity brough benefits for the members of this Brazilian Maroon community; c) there are several, sometimes conflicting, meanings related to the identity of being a Brazilian Maroon, as for instance the meaning of being a black out-law. The conclusion is that, these processes of identity construction, experienced by the members of the community studied, as well as for each one of us, give us the human status and they are, as says Costa (2000), what keep us alive and add pleasure in our lives.

Word-keys: Processes of Identity Construction, Identities, Maroon Identity.

LISTA DE IMAGENS

Foto 1 – Entrada principal de Abacatal 50
Foto 2 – Entrada secundária de Abacatal 50
Foto 3 – Barracão da Associação de Moradores e Produtores de Abacatal/Aurá 51
Foto 4 – Escola Municipal de Ensino Fundamental de Abacatal 51
Foto 5 – Moradores de Abacatal 52
Foto 6 – Moradores de Abacatal 52

SUMÁRIO

1. **Introdução** 12

2. **Processos identitários e sua conceituação** 18

3. **Apresentando os quilombolas** 36

4. **Os caminhos da pesquisa** 53

4.1. Considerações iniciais sobre a pesquisa de campo 53

4.2. Primeira etapa 55

4.2.1. A análise de documentos de domínio publico 55

4.3.2. O processo de escolha da comunidade 58

4.3. Segunda Etapa 62

4.3.1. Primeira fase: a comunidade de Abacatal e suas histórias 62

A) As primeiras visitas 62

B) O caminho das pedras 66

C) A titulação das terras 67

4.3.2. Segunda fase: as entrevistas 69

4.4. Tecendo idéias 73

5. **O processo de análise: quando os ecos e as marcas se tornam palavras** 78

6. **Considerações Finais** 107

7**. Referências** 111

8**. Anexos** 120

1. INTRODUÇÃO

Este projeto de pesquisa sustenta-se em minha trajetória profissional e acadêmica, tempo que me permitiu ter clareza de quão importante é o investimento no aprimoramento dos conhecimentos e principalmente quanto é fundamental manter o diálogo com os diversos campos de conhecimento para manter a lucidez das idéias e o desejo de saber.

O Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Social do qual faço parte é o primeiro em Belém (PA) e, no meu entendimento, um marco ímpar para desenvolver um lugar de referência e um espaço de debates. Sob esta perspectiva, ao decidir o tema para pesquisar, priorizei um assunto que há muito me interessa: os processos identitários, como acontecem e qual seu "destino".

Deste modo, o conceito de processos identitários é o ponto de ancoramento de meu texto e foi escolhido por reunir questões que considero cruciais: o vínculo com o outro, o mecanismo das identificações e a gestão dos laços sociais. Ao discorrer sobre os tipos de identificação, descrevi inicialmente as identificações primordiais que têm nas figuras parentais (ou quem exerce tais funções) sua principal referência; essas identificações são entendidas como alicerce para futuras identificações e são indissociáveis da cultura. Em seguida, apresento as identificações parciais, e em especial destaco uma, chamada por Florence (1994), de forma caricata, de "identificação de pensionato", pelo caráter de proximidade que existe entre as pessoas; que, em última análise, pode criar laços sociais. Para consolidar estas definições, percorro as idéias de alguns autores como Slavutzky (1983), Mezan (1997), Fingermann e Dias (2005), que corroboram os conceitos já tratados, e em suas versões escrevem sobre as identificações como sustentáculos do entrelaçamento entre as pessoas.

A partir daí, ratifico o que Kehl (2000) propõe como identificações horizontais, proposição que fala da circulação horizontal de afetos, de escolhas, que embasam as vinculações sociais. Esta autora enfatiza que tal horizontalidade ocorre entre irmãos, ou melhor, entre pares, e este tipo de vínculo é denominado laço fraterno. Este conceito é crucial para entendermos um dos destinos do mal-estar que a civilização produz, tema proposto por Freud (1930) e, de certa forma, interpretado por Birman (2003): a circulação horizontal de afetos permitiria a gestão pelos irmãos não consangüíneos dos laços sociais.

Mas, além disso, muito me interessava trabalhar em uma pesquisa de campo[1] em alguma comunidade. Surgiu destarte a interseção com as comunidades quilombolas, pois algum tempo antes do início do mestrado havia tido contato com uma pesquisa[2] sobre tais comunidades, coordenada pela Profa. Edna Castro no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) por meio de Betânia, bolsista de Psicologia, com quem conversei sobre os desenhos de crianças que pertenciam a essas comunidades. Apresentou-se a partir daí uma rica possibilidade.

Para consolidar minha escolha, fiz um levantamento bibliográfico inicial para identificar as publicações sobre o assunto e constatei que nas bibliotecas Central, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) e do NAEA, localizadas na UFPA, e na Biblioteca Central da Universidade da Amazônia (UNAMA) não existia nenhuma publicação em Psicologia ou em Psicanálise[3] sobre os quilombolas na região Amazônica. O único material encontrado foi exatamente o estudo inicial sobre os desenhos de crianças de comunidades da região de Bujaru (PA) feito por Betânia sob supervisão de professores. Parecia haver, portanto, um campo frutífero de estudo no qual a Psicologia e a Psicanálise poderiam contribuir a partir de suas especificidades, e foi esta idéia que norteou este trabalho.

Agrupar as várias questões que se apresentavam não foi tarefa simples. Em primeiro lugar porque o estudo sobre os processos identitários suscitava articulações teóricas com outras áreas de conhecimentos, visto a interface com o conceito de "identidade", e em segundo lugar porque foi preciso percorrer diversos trabalhos entre os tantos já publicados ou realizados sobre os quilombolas e abstrair o que poderia ser mais significativo para esta pesquisa.

Para explicitar o que se constituiu como o centro de minhas interrogações é necessário inicialmente explicar que existe uma população distribuída em todo o território nacional chamada quilombola ou remanescentes das comunidades de quilombos ou ainda descendentes dos antigos negros escravos. Em publicações nas áreas da Antropologia e Ciências Sociais sobre tais comunidades, foi possível identificar uma questão singular: as comunidades passam a se chamar quilombola a partir da intervenção de órgãos governamentais e/ou não governamentais (movimentos de apoio e defesa dos interesses dos

---

[1] A pesquisa de campo não está separada da pesquisa bibliográfica nem tampouco das formulações do pesquisador, portanto quando me refiro ao campo demarco um tempo da pesquisa no qual estive com os entrevistados e com a comunidade propriamente, sem abandonar a teoria ou mesmo minhas considerações.

[2] Refiro-me ao Projeto de Pesquisa intitulado "Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no Estado do Pará", oriundo de um convênio entre Governo do Estado do Pará, Programa Raízes, UNAMAZ e NAEA.

[3] As duas principais áreas teóricas que nortearam este texto.

negros, como o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará - CEDENPA, Programa Raízes[4] etc.) e da promulgação de uma lei que os beneficia. Antes se reconheciam, por exemplo, como territórios negros rurais (Gusmão, 1995), comunidades negras rurais ou bairros rurais negros (Schmitt et al., 2002). Em geral estavam dispersas pelos municípios brasileiros com diversos nomes, como a comunidade que hoje se chama Boa Vista do Itá. Esta comunidade, localizada próxima à cidade de Santa Isabel, distante de Belém (PA) 36 quilômetros, chamava-se São João Batista, pois, segundo relato dos moradores do lugar, o Major Santos, primeiro dono das terras e dos escravos, trouxe a imagem do santo da França para sua propriedade. Quando ele foi embora do lugar, deixou o santo, deu as terras aos negros e a comunidade passou a se chamar São João Batista. Ficaram os negros Felipe, Mariano e Manuel como líderes do lugar. Adotaram "Santos" como sobrenome em homenagem ao antigo senhor (Terra de Negro 2, 2004). Recentemente, em 2003, depois de um longo processo de lutas, confrontos e ações judiciais, criada a associação de moradores que tem o nome de Associação Comunitária dos Remanescentes dos Quilombos de Boa Vista do Itá, os moradores podem contar suas histórias com maior desembaraço.

Antes disso, os movimentos negros, as organizações não governamentais, as instituições de direitos humanos e outros segmentos da sociedade debateram o tema e investiram nas lutas contra o racismo e a discriminação racial. Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento (2000), em um artigo primoroso que conta a história do movimento negro no Brasil entre 1938 e 1997, mas retoma os primórdios das questões ligadas aos escravos e seus descendentes, aos negros de maneira geral e suas ações de protesto e reivindicações, dizem: "Não existe o Brasil sem o africano, nem existe o africano no Brasil sem o seu protagonismo de luta anti-escravista e anti-racista" (Ibid., p. 204). Este artigo é detalhado, mas aqui destaco as formulações dos autores sobre uma série de ações conjuntas ou isoladas no Brasil que culminaram

> na mobilização das chamadas comunidades negras rurais ou remanescentes de quilombos, espalhados em todo território nacional e que começaram a se organizar para defender-se da agressão dos que cobiçam suas terras, lutando pelos direitos humanos e civis de forma geral, especificamente, para a implementação do Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição, que lhes garante o direito à demarcação e posse das terras (Ibid., p. 228).

[4] O Programa Raízes foi criado em 12 de maio de 2000 pelo Governo do Estado do Pará e tem como objetivo "promover o reconhecimento e a proteção dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos e apoiar os povos indígenas no Estado, priorizando projetos e atividades de fomento e de defesa dos valores culturais, sociais, econômicos, territoriais e ambientais destas etnias". Fonte: Programa Raízes. Relatório de Atividades, 2003.

Fica indicado que os estudos[5] têm mostrado que a "identidade quilombola"[6] não se originou nas comunidades tampouco lá apareceu de forma espontânea, mas os moradores precisam se auto-identificar como quilombolas para obter os benefícios previstos em lei. Assinalo então minhas interrogações: como as comunidades tratam o assunto? Qual a "identidade" dessas comunidades dita por elas? Ratts (2000) é enfático quando diz que a questão da "identidade quilombola" tem origem no campo jurídico, propaga-se para o campo acadêmico, "mas que se coloca de forma distinta para os moradores das comunidades negras que em suas situações específicas narram sua origem de maneiras diversas e se caracterizam de forma variada" (Ibid., p. 317).

Como pesquisadora, teria alguns caminhos a seguir, pois há muito tempo me interesso pela condição humana, pelas relações entre as pessoas e sobretudo pelos vínculos que se consolidam durante a vida. E se a interrogação inicial versava sobre como se auto-identificavam os habitantes de uma comunidade identificada como quilombola e quais significados produziam para a "identidade quilombola" a que eram remetidos, foi preciso escolher estratégias para tentar responder tais perguntas.

Retomando a seqüência deste trabalho, organizei o segundo capítulo deste texto sobre o conceito de processos identitários, sendo inicialmente estudado os significados do conceito de "identidade", depois foram formulados conceitos mais específicos que dizem respeito ao processo de identificação.

No terceiro capítulo, descrevi quem eram os quilombolas nos discursos oficiais e acadêmicos, elegendo para dialogar alguns autores na vasta produção bibliográfica encontrada. Depois foi necessário mapear os sentidos advindos desta "identidade" nestes discursos por meio dos conceitos de quilombos e remanescentes. Por fim, exemplifiquei como a "identidade quilombola" já foi estudada em algumas comunidades e quais as repercussões desta entre os moradores.

Foi nesse panorama que comecei a pesquisa de campo: eram várias questões, interrogações e dúvidas. Mas o objetivo principal estava definido: estudar o conceito de processos identitários na interlocução com outros campos de saber e entender como isso poderia se apresentar em uma comunidade quilombola. A pesquisa de campo estava definida, escolhi os quilombolas, desejei saber quem eram e como se identificavam, e o desenrolar da

---

[5] Podemos citar: Almeida (2002), Leite (2000), Acevedo Marin e Castro (2004), entre outros que terão suas idéias apresentada ao longo deste trabalho, especialmente no capitulo 3.

[6] Ao longo deste texto, esta expressão será usada sempre entre aspas para ressaltar que não estarei priorizando um único elemento de identificação das pessoas, ressaltando o caráter mutável contido no processo de identificação que tratarei no capítulo II. Além disso, este é um termo cunhado fora das comunidades e merece muita atenção quanto ao seu uso.

pesquisa foi um longo percurso de idas e vindas, de conversas, de apresentações dos escritos iniciais e de compartilhar com pessoas a experiência intensa de buscar significados. Os objetivos específicos foram se agrupando em torno da "identidade quilombola", pois era preciso saber o que os entrevistados pensavam dessa, quando conheceram tal "identidade", as características para alguém ser considerado quilombola e quem era reconhecido como quilombola.

A metodologia que descrevi no quarto capítulo esteve pautada nas formulações teóricas sobre pesquisa qualitativa, considerando que em um trabalho de pesquisa é fundamental o pesquisador dialogar com os textos, escutá-los, ou como diz Peter Spink (1999, p. 136): "Tudo tem algo a contar, o problema maior é aprender a ouvir". E foi a partir de uma posição de escuta atenta que escolhi para realizar minha pesquisa a comunidade de Abacatal, localizada próxima à cidade de Ananindeua (PA). Após um processo de apresentação da pesquisa, aceitação da comunidade em participar, visitas para conhecer a comunidade e agendar as entrevistas, realizei tais entrevistas, que denominei "entrevistas individuais com acompanhantes" que guarda um paradoxo descrito detalhadamente neste capítulo. Para estas, construí um roteiro de temas pautado nas formulações de Nicolaci-da-Costa (no prelo)[7] que de forma minuciosa indica elementos a considerar, articular e organizar para que as perguntas não induzam os entrevistados ou confirmem hipóteses. O mais singular da pesquisa se apresentou exatamente aí: ao responder algo, os entrevistados faziam suas associações, apresentavam lacunas nas frases, mudavam de assunto, explicavam um outro tema, pediam opiniões de quem os acompanhava, e contavam suas histórias.

A partir das entrevistas, construí a análise, um laborioso trabalho de leitura e releitura do material transcrito das gravações. Diria um longo trabalho, que não é pautado no tempo dedicado a ele, mas na possibilidade de criar associações, fazer com que as palavras ganhem sentido, proporcionar encontros entre os temas e pontuar os desencontros percebidos. Durante a análise das entrevistas, ainda de forma pouco organizada, comecei a construir núcleos temáticos que pretendiam agrupar os principais temas da pesquisa. Ao final, pude produzir dois grandes núcleos temáticos que se subdividiram e oferecem um panorama mais abrangente do que foram os conteúdos das entrevistas. A análise mais minuciosa de temas aconteceu com os núcleos já organizados e com maior visibilidade do material coletado.

Na análise, foi possível ir e vir às construções teóricas iniciais, buscar entendimentos, articular questões e fazer elaborações bem particulares a esta pesquisa e ao

---

[7] Refiro-me ao artigo "O campo da pesquisa qualitativa e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDS)", de autoria de Ana Maria Nicolaci-da-Costa, a ser editado na Revista Psicologia: Reflexão e Crítica.

meu encontro com os entrevistados. Não busquei, ao final, nenhum tipo de verdade ou confirmação de variáveis ou hipóteses, o que mantive de forma séria foi o interesse em saber sobre os processos identitários e suas vicissitudes em uma comunidade particular que visitada por muitas pessoas, de forma literal ou conceitual, guarda peculiaridades tão admiráveis.

2. OS PROCESSOS IDENTITÁRIOS E SUA CONCEITUAÇÃO

O conceito de identidade ganhou a cena principal de estudos nas mais diversas áreas, pois se antes não havia exatamente interrogações sobre o tema, como diz Bauman (2005, p. 23) era "um objeto de meditação filosófica", hoje é "um dilema e um desafio" (Ibid., p. 22). Apesar de muitas publicações e tentativas de definições, para autores como Medeiros (2004, p. 104) ainda "existe uma grande ambigüidade" no que tange à sua significação. Tendo se tornado objeto de estudo de inúmeras disciplinas (como a Antropologia, as Ciências Sociais, a Filosofia, a Psicologia), há uma polissemia que envolve e marca tal conceito. Em meu texto, elejo como ponto de partida o debate atual sobre o conceito de identidade e paulatinamente construo minhas considerações sobre um outro conceito que está inter-relacionado com o de identidade, a saber, o de processos identitários, que fez mais sentido em meus estudos e se colocou como eixo central e fonte de inúmeras associações.

Fazendo uma breve incursão nos dicionários, a etimologia da palavra identidade é prontamente remetida ao pronome *idem* que significa "o mesmo, a mesma coisa" (CUNHA, 1998, p. 422), integrando as palavras: idêntico, identidade, identificação, identificar, oriundas do latim medieval. No Dicionário Aurélio[8], temos as seguintes definições: "1. qualidade do idêntico, 2. conjunto de características próprias de uma pessoa: nome, idade, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais etc. 3. o aspecto coletivo de um conjunto de características pelas quais algo é definitivamente reconhecível ou conhecido. 4. cédula de identidade. 5. qualidade do que é o mesmo" (FERREIRA, 2004, p. 1066). No dicionário de Filosofia[9], as significações são: "característica daquilo que é idêntico; característica de um indivíduo" (LALANDE, 1996, p. 505). Neste, há uma série de formulações sobre a palavra "identidade" em conjunção com a palavra "idêntico" e considerações bastante aprofundadas que nos remetem a um debate sobre unidade e pluralidade, diferença e negação, que por sua vez vai se ancorar na física, na matemática, na lógica etc.

Medeiros (2004 p. 106) também faz reflexões sobre os conceitos dos dicionários e, citando a enciclopédia francesa *Tresor de la Langue Française*, indica outra definição: "caráter do que permanece idêntico ou igual a si mesmo no tempo". O autor aponta para dois princípios interligados contidos nesta definição: a permanência e a semelhança, que sugerem dimensões diferentes, mas certamente contêm uma relação que se estende às

---

[8] Consultar "Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa", Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
[9] Consultar Lalande, A., "Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia", 1996.

identidades individuais e coletivas. Fica posto que as definições dicionarizadas contêm o aspecto daquilo que é "idêntico" quando se referem à identidade, mas, como veremos adiante, há outras possibilidades de entendimento.

Dando continuidade à proposição de definir identidade, recorro a Castells (1999, p. 22), um sociólogo que de forma relevante tematiza o conceito e diz:

> Entendo por identidade o processo de construção de significados com base num atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado.

A interseção que Castells estabelece com o coletivo ou social é, digamos, o manancial de suas formulações. A ênfase de seu texto está na idéia de que a identidade é construída, mas este autor não deixa de interrogar "como, a partir de que, por quem, e para quê isso acontece?" (Ibid., p. 23). Ele considera que a matéria-prima é fornecida "pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso" (Ibid., p. 23). Temos aí um conjunto de referências que oferecem pilares importantes para que as pessoas inseridas em seus grupos as processem e construam significados que, por sua vez, nortearão suas identidades. Estamos no território das identidades coletivas, conceito priorizado pelo autor em seus estudos, que se interligam ao que ele chama de sociedade em rede[10], paisagem principal das relações contemporâneas.

Stuart Hall (2005) destaca que na segunda metade do século XX, período por ele chamado de modernidade tardia, emergem cinco grandes marcos teóricos na teoria social e nas ciências humanas, que resultam em um descentramento do sujeito cartesiano. Meu intuito aqui não é remontar a discussão se os tempos atuais devem ser denominados modernidade tardia ou pós-modernidade ou mesmo modernidade líquida. Vou considerar que na atualidade ainda estamos sob os efeitos desta infindável discussão. Entretanto posso afirmar que acompanho com mais interesse as conseqüências desse novo tempo, em especial para as relações pessoais, em teorizações como as de Spink (2004). Esta autora diz que podemos pensar a história dos dias atuais retomando a sociedade feudal, sua ruptura e a conseqüente passagem para outro período histórico definido como modernidade, que por sua vez está em franca transformação. Com isso, não podemos hoje definir um item principal que marca tal transformação, mas já não é possível, com todas as mudanças tecnológicas e científicas,

---

[10] Este conceito é amplamente desenvolvido no volume I de sua obra intitulada "A Era de Informação, Economia, Sociedade e Cultura", e diz respeito aos processos de globalização das atividades econômicas que ele considera ter primazia nas transformações vividas pelas culturas na atualidade.

ignorar as modificações e os inúmeros sentidos para as situações, fatos, coisas, pessoas e eventos como marcos de um novo tempo.

Dito isto, retorno a Hall que, enumerando os indicadores do que conceitua como descentração[11], aponta como primeiro deslocamento a modificação da noção de individual proveniente dos estudos de Karl Marx, cuja afirmação é que as condições históricas determinam as ações individuais, ou seja, que o sujeito é determinado historicamente. Em segundo, cita Freud e suas formulações sobre o inconsciente, consolidando a idéia de que a "identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento" (HALL, 2005, p. 38). O terceiro descentramento se refere às formulações de Ferdinand de Saussure, que correspondem, em síntese, à argumentação "que nós não somos, em nenhum sentido, os 'autores' das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua" (Ibid., p. 40). Para entender o quarto item, Hall discorre sobre o poder disciplinar formulado por Michel Foucault e define:

> O objetivo do "poder disciplinar" consiste em manter "as vidas, as atividades, o trabalho, a infelicidade e os prazeres do indivíduo", assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento fornecido pelas "disciplinas" das Ciências Sociais (Ibid., p. 42).

Por fim, como quinto descentramento do sujeito cartesiano, Hall propõe examinarmos com atenção o feminismo e seus impactos sobre as mais diversas áreas: política, social, familiar, econômica etc., colocando em evidência a discussão sobre as diferenças sexuais e as posições masculina e feminina. Hall diz que, ao relacionar esses cinco itens, deixa indicada a mudança conceitual sobre identidade antes tida como fixa e estável e que, atualmente, apresenta-se plural (podemos falar em "identidades"), como sendo "abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas" (Ibid., p. 46).

Medeiros (2004), concordando com este quadro de descentramento, argumenta que passaram a existir pertencimentos múltiplos, ou seja, as pessoas atualmente são atores de vidas paralelas, têm inúmeras funções, pertencem a vários grupos e se relacionam de formas diferentes com uma incontável quantidade de pessoas, lugares, situações etc. E, tomando emprestada uma expressão de Edgar Morin, diz que "Nós somos todos seres poli-identitários, na medida em que reunimos em nós uma identidade familiar, regional, transnacional e, eventualmente, confessional ou doutrinal" (Ibid., p. 116).

---

[11] Referindo-se à descentração ou descentramento do sujeito cartesiano.

Bauman (2005, p. 55), também refletindo sobre as modificações advindas da passagem para a pós-modernidade, considera que, ao pensarmos a modernidade, é preciso considerar que "as identidades se tornavam tarefas que os indivíduos tinham de desempenhar [...], por meio de suas biografias". Havia o pertencimento às classes e, parafraseando Sartre, afirma que para ser burguês bastava pertencer à burguesia. Este pertencimento era afirmado ao longo da vida de cada um: burguês, operário, nobre, em uma trajetória "conhecida" e seguida "passo a passo". Já na pós-modernidade, a qual Bauman prefere denominar "modernidade líquida", acontece exatamente a "liquefação das estruturas e instituições sociais" (Ibid., p. 57). Essa mudança implica fluidez das situações, dos lugares, das referências etc., ou nas palavras do autor:

> Num ambiente fluido, não há como saber se o que nos espera é uma enchente ou uma seca - é melhor estar preparado para as duas possibilidades. Não se deve esperar que as estruturas, quando (se) disponíveis, durem muito tempo. Não serão capazes de agüentar o vazamento, a infiltração, o gotejar, o transbordamento – mais cedo do que se possa pensar, estarão encharcadas, amolecidas, deformadas e decompostas (Ibid., p. 57-58).

O cenário não é alentador, pois para Bauman ninguém se manterá no lugar anteriormente ocupado, desabarão autoridades, celebridades, ídolos, líderes, entre outros, e "capitais sólidos se transformarão no capital dos tolos; carreiras vitalícias promissoras mostrarão ser becos sem saída" (Ibid., p. 58). As relações hoje voláteis indicam "identidades em movimento". Daí o autor propor que começam a existir, na atualidade, várias identidades para cada um, e anuncia:

> A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infindável. [...] Você assume uma identidade num momento, mas muitas outras, ainda não testadas, estão na esquina esperando que você as escolha. Muitas outras identidades não sonhadas ainda estão por ser inventadas e cobiçadas durante sua vida. Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação (Ibid., p. 92).

O debate sobre essas "identidades" pode ser enriquecido com alguns exemplos vindos de diferentes áreas. Citarei dois deles que considero emblemáticos: o primeiro sobre o "surgimento" de índios no Nordeste brasileiro e, a afirmação de uma "identidade indígena"; o segundo sobre a busca das avós por seus netos na Argentina e o "direito à identidade" que essas mulheres pleiteiam para seus descendentes.

O artigo de Oliveira (2004) que versa sobre a identidade dos índios do Nordeste brasileiro é um bom começo, pois de forma inusitada vincula identidade, apropriação de terras e "mistura" entre diferentes povos. Diz o autor:

> Na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se pensarmos da conceituação dos povos indígenas na Américas como "pueblos únicos", ou da descrição dos direitos indígenas como "originários", estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, originários (OLIVEIRA, 2004, p. 13).

Oliveira propõe estudar minuciosamente o paradoxo que se apresenta: como podem surgir etnias se elas são, por definição e autodefinição, originárias? Em seu texto, a maneira peculiar como escreve sobre o tema da identidade vinculado ao processo de territorialização que as populações indígenas no Nordeste viveram é no mínimo curiosa. O autor explica que há dois momentos distintos deste processo, que em síntese são assim descritos: 1) Atrelados às missões religiosas, os índios foram catequizados, "amansados" e se "misturaram" com os habitantes da região, daí a expressão que acompanha todo o texto de Oliveira – "índios misturados"; 2) Ligados à agência indigenista oficial, processo mais recente, que em função da definição das terras, atua "como um mecanismo antiassimilacionista, criando condições supostamente 'naturais' e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente" (Ibid., p. 26). A partir daí, temos a seguinte situação: o advento de uma "identidade" formulada inicialmente fora das comunidades. Vejamos os exemplos de Oliveira para sustentar tal afirmação: a escolha do cacique, do pajé e do conselheiro das tribos era feita ou ratificada pelo agente indigenista local, pessoa

> que de fato ocupava o topo dessa estrutura de poder e era quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transportes, cacimbas d'água etc.) (Ibid., p. 27).

Outro acontecimento bastante polêmico é a identificação dos membros desses grupos indígenas feita pelo Posto Indígena da região, que fornecia uma "carteira individual, que atestava que 'o portador desta era efetivamente índio'" (Ibid., p. 29). Evidentemente que os índios não se tornavam índios a partir dessas intervenções, já existiam em suas tradições, crenças, estrutura social etc., mas a interferência dos agentes do Estado promoveu interrogações sobre a "identidade" desses povos. Citando os Kiriri, Oliveira relata que esse grupo cria critérios próprios para auto-reconhecimento como índios:

> Para ser índio não basta ter ascendência indígena ou carteira, é preciso também, como dizem, "passar no coador", isto é, ter uma conduta moral e política julgada adequada, mantendo-se em uma lista que fica nas mãos do cacique e que é atualizada de tempos em tempos em reunião do conselho indígena (Ibid., p. 29).

O que parece estar em jogo é como acontece esta "identidade indígena", ou ainda, quem diz quem são ou não índios? Oliveira se dedica a questionar essa identidade e propõe que em nome das terras os índios são definidos pelos órgãos oficiais e se proclamam índios, mas, historicamente, já haviam se misturado aos nordestinos. Há conseqüências desta e nesta "mistura" tanto para as comunidades indígenas quanto para as outras comunidades não-indígenas, mas não há grande visibilidade para esta questão mesmo nos estudos acadêmicos, o que mantém a controvérsia da situação.

O outro exemplo muito polêmico é oriundo das intermináveis lutas das *Agrupación Abuelas de Plaza de Mayo*[12], na Argentina, que procuram seus netos desaparecidos na época da ditadura militar que assolou o país na década de 70. Algumas dessas avós também integraram o grupo das *Madres de Plaza de Mayo* e mantêm as duas lutas concomitantemente[13]. Granica (2004) explica que esse grupo reclama o "direito à identidade" tirado das crianças que tiveram seus pais torturados e/ou mortos e provavelmente foram criados por seus algozes ou colocados em instituições para posterior adoção. A partir da mobilização desse grupo e de outros que integram conselhos de direitos da criança naquele país, foram criados três artigos que constam na Convenção Internacional dos Direitos da Criança, os quais são conhecidos em todo o mundo como *artículos argentinos*. Em síntese, tais artigos tratam dos direitos que têm toda criança de ter um nome, uma nacionalidade e de conhecer seus pais e ser criada por eles. Esses artigos e um conjunto de conquistas que envolvem leis, outros dispositivos legais, laudos médicos e medidas governamentais permitiram a criação da *Comisión Nacional de Identidad* atrelada a vários serviços para a identificação de pessoas nas mais diversas situações (seqüestradas, adotadas, mortas etc.). O que mais nos interessa nesse exemplo é que, na tentativa de restituir seus netos, as *Abuelas da Plaza de Mayo* criaram vários dispositivos para "devolver" as identidades dessas crianças, procurando ajuda de especialistas[14] para dar sustentação a isso. Entretanto elas têm esbarrado em questões cruciais que se particularizam a cada caso: quando as crianças são encontradas e passam por vários procedimentos (testes de DNA, levantamento jurídico da filiação, intervenções determinadas pela lei etc.) para confirmar sua origem familiar, as avós se deparam com pessoas adultas com idades em torno dos vinte anos que foram adotadas por

---

[12] Grupo das Avós da Praça de Maio (livre tradução).

[13] Algumas dessas mães encontraram indícios das torturas e mortes de seus filhos e permanecem lutando pela oficialização dessas mortes. Ao mesmo tempo em que formaram o grupo das Avós, porque várias mulheres desaparecidas estavam grávidas e/ou os pais estavam com seus filhos quando foram presos, daí a possibilidade (ou esperança) de encontrar as crianças. Fonte: Roqueta, C (org.). *Identidad y Lazo Social*, 2004.

[14] Aqui estão incluídos: médicos, legistas, geneticistas, psicólogos, psicanalistas, psiquiatras, investigadores de polícia, investigadores particulares etc.

famílias de militares ou por outras. O registro de paternidade e maternidade pertence a essas famílias, não somente nos termos da lei, mas no que diz respeito às relações de afeto. As crianças, hoje jovens adultos, não sabiam que *fueron abruptamente separados de sus padres, ya que no fueron abandonados sino robados y apropiados ilegalmente*, como diz Estela de Carlotto (2004, p. 130), presidente das *Abuelas de Plaza de Mayo*, havendo também "ocultamento de identidade", o que inclui troca do nome e sobrenome, alteração do registro de nascimento, troca da idade etc. Elas, as avós, sabem, desconfiam, seguem trilhas, procuram, investigam; eles/elas, os netos/as netas, vivem suas vidas. Maidac (2004) repete o depoimento de uma avó que encontra sua neta e de forma inquieta diz:

> *Nosotros sabíamos a quién buscábamos pero ella no sabía a quién encontraba. Como íbamos a decirle que éramos su familia si nunca nos había visto ni sabía de nosotros. ¿Se imaginan lo que puede ser para una chica a los 22 años, estudiando en la facultad, con tantas personas conocidas, con tantos compañeros, con tantas amistades, cómo explicar que a ella se la cambiaba la vida, que todo se daba vuelta, cómo podía explicarlos?* (Ibid., p. 146).

Para esses/essas jovens é assumir que, em muitos casos, seus pais ou quem se intitulou assim são também os assassinos de seus pais biológicos. O lugar dos pais fica vazio (mesmo que temporariamente): os pais que os criaram não são somente seus pais e nem quem disseram ser, e os pais biológicos estão mortos. Não é um processo fácil, nem se trata de simplesmente restituir uma "identidade perdida" à força. Para Maidac (2004), trata-se de oferecer a eles (os/as jovens) a possibilidade de se apropriarem de sua história. Nesse caso, é preciso considerar a definição sobre identidade formulada por Granica (2004, p. 121) que diz:

> *derecho de todo ser humano de poder conocer su propia génesis, su procedencia, se asienta em lo biológico pero lo transcende y se fundamenta em la necesidad de encontrar raíces em razon del presente a luz de um pasado que aprendido, permita encontrar uma historia única e irepetible em su singularidade.*

Mesmo assim, as várias histórias dos netos encontrados vão revelando que já se instituíram "outras identidades" neles. Não há como negar que construíram laços, têm afinidades, partilharam vida com suas famílias. Ao mesmo tempo, outros fatos surpreendem as avós: elas são procuradas por alguns que querem saber espontaneamente de quem são filhos, mesmo tendo passado muitos anos. Carlotto (2004, p. 134) conta:

> *Antes eramos nosotras solas buscando, ahora vienen los chicos a buscarnos y no solo vienen los chicos que son presumiblemente hijos de desaparecidos, vienen hombres y mujeres de cinqüenta años que de pronto descubren que son adoptados y quieren saber quiénes son sus familias, sus papás, si los dejaron y si viven y si hay familia* ***y si hay identidad*** (grifo meu).

No exemplo da Argentina, é importante destacar que a busca da identidade está remetida a uma história política, mas que se confronta com a singularidade de cada um daqueles que são indicados como tendo outra origem. Afinal quem são? A que grupo se sentem pertencendo? Como lidar com os desdobramentos provocados por uma história que não lhes cabia, mas com a qual tem que lidar? Não há respostas, mas os indicativos da história dessas avós e de seus netos e netas mostram que ter uma "identidade" é uma tarefa surpreendente.

As pesquisas mais recentes sobre o conceito de identidade são instigantes. Medeiros (2004, p. 107) ressalta que a concepção mais aceita tem sido aquela que "dá à identidade um caráter relativo, dinâmico e que evolui no interior das trocas sociais, construção e reconstrução, processo de reelaboração permanente, resultado de **constante negociação entre nós e os outros**" (grifo meu). E é com este parâmetro – a negociação entre nós e os outros -, que posso iniciar minhas construções sobre o conceito de processos identitários, visto a interseção estabelecida entre o um e o outro, ou ainda, entre o um e a alteridade. Portanto usarei essa combinação: **processos**, pelo sentido dinâmico que a palavra encerra, e **identitários**, pelo enlace entre o "um" e o "outro", ou ainda pelos vários laços que aí estão contidos.

Deste modo, ao falar dos processos identitários, estarei me remetendo ao entrelaçamento com o outro, marca indelével dos processos de singularização que fazem os humanos pertencerem a determinado(s) grupo(s), ou como diz Medeiros (2004, p. 112), usando outros termos:

> A identidade não caracteriza um estado, portanto ela não é imanente nem imutável, mas sim, uma construção cujas fundações e evolução são determinadas em grande parte pela existência do outro. O discurso identitário é tanto uma evocação da figura do outro (ou dos outros) quanto uma proclamação do eu.

Para clarificar o elo que constrói essa ligação entre o eu e os outros dando sustentação aos processos identitários, é necessários tratar do conceito de identificação ou identificações. Nos estudos de Stuart Hall (2005), isso já é de certa forma indicado quando, ao sintetizar as idéias de Freud (na perspectiva de argumentar sobre o descentramento), coloca em evidência a noção de "processo de construção da identidade", priorizando a articulação de que, ao falarmos de identidade, devemos considerar que não há nada inato ou acabado e

> Deveríamos falar em **identificação**, e vê-la como um processo em andamento. [...] Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a "identidade" e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (Ibid., p. 39, grifo meu).

Eis um conceito que começo a delinear e que irá acompanhar a estrutura deste texto: o de identificação. Os dicionários dão as seguintes definições: "ato ou efeito de identificar-se; reconhecimento duma coisa ou dum indivíduo como próprios." (FERREIRA, 2004, p. 1066). Ou como articula Lalande (1996, p. 509):

> Ação de identificar, quer dizer, de reconhecer como idêntico; Ato pelo qual um ser se torna idêntico ao outro, ou pelo qual dois seres se tornam idênticos (em pensamento ou de fato, totalmente ou *secundum quid*). Em particular, processo psicológico pelo qual um indivíduo A transporta pra outro B, de uma maneira contínua e mais ou menos durável, os sentimentos que normalmente se experimenta para consigo mesmo, ao ponto de confundir aquilo que acontece a B com aquilo que acontece consigo próprio e mesmo algumas vezes chegando a reagir de acordo com esta confusão.

Nos dicionários consultados, o apontamento principal remete a palavra identificação ao caráter do idêntico, igual, análogo. Em se tratando de um "processo psicológico" é preciso aprofundar seu mecanismo anunciado e discorrer sobre outras definições. Começo então com uma definição contundente de Fingermann e Dias (2005, p. 21): "A identificação é a passagem de um ser paradoxalmente sem essência a um sujeito inexoravelmente evanescente". Esta definição indica um contra-senso importante: como alguém pode se transformar sem ser ou ter algo fundamental em outro que rigidamente desaparece, que se esvai? Eis aí um eixo importante, pois indica que não estarei tratando a identificação como algo essencial, inato ou imutável, características mais próximas de um conceito de "identidade" outrora formulado. Circularei, portanto, pelo conceito de processos identitários trazendo à baila seu caráter mutante, que, como descreverei, terá pontos de ancoramento, de referência, mas não de imobilização ou de impossibilidade de criar sentido.

Uma das teorizações mais conhecidas sobre o termo identificação foi feita por Freud em 1921: "identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa" (FREUD, 1921, p. 133). O campo teórico das identificações é muito bem descrito por Florence (1994, p. 118): "A psicanálise lança-nos ao heterogêneo, ao irredutível, ao desconhecido: ao Outro. O sujeito não surge da categoria do mesmo, da imitação, do eu: eis o que a realidade do inconsciente nos obriga a pensar, com todo o rigor". Outra delimitação importante: quando falamos de identificação, não estamos tratando do jogo mimético, que tem a ver com as atitudes sociais, estamos no palco dos processos de humanização.

Na articulação sobre o tema, Freud propõe três formas de identificação, sendo que cada uma irá expressar a maneira pela qual os seres humanos se vinculam aos outros tomados como modelos. A primeira forma de identificação são as chamadas identificações primordiais ou primárias, ditas estruturantes, que servirão de referencial para os vínculos que

posteriormente serão construídos. Tais identificações têm nas figuras parentais (ou quem exerce tais funções) seu principal ponto de convergência, em destaque a figura do pai. Mas qual pai? Oury (1994, p. 42) é quem elucida esta idéia: "de que pai se trata? De um pai imemorial: com certeza não o pobre diabo que tem o nome de pai no registro civil, mas alguma coisa que passa através de gerações". É preciso esclarecer que a conjunção daquele que ocupa o lugar de pai com uma função que exerce é que oferece a criança um registro paterno. De toda forma, o pai, o tal pobre diabo; é um representante, um vetor, a figura encarnada que reitera um lugar e uma função, mas que está inserido e remetido à cultura, personificando algo que é passado através dos tempos, ou ainda ocupando um lugar mítico.

Ainda sobre o tema das identificações primárias, Lacas (1994, p. 61)[15] é provocativo quando diz:

> Não existem vivências representáveis desse processo de identificação primária. Há então um princípio de identidade que concerne à própria natureza do ser e que coloca assim, o problema da identidade no ponto de partida. Ora, essa identidade não pode se estabelecer senão num processo de vir a ser. A identidade do ser humano, que não é senão princípio de vir a ser, vai desse modo esboçar uma identificação.

Esta articulação do princípio de "vir a ser" com a identificação indica uma aproximação teórica importante, pois os dois conceitos se esbarram, embora guardem importantes diferenças. Em meu entendimento, fica indicado que devemos nos concentrar naquilo que Lacas sublinha: "as identificações que participam então do registro das comparações, das imagens, das metáforas, na medida em que elas são sempre parciais, dissociadas e fragmentadas na expressão" (Ibid., p. 62). O caráter fluido, que também aparece no conceito de identidade, aqui veste outra roupagem, porque indica de forma mais incisiva o processo de entrelaçamento com o outro, ao mesmo tempo em que preserva a direção de uma distinção, ou dito de outro modo, resguarda o processo de singularização.

As outras duas formas de identificação são pontuadas por Freud (1921) com base em suas formulações clínicas: uma se refere aos sintomas produzidos nas neuroses, e, como nos chama a atenção Florence (1994, p. 135), seus exemplos se restringem às mulheres e este autor completa: "Essas identificações são a apropriação de qualidades, e até de sintomas, do objeto da rivalidade ou do amor. [...] Essas identificações são extremamente limitadas e recebem do objeto um só traço".

A última forma de identificação, também descrita como parcial ou por traços, é assim descrita por Freud (1921, p. 135):

---

[15] As considerações deste autor aparecem no item denominado "Discussão", que pertence a um texto protagonizado por Julia Kristeva em um livro organizado por Mannoni (1994).

> Existe um terceiro caso, particularmente freqüente e importante, de formação de sintomas, no qual a identificação deixa inteiramente fora de consideração qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada. [...] O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação.

Florence (1994, p.136), discorrendo sobre esta forma de identificação, diz:

> Há aquela que pode nascer a cada vez que é percebido um ponto comum com uma pessoa que não é um objeto sexual, e quanto mais essa comunhão é significativa, mais essa identificação parcial pode criar novos laços sociais (a relação com um chefe, a simpatia e toda forma de compreensão, mesmo intelectual).

Este autor é irônico quando chama esta identificação de *identificação de pensionato*: "porque esse tipo de identificação ocorre geralmente em contextos de proximidade e de confinamento, próprios aos internatos (colégios, pensionatos, enfermarias etc.)" (Ibid., p. 135). Parece que aqui temos algo próximo ao mimetismo, mas é mais adequado afirmar que é uma identificação parcial e pode favorecer os vínculos sociais. Desta forma, enquanto a primeira identificação aponta para um sentido vertical de circulação de afetos, pois os pais estão inicialmente em um lugar idealizado e, de certa maneira, desproporcional; esta última indica o sentido horizontal da circulação dos afetos, que sugere um lugar mais contíguo entre as pessoas, e, portanto, poderá ser chamada de identificação horizontal. Ressaltando o caráter horizontal, Ribeiro (2000, p. 63) indica uma característica que considera primordial: "a suposta independência com relação ao investimento de objeto – presta-se perfeitamente para explicar os laços que unem os membros da massa entre si"[16].

Florence (1994) chama a atenção sobre essa identificação horizontal, realçando seu caráter múltiplo, ou seja, pode acontecer com várias pessoas. Além disso, indica que há conseqüências desta identificação, por exemplo, "o poder de limitar a agressividade contra as pessoas com as quais alguém se identificou" (Ibid., p. 137). Fica demarcado, desde já, um caráter importante, que reverberará nas relações sociais, uma baliza importante que integra as experiências compartilhadas, um laço[17].

É imprescindível dizer ainda que o texto freudiano de 1921 não é o único ou principal texto sobre o conceito de identificação, mas, de certa forma, é um marco na formulação do tema. Sedat (1996, p. 258), por exemplo, afirma que no referido texto Freud deixa inconclusa sua teoria sobre a identificação, pois "não permite diferenciar realmente o campo dos investimentos do registro das identificações". Somente em 1924, quando Freud

---

[16] O autor usa a palavra massa para designar grupo, sem diferenciar que tipo de grupo, da mesma forma que fez Freud em seu texto "Psicologia das massas e análise do eu", datado de 1921 e já citado neste trabalho.

[17] Termo que venho usando para construir a noção de vinculo entre as pessoas, e do qual tratarei mais detalhadamente adiante.

formula uma saída para o complexo de Édipo, é que para aquele autor se elucida o processo de identificação:

> A saída do complexo de Édipo é, portanto um momento em que cessa a equivalência permutativa investimento/identificação, em benefício de um processo identificatório em que a criança desinveste as imagens parentais para se identificar com um *x* que é seu futuro: "quando eu crescer, não vou mais tomar o lugar de um outro, vou fazer meu próprio lugar" (SEDAT, 1996, p. 258-259).

O apontamento importante a fazer é que o Édipo, como afirma Florence (1994, p. 140), "introduz o sujeito na história, na historicidade, no tempo como prova real [...], momento também de prova da castração do Outro parental e, conseqüentemente, da diferença dos sexos". Poderíamos pensar aqui em um destino do processo de identificação, a saber, a diferenciação, a possibilidade de falar em nome próprio, de se autorizar. Essa autorização necessariamente se interliga as outros, pois esse "destino" permite o início de uma distinção entre si e os outros.

Vários autores buscam elucidar o tema, por exemplo, Mezan (1997, p.15) explica: "é através das identificações que um dado sujeito se organiza em conformidade com os modelos que sua sociedade oferece modelos que por esta razão cabe chamar de identificatórios". Maldonato (2005, p. 482) também avigora esta idéia quando diz: "a psicanálise mostrou de que modo a identidade deriva de um processo de múltiplas identificações, de uma constante 'negociação' das contradições e dos conflitos determinados por essas mesmas identificações". O processo identificatório se instala, portanto, a partir do encontro com os outros, em especial, com as figuras parentais (ou com quem ocupa estas funções) e se desdobra em todas as relações que se sucedem, seja com outras pessoas seja com instituições.

Dando ênfase ao início do processo identificatório, Mezan (1997, p. 16) diz que as "identificações fundamentais precisam ser bem ancoradas e relativamente integradas", de outro modo serão fontes de angústias e sofrimento. Ou ainda, de acordo com Herzog e Salztrager (2003, p. 32), "trata-se, portanto, de reconhecer o papel crucial exercido pela identificação primária no processo de assunção de uma identidade". Ou ainda, como esclarece Slavutzky (1983, p. 15),

> Durante toda a vida, o ser humano terá processos de identificação com seus professores, seus ídolos, seus líderes políticos, seus deuses. Mas todos eles terão como base as identificações ocorridas na primeira década de vida.

O apontamento principal aqui é que as primeiras identificações ficam como alicerce sobre o qual virão incontáveis desdobramentos para cada pessoa. Desta forma, iremos

falar da identificação ou identificações como um processo, pois, como afirmam Fingermann e Dias (2005, p.22):

> A identificação humana não é um dado, não é um *a priori* do ser humano, herdado geneticamente. É um processamento de dados que tem procedência, um marco, um ponto de origem, uma identificação primordial, ou originária, que funda o processo e toda a série das múltiplas identificações que caracterizam o sujeito.

A concepção de que o humano será habitado por múltiplas identificações permite dizer que estas tomam emprestados traços dos outros, ou seja, o mecanismo que acontece se ancora naquilo que é parcialmente tomado do outro e "integrado" a cada um como se efetivamente isso lhe pertencesse. Uma eterna ilusão e, como dizem Figermann e Dias (2005, p. 29), "as identificações com traços emprestados dos outros configuram a multiplicidade do Eu e dão consistência à sua inconsistência".

Para Nasio (1993), a explicação sobre este tema é complexa. Este autor diz que, em especial, a identificação parcial é um "vestígio da presença do outro", ou ainda uma evocação de traços de uma figura do romance familiar ou de um personagem mitológico ou ainda de figuras ancestrais. Não se trata somente de uma materialização, o que prevalece é um traço que se repete "no curso da existência" (Ibid., p. 107), que pode ser qualquer coisa; um timbre de voz, um sorriso, um olhar etc.

Definir processos identitários é, portanto, considerar um conceito que não refere algo estanque ou, como diz Coracini (2003, p. 198), não se trata de

> Lista de características mais ou menos fixas que podem modificar-se de modo linear graças à adição ou à supressão de algumas. (...) Tomamos identidade no sentido de **processo identitário**, (...) **processo complexo e heterogêneo, do qual só é possível capturar momentos de identificação** (grifos meus).

Esses processos identitários revelam um movimento de báscula entre o pertencimento a um grupo e o que estamos chamando de singularidade - ou aquilo que é pertencente à forma de expressão particular de alguém. Aqui, mais uma vez, recorremos a Mezan (1997, p. 4-5):

> Cada sociedade precisa se estruturar de forma tal, que seus membros possam se identificar a certos modelos adotá-los como seus, representá-los como ideais a serem atingidos etc. É necessário que haja também uma margem de manobra interna para cada sujeito, um espaço dentro do qual ele possa acomodar estes modelos gerais que a sociedade lhe oferece às suas próprias fantasias e ás suas próprias fontes de prazer; é neste espaço que cada um de nós é Pedro ou João, goza de um direito a subjetividade que nos permite ser assim ou assado. Caso contrário, se houvesse apenas o processo de identificação no sentido sociedade-psique, todos os membros de uma dada sociedade seriam psiquicamente iguais, o que obviamente, não é verdade...

Para Slavutzky (1999), devemos deixar o conceito de identidade para os sociólogos ou antropólogos. Para os psicanalistas, é mais interessante pensar em "sentimento de identidade", que neste texto corresponde ao conceito de **processos identitários**. A psicanalista Nicole Berry *apud* Slavutzky (Ibid., p. 143-144) é poética quando diz: "'identidade' é esse claro-escuro do ser: claridade do retrato, imprecisão da sombra, evidência da fachada exposta, segredos dos quintais do fundo". É um jogo em que o outro tem papel fundamental, um vaivém onde há sombra e luz vindas do mundo.

Por meio de um jogo de palavras, Cecarelli (1997) ressalta que a noção de identidade não é conceito psicanalítico, mesmo assim alguns autores escrevem sobre o assunto usando tal noção. E diz: "A noção de identidade é um tanto marginal, pois ela só pode ser pensada de forma dinâmica por ser dependente dos processos identificatórios: por falta de identidade, o ser humano é condenado à identificação" (Ibid., p. 38-39). Ora, para este autor podemos demarcar uma linha imaginária entre o que pertence a alguém, tornando-lhe semelhante aos outros e que ao mesmo tempo o distingue. Está em cena a singularidade de cada um e o que não lhe pertence, mas é tomado como sendo próprio.

Desta forma, podemos pensar que se mesclam o particular e o grupal ou, ainda, a "psicologia individual" e a "psicologia coletiva", termos usados por Sigmund Freud (1921) para se referir à condição humana. Fuks (2003, p. 7) é quem explica o uso desses termos:

> Na esteira das mudanças, o mestre de Viena abandona a clássica concepção de uma divisão entre psicologia individual e psicologia coletiva, colocando-as no mesmo espaço de esclarecimento. De acordo com sua experiência clínica, passou a considerar como fenômeno social toda e qualquer atitude do individuo em relação ao outro: **a experiência subjetiva, objeto privilegiado do trabalho analítico, implica necessariamente a referência do sujeito ao outro (pais, irmãos, pessoa amada, analista etc.) e à linguagem (Outro) que o determina simbolicamente** (grifo meu).

Lendo os textos de Freud sobre o tema da identificação, Medeiros (2004, p. 112) afirma que poderíamos ter a seguinte definição:

> Processo através do qual o indivíduo adquire uma identidade, a identificação é, em grande parte, inconsciente. [...] O processo identificatório se manifesta ao longo de toda a existência do indivíduo e constitui um mecanismo fundamental da dinâmica identitária: identificação às imagens dos membros da família, dos amigos e colegas, aos ideais e aos modelos da família, da cultura, esta última através de personagens míticos, artistas, heróis etc.

Os processos identitários são mais uma vez ratificados, pois não há como pensarmos o ser humano sem o outro, nesse infindável jogo identificatório com tantos

personagens, todos imersos em uma cultura. Deste modo, o entrelaçamento do ser humano com a cultura ou o grupo social ao qual pertence é fonte de ricas associações.

Em um texto fascinante, Costa (2000, p. 10) diz: "Não nascemos 'sendo'; somos o que nos tornamos, e, salvo exceção, nos tornamos o que a cultura permite que venhamos a nos tornar". Esta possibilidade teórica nos leva a considerar o quanto é estruturante a interseção dos humanos ainda bebês com a cultura. É desta forma que Costa (Ibid., p. 25) ressalta que há outras maneiras de entender a incursão dos seres humanos na cultura, e propõe: "a cultura não é o frágil remédio para a incurável dor pulsional do ser; é a faceta da vida psíquica que nos permite criar e manter vivo o gosto de viver". Parece que, de forma indireta (ou quem sabe direta), Costa está se remetendo às construções feitas por Freud em seu texto "Mal-estar da Civilização", datado de 1930, sobre os conflitos entre as pulsões e a civilização[18], como fonte de mal-estar e a impossibilidade de superar tal conflito. Em uma primeira construção teórica[19], Freud acreditava em uma superação deste mal-estar com base nas formulações psicanalíticas, ou seja, no oferecimento, como explica Birman (2003, p. 19) de "outros destinos às pulsões sexuais", a saber, a sublimação. Esta tese não se sustenta e Freud já em 1930, desencantado talvez com a humanidade, considera que o conflito jamais poderia ser superado. Ficam oponentes pulsões e civilização, mas surge uma outra possibilidade não mais na direção de solucionar o conflito, mas, como diz Birman (Ibid., p. 21),

> Não se pode curá-lo (o mal-estar), apenas realizar sua gestão no espaço social. A regulação do mal-estar implica, portanto, a constituição dos laços sociais entre as subjetividades, em uma gestão forjada no registro horizontal, e não vertical.

O "último" Freud, enfatiza Birman (Ibid., p. 24), sustenta a idéia de que os processos identitários, atravessados pela modernidade e suas transformações, "passa necessariamente pela gestão dos laços sociais". Não haveria mais a figura mítica de um pai morto (como a formulada em "Totem e Tabu", texto freudiano de 1913), a qual todas as pessoas estariam remetidas. Haveria sim "a horizontalidade das relações intersubjetivas", o que embasaria os referidos processos identitários. E ainda, para que estes processos tenham êxito, é preciso reconhecer o outro e suas diferenças. Dito de outra forma, ao reconhecer a singularidade do outro, demarcam-se as diferenças e a possibilidade de co-existência. Reconhecer a singularidade do outro e sua diferença poderia até ser simples, mas se inclui

---

[18] Embora não haja referência direta a estes escritos de Freud ao longo do texto de Costa.

[19] Consultar o texto de Freud de 1908, chamado "A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos".

aqui um obstáculo apontado por Freud, ressaltado por Birman (2003): o narcisismo das pequenas diferenças. Aqui temos uma outra vertente que o texto freudiano provoca: a superação do narcisismo das pequenas diferenças como requisito fundamental para a gestão dos laços sociais. Ora, estão aí as guerras em nome de deuses, interesses políticos, disputas territoriais, econômicas etc. que nos mostram no dia-a-dia a intolerância e a impossibilidade de viver ou (con)viver com aquilo que nos é distante, misterioso, enigmático, desconhecido ou qualquer sinônimo que consigamos alcançar. A superação proposta não é uma tarefa que concretamente vemos acontecer, muito pelo contrário, as guerras estampadas na mídia fomentam as rivalidades e acirram as diferenças.

Como então entender os laços sociais? Molina [2005?] é extremamente clara quando afirma: "trata-se de uma 'atadura humana' que vai sendo montada pela via do significante investido afetivamente e que se constitui por traços identificatórios, ordenados por um código moral ético e estético." Essa "atadura" acompanha as pessoas desde sempre, desde que se colocam no universo da cultura e são marcadas pela presença do outro e pelos processos identitários que irão se processar.

É possível falar, portanto, em laços que são constituídos em várias direções, e, como refere Molina [2005?], podem se expressar nas "relações familiares, de amizade, amorosas, profissionais, artístico-culturais e as diversas relações de ordem institucional". Certamente as identificações terão aqui a concretização de sua função de ligação, pois, ao se identificar com seus pares, cada pessoa estabelece a possibilidade de constituir vínculos.

Quando ressalto tal possibilidade, destaco uma das direções dos laços sociais – os laços fraternos. É importante enfatizar que estou tratando dos laços que se formam, não só entre irmãos consangüíneos, como indica Kehl (2000), com base em "afinidades eletivas". Kehl é primorosa em seu texto, pois destaca as identificações horizontais, ou aquelas "que se dão entre os membros de um grupo" (Ibid., p. 43) como possibilidade de circulação de escolhas, como produção de moções de transgressão, e define:

> O que estou chamando aqui de "circulação horizontal" é o tipo de vínculo social mais característico das democracias modernas, em que a transmissão de saberes e de experiências, a produção discursiva, a criação de fatos sociais relevantes e instância intermediárias de poder se dão preferencialmente no campo dos encontros e embates entre semelhantes, e a submissão voluntária aos discursos de autoridade é relativizada inclusive pela própria multiplicidade de enunciados de saber. (Ibid., p. 44).

Desta forma, entram em cena não só os laços entre os irmãos, mas a conjuntura em que acontecem. Não podemos abandonar esse contexto, ou ainda este texto que

repetidamente se inscreve para as pessoas, pois os processos identitários não param de acontecer, e, sustentados no mecanismo de identificação, operam os vínculos, dando contorno nessa horizontalidade aos laços sociais.

Birman (2000, p. 176), por sua vez, conceitua de maneira delicada o que indico como laços fraternos:

> A fraternidade não se restringe ao campo da família, mas ultrapassa essa em muito. Tampouco se confina a laços de sangue. Longe disso. Estes podem ser efetivamente a condição de possibilidade de uma história, ou não.

Seu estudo aponta a fraternidade como categoria ética frente "aos imperativos da cultura do narcisismo e do espetáculo" (Ibid., p. 178). É bem verdade que o autor, não está analisando relações, processos identitários ou algo similar em uma comunidade, ele está analisando filmes e as histórias de seus personagens, mas vale a analogia porque elege o laço fraterno como eixo teórico, e aqui a interseção se revela: a **ética da fraternidade** que "supõe a existência de um sujeito incompleto e precário, antes de mais nada" (Ibid., p. 184). Esse reconhecimento de si como alguém que não é auto-suficiente indicaria um outro também assim, e aí algo poderia se processar: com base nesta "precariedade", teríamos como conseqüência a solidariedade. Birman é sofisticado em suas elaborações, mas destaco um de seus enunciados mais elucidativos: "A solidariedade entre as pessoas é o que se manifesta, no registro tangível das relações humanas, como o desdobramento da fraternidade." (Ibid., p. 186). A partir daí, as construções de Birman se centram no que representou essa articulação para a modernidade, e mais adiante, como isso aparece nos dias atuais: "uma espécie de sonho do passado sem mais qualquer lugar na atualidade" (Ibid., p. 204). Mas, frente às formas de mal-estar que se editam e reeditam, para o autor, ancorada na fraternidade, há uma tentativa de reconstrução dos laços fraternos, tão em desuso nas guerras, enfrentamentos, disputas, oposições, arrogância, descaso, destruições que tanto têm nos acompanhado. E nas suas palavras conclusivas afirma:

> Porém, não sejamos ingênuos. A reconstrução dos laços fraternos não passa hoje, apenas e fundamentalmente, pelos antigos atores deste projeto. Os agentes sociais deste são hoje os novos fragilizados pelo destino, sejam estes velhos, as mulheres e os loucos. É desta precariedade que algo vai advir neste sentido, pois são os mais sensíveis ao imperativo do desamparo que se impõe na atualidade com outras cores. [...] É dessa nova legião de precarizados que podemos esperar algo e apostar as nossas fichas na roleta do destino (BIRMAN, 2000, p. 205).

São muitos os exemplos na atualidade sobre os quais poderíamos pensar essa construção teórica que acabo de expor, mas minha escolha recaiu em uma situação muito peculiar – como habitantes de uma comunidade reconhecida como quilombola se auto-

identificam e como tratam a “identidade quilombola”, ou, em última instância, como constroem laços. Deixo indicado que a discussão se beneficia a partir da incursão teórica pelo conceito de processos identitários apontando questões instigantes sobre os mecanismos de “assunção de uma identidade”, como dizem os antropólogos e sociólogos. É preciso, portanto, apresentar paulatinamente as questões concernentes ao tema e é a isso que se remetem os próximos capítulos deste texto.

3. APRESENTANDO OS QUILOMBOLAS

Apresentar os quilombolas é uma tarefa empolgante, primeiro porque são grupos que, na atualidade, ganharam destaque no cenário nacional, e têm sido estudados por várias áreas de conhecimento, talvez sem exatamente saberem disso, ou, como diz Martins *apud* Ratts (2000, p. 322), esses são "dilemas sobre as classes subalternas no trabalho intelectual" e não um dilema das próprias classes. Depois, para a área *psi*, ainda com pouquíssimos trabalhos dedicados ao assunto, é um desafio.

Para conhecer as comunidades quilombolas foi fundamental retomar quais eram as acepções dos termos quilombo e quilombola, quais suas histórias e como foram utilizados nos textos oficiais, pois foi com base em tais acepções que o conceito de "identidade quilombola" se constituiu. Deste modo, considerando o quanto as definições são arbitrárias, decidi iniciar meus estudos a partir dos documentos de domínio público produzidos pelas instituições ou organizações que abordam o assunto, retratando suas questões de forma ampla.

É com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que a Constituição Federal de 1988 coloca no cenário nacional a discussão sobre os direitos à propriedade coletiva de terras de uma população denominada quilombola. Diz o Artigo:

> Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (COSNTITUIÇÃO REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988, p. 189).

As discussões originadas com a promulgação do Artigo 68 foram intensas e, em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi chamada pelo Ministério Público Federal para se pronunciar oficialmente sobre o assunto. O resultado desta solicitação foi a elaboração de um documento que utilizou como referência, segundo Ratts (2000), três fontes de caracterização das comunidades: 1) os critérios dos segmentos negros; 2) os critérios próprios definidos por grupos étnicos; 3) grupos que se definiram e organizaram a partir, principalmente, do uso comum da terra. E como também afirma Leite (2000, p. 5), o documento

> Posicionava-se criticamente em relação à visão estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem

> atualmente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira.

Na apresentação de um livro sobre o Artigo 68, Daniel Strauss, Marcos Fuchs e Oscar Vilhena Vieira[20] afirmam que há um resgate de uma "dívida histórica e moral da sociedade brasileira para com a comunidade negra". Este discurso aparece em outros textos e Leite (2000, p. 4) ratifica esta idéia quando diz: "O quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma dívida que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em conseqüência da escravidão". Outro exemplo bastante ilustrativo é mostrado por Mattos (2005), quando descreve a comunidade de São José da Serra no Estado do Rio de Janeiro em seu "resgate das tradições culturais". Conta que um padre chamado Medório "valorizou suas lideranças tradicionais (da comunidade) e trouxe o toque dos tambores e os 'cantos dos negros' para dentro da igreja local" (Ibid., p. 264). E, em uma missa em 1995, "pediu para que os brancos presentes se ajoelhassem e pedissem perdão aos negros" (Ibid., p. 265). História que a comunidade guarda como uma espécie de retratação dos brancos que serve de modelo para as discussões sobre sua identidade coletiva como quilombolas.

O livro organizado por Sundfeld (2002, p. 15) é o resultado do trabalho de pesquisa que foi solicitado à Sociedade Brasileira de Direito Público pela Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão do Governo Federal criado "com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira". Este texto discute sob a argumentação jurídica quem são os remanescentes, que órgãos têm competência para encaminhar os processos de titulação, que áreas podem ser consideradas como pertencentes aos quilombolas etc. Destacaremos, para fins deste trabalho, os critérios de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e, para tanto, os autores citam o Decreto 3.192/2001, que afirma ser da FCP a competência para tal identificação. São dois os critérios utilizados neste processo de identificação: 1) São consideradas comunidades remanescentes aquelas localizadas em terras que "eram ocupadas por quilombos em 1888"; 2) As terras em questão deveriam estar "ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988" (Ibid., p. 70). As críticas a esses dois critérios são retumbantes, e os estudiosos do assunto, como Leinad Oliveira e Walter Rothemburg citados no texto de Sundfeld (2002), esclarecem que aceitar as datas como parâmetro é um equívoco, pois usam a Abolição da Escravatura como referência, sendo que a História conta que os quilombos,

[20]Estes autores fazem a apresentação do livro organizado por Sundfeld (2002).

mesmo após 1888 continuaram a existir e eram locais de sobrevivência para os negros da época. A inadequação sobre as datas também vale para o segundo critério, pois segundo Rothemburg *apud* Sundfeld (2002) poderia haver muitas formas de ocupar e desocupar terras numa data tão específica e ironizando o assunto, diz:

> Fantasiemos a tragicomédia de uma comunidade quilombola que tivesse sido convidada a assistir a promulgação da Constituição de 1988 – que lhes reconheceu a propriedade das terras tradicionalmente ocupadas; ao retornar teria perdido o direito, pois não estava ocupando as terras no fatídico dia 5 de outubro de 1988 (Ibid., p. 73-74).

Esse posicionamento contrário a ter uma data como ponto de referência é ainda ratificado por Funes (2001, p. 26), que é categórico quando diz que proceder assim é "reforçar uma concepção fechada, excludente. É desconsiderar qualquer possibilidade de re-significação do conceito de quilombo".

As discordâncias sobre o Artigo 68 são muitas e produzem inúmeros ecos, de tal forma que acontecem algumas mudanças a partir da forte oposição feita pelos movimentos sociais, pelos intelectuais e por alguns juristas. Deste modo, se até 2002 era a FCP quem identificava as comunidades, a partir do Decreto 4.887/2003, a "caracterização dos remanescentes será atestada mediante a autodefinição da própria comunidade" (ANDRADE, 2005). Está posta a questão: são as comunidades que deverão se auto-identificar como quilombolas. Mas com quais parâmetros? Em nome de que ou de quem constituiriam um discurso intitulando-se remanescentes de quilombos ou mais propriamente identificando-se como quilombolas?

Para mapear tais questões, é necessário retomar historicamente o conceito de quilombo, pois é a este conceito e à escravidão que os habitantes das comunidades, em geral negros, estão remetidos. Munanga (1995/1996) assegura que, no Brasil, o significado de quilombo está relacionado aos povos de língua bantu da África que foram escravizados e trazidos para cá. São vários os grupos africanos que foram coagidos a vir para o Brasil, principalmente oriundos de Angola e do Zaire. Na África, o significado da palavra quilombo está vinculado a conflitos pelo poder, que envolve guerreiros, ritos de iniciação e bravura. Estes termos, por sua vez, estão atrelados a histórias de diferentes grupos, com distintas formações e organização hierárquica. As indicações do autor reforçam a tese de que a palavra está totalmente ligada a histórias específicas de povos africanos e que "o quilombo africano em seu processo de amadurecimento tornou-se uma instituição política e militar transétnica,

centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação" (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

No Brasil, de acordo com Munanga, há uma importação do modelo africano, sendo que os quilombos aqui foram organizados "para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos" (Ibid., p. 63), de tal forma que eram negros, índios e brancos que habitavam tais lugares. Buscando a historiografia dos quilombos no nosso país, Jacqueline Hermann *apud* Sundfeld (2002, p. 75-76) localiza sua existência desde a primeira metade do século XVIII numa referência à história militar dos portugueses no país e ao Quilombo dos Palmares, ícone de resistência do período colonial, apontado como a principal referência para descrições de outros quilombos.

Temos então, em 1740, a primeira definição "oficial" de quilombo formulada pelo Conselho Ultramarino Português:

> Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (SUNDFELD, 2002, p. 77).

Trata-se de um conceito descritivo jurídico-formal e que, de acordo com Almeida (2002), podemos identificar nele cinco elementos básicos que merecem minuciosa análise. O primeiro é que, nesta definição, quilombo está associado à fuga, o que remete à idéia de "negros fujões"; o segundo elemento diz que há um número mínimo, no caso, cinco escravos, para que seja caracterizado um quilombo. O terceiro elemento trata da localização, sempre de difícil acesso, longe da civilização, o que implica retratar os quilombos como lugares sem comunicação com outros povoados e que não exerciam trocas comerciais. Como quarto elemento, a definição do século XVIII diz que não haveria moradia habitual e, por fim, como quinto elemento, uma referência de que não haveria *pilões* no quilombo, indicando que haveria arroz ou comida somente para a sobrevivência dos negros. Essa conceituação deixa marcas para as definições seguintes e constrói um sentido que parece ser hegemônico no senso comum de quem seriam e como viviam os negros que habitavam os quilombos, referidos como lugares distantes, de barbárie e de vadiagem[21].

[21]Termos usados por Almeida (2002, p. 58).

Fazendo uma severa crítica aos cinco elementos deste conceito inicial, Almeida (2002, p. 49) afirma:

> Daí a importância de relativizá-los, realizando uma leitura crítica da representação jurídica que sempre se mostrou inclinada a interpretar o quilombo como algo que estava fora, isolado, para além da civilização e da cultura, confinado numa suposta auto-suficiência e negando a disciplina do trabalho.

Andrade e Treccani (2000), estudando a definição inicial de quilombo, consideram que esta retratava como os negros eram vistos pela classe dominante da época, dando um caráter criminoso aos seus atos, podendo infringir-lhes penas ou castigos que considerassem eficientes. Outro ponto considerado um equívoco pelos autores refere-se à localização dos quilombos, pois são mostrados como situados em lugares de difícil acesso, ermos, isolados. Em muitos casos, isso não era verdade. A fuga para as matas ou os rios ou os lugares distantes não eram padrões seguidos por todos os negros. Há exemplos em vários estados do Brasil: já foram identificadas várias comunidades descendentes dos antigos escravos, como Abacatal (PA). Esta comunidade, segundo Acevedo Marin e Castro (2004), ocupa a área desde o final do século XVIII, em terras recebidas por herança, tendo mantido relações comercias com a vizinhança desde sua formação por meio de suas atividades agroextrativas. Não caberia, portanto, nem a idéia de isolamento nem tampouco, a imagem de que seus habitantes não trabalhavam para seu auto-sustento e para manter relações de compra e venda de produtos com localidades próximas, inclusive com a cidade de Belém. Outro exemplo se localiza em Frechal no Maranhão, descrito por Almeida (2002) como localizado a cem metros da Casa-Grande, ainda no tempo da escravidão, e que estabelecia entre senhores e escravos uma relação bem particular. O modelo do Quilombo dos Palmares, tomado como ícone da luta pela liberdade de escravos, não parece ser válido de forma incondicional para todos os outros grupos que formaram quilombos[22].

Acevedo Marin e Castro (1998) fazem considerações importantes sobre os quilombos, enfatizando que desde o início há uma "visibilidade negativa", pois esta organização "representa limites e afrontas à sociedade escravista". A descrição dos quilombos existentes no Baixo Amazonas feita pelas autoras revela, por exemplo, que as autoridades da época denominavam os seus habitantes de desqualificados, e o lugar dava acolhida a

[22] Os estudos históricos mostram que o Quilombo dos Palmares se localizava estrategicamente no povoado dos Macacos (PE), seus habitantes não eram só negros, havia "desertores, facinorosos do sertão, escravos fugidos e indígenas, todos juntos" (Almeida, 2002, p. 71), o que não pode ser usado como único exemplo, e sim entendido como uma formação singular pertencente a um momento histórico de uma determinada região.

> Toda sorte de *facciosos* dedicados ao roubo, violência, crime, sedição, e ainda refúgio de rebeldes, desertores e foragidos, dispostos à margem e à revelia do direito escravista. Não cabia a essa sociedade entender aspirações de liberdade, muito menos valorizar outro sistema de vida e de trabalho gerado na contradição de sua existência (ACEVEDO MARIN e CASTRO, 1998, p. 67).

Parece que fica ainda mais bem retratado que a sociedade escravocrata, ao subjugar os negros e torná-los objetos de sua propriedade privada, deixa como herança uma imagem negativa de quem eram essas pessoas, pois o desejo de liberdade e autonomia foi transmutado em sublevação, banditismo, alvo de cólera e de severas punições.

Alguns autores, ao estudarem o conceito de quilombo, fazem várias interpretações, como é o caso de Abdias Nascimento citado por Ratts (2000, p. 313) que afirma: "quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial". Por ser uma interpretação, fica evidenciado um posicionamento sociopolítico, uma oposição ao caráter destruidor da escravidão, que pode nos fazer sentido hoje, mas que à época não seria visto pelos brancos, que dominavam as relações escravistas, como algo plausível de consideração.

De acordo com os estudos de Almeida (2002), acontecem modificações no conceito de quilombo ao longo da história. No Período Imperial, prevalece a definição de 1740, havendo somente a mudança no número de escravos reunidos, que passam de cinco para três ou dois, para serem considerados um grupo de negros aquilombados. Já no Período Republicano, não aparece na legislação o conceito de quilombo em função da Abolição da Escravatura em 1888. Segundo Almeida (2002), há um silêncio sobre a ocupação das terras pelos ex-escravos, como se as áreas dos quilombos não existissem mais.

Tal conceito reaparece na Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 68, que trata dos remanescentes das comunidades dos quilombos. A partir daí, há inúmeros questionamentos sobre quem são os quilombolas ou descendentes dos antigos escravos, onde moram e quais são seus direitos. Autores como Andrade e Treccani (2000, p. 2) começam a discussão sobre o assunto considerando a inadequação do termo remanescente, que "não seria o mais adequado para qualificar tais comunidades", pois não corresponde nem à autodenominação nem ao conceito usado pela Antropologia. Ceneviva (2001, p. 375), refletindo sobre o termo remanescente no texto constitucional, afirma que na lei o termo é empregado para determinar "o conjunto das pessoas de origem ligada por laços de descendência às populações de escravos fugidos, cuja resistência aos senhores deu origem à

formação dos quilombos." Este autor chama a atenção sobre quais pessoas a lei se refere: são as que ainda hoje habitam os locais das antigas comunidades. Ou seja, os critérios de identificação de quem são ou não os remanescentes perante a lei estão fortemente ligados à ocupação das terras que outrora foram terras de quilombos e tais terras devem ser assim reconhecidas formalmente. Portanto, para Ceneviva, a identificação dos remanescentes continua a ser uma questão problemática em função dos critérios estarem reduzidos à localização e ocupação das terras.

De acordo com Andrade e Treccani (2000), a Antropologia usava termos como "comunidades negras rurais" até a Constituição Federal de 1988 para os estudos das populações negras que habitavam os espaços rurais. Schmitt et al. (2002) denominam tais populações de habitantes de "bairros negros rurais". Almeida (2002) refere-se a estes grupos como habitantes das "terras de preto". Cada definição implica evidentemente variações da compreensão de quem são estas populações. Por exemplo, Almeida (1997) diz que eram famílias de ex-escravos que habitavam terras doadas, entregues ou adquiridas. Leite (2000) indica também que na década de 30/40 do século XX, as Ciências Sociais, ao iniciarem os estudos sobre bairros negros nas áreas urbanas ou periféricas, identificavam esses lugares como redutos das escolas de samba, dos terreiros de candomblé e do campesinato negro. A diversidade das denominações resulta na pluralidade de definições, mas que parecem ter em comum a identidade étnica, que em uma primeira análise está remetida a um determinado grupo de pessoas que tem em comum a cor da pele e as outras características das pessoas consideradas negras.

Em alguns trabalhos consultados[23], o fator étnico aparece associado aos mitos de origem das comunidades reconhecidas como quilombolas, pois, quando descritas, tais comunidades são nomeadas como um grupo de pessoas, **na maioria** negros e negras que partilham terras, trabalhos agrícolas e/ou extrativistas, cuidados com as crianças, afazeres domésticos, atividades culturais etc. e que iniciam um processo de titulação de terras, de forma distinta e de acordo com sua trajetória, localização, mobilização etc. Um exemplo a referir, descrito no relatório de pesquisa (ainda não publicado na íntegra) da pesquisadora Edna Castro (2003) -chamado "Quilombolas de Bujaru"-, é a comunidade de São Judas, localizada a 37 km do município de Bujaru, na região Guajarina (PA)[24], a sudeste do Estado. Nesta comunidade, vivem 273 famílias, algumas com histórias que datam 120 anos, aí estão

[23] Ver, por exemplo, os trabalhos de Acevedo e Castro (1998), Costa (2004), Sanchez (2004).
[24] Vale lembrar que a região Guajarina é uma das oito regiões do Estado do Pará onde se localizam as comunidades já identificadas como quilombolas (Fonte: CD-ROM - Quilombolas do Pará, 2005).

incluídas as de um senhor de escravos chamado Raimundo Trovão, que deixou as terras para sua escrava Casimira, história que convive com outro mito de origem que diz: a "propriedade foi abandonada e alguns de seus escravos aí permaneceram, trabalhando a terra e criando bases da existência de seu grupo doméstico e de descendentes" (CASTRO, 2003, p. 94).

Outras explicações sobre a formação das comunidades são encontradas também no texto de Andrade e Treccani (2000), que descrevem tais comunidades como tendo sua própria cultura e não sendo "uma expressão da África no Brasil", daí o termo "comunidades negras rurais" advindo da constatação de que esses grupos eram "populações negras em condições rurais". Os autores também dizem que esses grupos não têm uma população estritamente homogênea, e que "constituem grupos sociais que compartilham uma identidade que os distingue dos demais" (Ibid., p. 4). Os autores consideram, no entanto, o fator étnico como a peça chave:

> A identidade étnica pode estar baseada em diversos fatores, como autoclassificação, uma ancestralidade comum, uma estrutura de organização política própria, um sistema de produção particular (incluem-se aí as formas específicas de exploração e relacionamento com a terra), em características raciais, em elementos lingüísticos e religiosos, ou em símbolos específicos (Ibid., p. 4).

Uma pesquisa recente é um excelente exemplo de como se identificam, no que diz respeito à cor, habitantes de uma comunidade negra rural chamada Macapazinho, localizada no Distrito de Caraparu, pertencente ao município de Santa Izabel do Pará e distante 36 km da cidade de Belém (PA). A antropóloga Marcilene Costa (2004), em sua pesquisa de mestrado, perguntou, por meio de entrevistas, qual era a cor ou a raça dos moradores e encontrou trinta definições diferentes, entre as quais: pretos, negros, morenos, escurinhos, moreno-escurinhos, morenos-claros, morenos-cor-de-telha, africanos da raça negra, moreno normal etc. e, mesmo com essa variedade de nomes (ou cores), essas pessoas se consideravam quilombolas. Costa afirma que não considera a identidade quilombola como unicamente étnica, sustentando a tese de que "é possível ter várias identidades, podendo elas serem construídas/reconstruídas e apresentadas de acordo com a situação que o sujeito está vivenciando" (Ibid., p. 92), ou seja, aponta quão polêmica é a "identidade quilombola" se associada à etnia.

Almeida (1997) define com clareza que não se tratar de priorizar um critério étnico para entender um agrupamento quilombola, enfatizando que não há critérios inequívocos de classificação, mas vários precisam ser considerados, tais como: os rituais religiosos, a linguagem, as características raciais como cor da pele ou espessura dos fios de

cabelo etc. Ele argumenta de forma contundente que o que vai preponderar é a identidade coletiva, que por sua vez está

> Fundada tanto numa autodefinição consensual, quanto em práticas político-organizativas, em sistemas produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar, critérios ecológicos) e em símbolos próprios que podem inclusive evocar uma ancestralidade legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política de diferentes face a outros grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do estado (ALMEIDA, 1997, p. 125).

Sobre identidade coletiva, D'Adesky (2001, p. 43) afirma que tal identidade "não pode ser resumida como um simples sentimento de pertencimento, uma vez que também é produto de identificação". Fica indicado que a identidade coletiva está associada aos processos identitários que vim tratando.

Há ainda outro conceito que merece destaque: a identidade política, conceito formulado, por exemplo, nos estudos de Sanchez (2004), que explica:

> Identidade que o grupo tem para os agentes externos com quem ele tem debates e embates no espaço público, como uma forma de reivindicar direitos e ser também beneficiário de políticas públicas, uma forma, enfim, de aparecer publicamente (Ibid., p. 41).

A discussão aqui proposta incide sobre como se auto-identificam habitantes de uma comunidade reconhecida como quilombola e quais os significados da "identidade quilombola" para eles, diferentemente de Sanchez, categórico ao dizer que, primeiro, a identidade quilombola é uma identidade política e, depois, que "a identidade política de um grupo é sua identidade pública, que não tem, necessariamente, qualquer reverberação subjetiva naqueles que formam esse grupo" (Ibid., p. 41). Propus, destarte, investigar se há ou não "reverberação" de um termo que é priorizado em um processo de titulação de terras oriundo de conflitos e que solicita aos envolvidos diretamente uma "identidade", ou, no caso, interroga seus processos identitários. Como sociólogo, Sanchez faz uma afirmação pautada na sua formação acadêmica, o que poderia divergir de estudos que apresentados neste trabalho.

Fica evidenciado que, para alguns antropólogos, os chamados remanescentes de quilombos são "grupos sociais que compartilham uma identidade que os distingue dos demais" (ANDRADE e TRECCANI, 2000, p. 4); tal "identidade" pode ser firmada a partir da "auto-classificação, da ancestralidade comum, de uma estrutura própria de organização, ou um sistema de produção particular" (Ibid., p. 4). Almeida (2002, p. 51) afirma:

> quilombo hoje passa também pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para seu próprio consumo e para diferentes circuitos do mercado.

Não se trata então de desconsideramos o conceito do século XVIII, mas é mister analisar as mudanças ocorridas na História, que mostraram como os grandes proprietários perderam seu poder de coerção em relação aos escravos à medida que perderam seu lugar no cenário mundial, por exemplo, na exportação de algodão. É necessário, portanto, considerar as transformações e outras configurações que os agrupamentos de negros tinham e atualizar o conceito sobre esses.

É preciso também ressaltar que os grupos que hoje são chamados remanescentes de quilombos se formaram de várias maneiras. Schmitt et al. (2002, p. 4) enumeram algumas:

> Fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao estado, a simples ocupação nas terras que ocupavam e cultivavam no interior de grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção.

Então, se tomarmos como referência a história oral que apresentam e o lugar que habitam, as comunidades negras rurais podem ser consideradas remanescentes de quilombos. Mas existem outras denominações possíveis para estes grupos que sobrevivem da atividade rural e que não podem ser desprezadas. Para Schmitt et al. (2002), a questão étnica pode prevalecer para agrupar tais pessoas: são negros, são pretos, estão em território negro e, para estas autoras, pelo menos até 1988, estavam marginalizados, discriminados em sua condição de cidadãos. A partir da Constituição de 1988, o quadro começa a mudar para o Poder Público e para aqueles que têm acesso às informações, às leis etc. Passa a ser uma questão legal titular terras onde habitam remanescentes dos antigos quilombos, portanto descendentes dos escravos. Mas quem são essas pessoas e como reconhecê-las? Se optarmos pela perspectiva histórica, podemos concordar com o que diz Slavutzky (1999, p. 145):

> Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal que também somos.

Em tese, todos nós, brasileiros, somos herdeiros dos negros, querendo ou não, gostando da idéia ou rejeitando-a; somos herdeiros algumas vezes, não por consangüinidade, mas herdamos danças, crendices, costumes, músicas, comidas, remédios etc. Mas isso não nos faz ter direito a terra. A definição prevista no Artigo 68 trata somente dos remanescentes dos quilombos que estejam ocupando a terra, portanto de um grupo específico que tem uma determinada "identidade" e que habita uma determinada região.

Definir quem são os quilombolas, portanto qual sua "identidade", não tem sido tarefa fácil para os pesquisadores das diversas áreas. Em São Paulo no ano de 1996, por exemplo, um Grupo de Trabalho[25], composto de representantes das associações civis, de organizações não-governamentais, de instâncias do poder público, da comunidade técnico-científica e interessados no assunto, reuniu-se para definir critérios para identificar e legitimar quais seriam as comunidades que iriam ser nomeadas como quilombolas e quais seus territórios para receberem os benefícios da lei. As definições produzidas neste Grupo consideraram os discursos da História, do Direito, da Sociologia e de técnicos que estudavam o Meio Ambiente, em uma tentativa de garantir vários pressupostos. Suas conclusões indicam que "o mais eficaz instrumento considerado pela Antropologia como apto à caracterização dos beneficiários é a auto-identificação do grupo/indivíduo na condição quilombola" (ANDRADE, 1997, p. 48). Este critério espelha a primazia do discurso antropológico (que passa a prevalecer nos futuros processos), o que muito nos interessa, pois a auto-identificação servirá de âncora para todo processo de legitimação de terras e garantia de direitos, o que nem sempre faz parte do universo de falas e modos de ser das comunidades em questão. Associado a este primeiro critério, o já referido Grupo de Trabalho define o conceito de território, vinculando aos espaços de moradia ou produção agrícola-extrativista os espaços "que se referem à recreação, a mitos/simbologia e às áreas necessárias à perambulação entre as famílias do grupo e ao estoque de recursos naturais" (Ibid., p. 49).

Schmitt et al. (2002, p. 5), estudando a vinculação identidade/ território dizem que é preciso considerar um caráter fluido nesta vinculação, pois "um grupo, confrontado por uma situação histórica peculiar, realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião", ou seja, de acordo com as situações historicamente definidas, traços específicos são ressaltados, mesmo que não merecessem destaque anteriormente. De alguma forma, as

[25]Este Grupo de Trabalho foi instituído pelo Governo de São Paulo em 21/03/96 "para responder à demanda constitucional imposta pelos artigos 215 e 216 da Carta Magna, com ênfase para o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias..." (ANDRADE, 1997, p. 35).

comunidades reconhecidas como quilombolas são "lembradas" por sua origem, mas parecem não se apropriar de sua nova "identidade" com presteza. O material bibliográfico é bastante ilustrativo e o relato em notas no artigo de Schmitt et al. (2002, p. 8-9) revela algumas incongruências deste processo:

> Um dos agentes técnicos do Itesp (Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo) nos contou que, certo dia, ele e alguns colegas foram recebidos por moradores de uma dada comunidade aos gritos de "os quilombos chegaram, os quilombos chegaram".

Assim como no Vale do Ribeira (SP), local da pesquisa de Schmitt et al. (2002), há exemplos espalhados pelo Brasil de estranhamento da "identidade quilombola", como no Rio Grande do Sul, numa comunidade chamada São Miguel, constituída a partir da rebeldia e fuga de um escravo chamado Geraldo que se refugiou em terras próximas às de seu senhor no ano de 1850. Há uma longa trajetória de lutas e desavenças até a legitimação das terras ocupadas, formação da comunidade e criação de estratégias de sobrevivência. Até os dias de hoje, de acordo com Anjos e Silva (2004, p. 42), acontecem narrativas que são uma "espécie de monumentos orais em que a comunidade consagra um passado significativo para o grupo", mas as histórias estão remetidas à luta pela terra, ao pertencimento a terra, não a uma "identidade quilombola" para ter direitos. Para este grupo, a terra lhes pertence por tradição, pelo merecimento de seus antepassados, independentemente de serem quilombolas ou terem essa ou aquela "identidade".

Os exemplos são muitos, há abundância de material que conta e reconta histórias de comunidades negras rurais no território nacional, há também volumoso material sobre a "identidade quilombola", visto guardar uma ambigüidade, pois, segundo Leite (2000), mantém a marginalização de um segmento da sociedade, ao mesmo tempo em que exerce força simbólica, podendo expressar uma "identidade social" e requerer reconhecimento e exigir legitimação de terra, serviços de saúde, escolas etc.

O que é bastante enfatizado nos textos consultados é que as comunidades quilombolas, originalmente, parecem não se reconhecer **somente** como legítimas descendentes dos escravos; além disso, estruturam-se como pessoas, criam seus códigos morais, constroem suas histórias em uma referência histórica que não contém, **especialmente**, a cultura da escravidão ou seus desdobramentos. Talvez não se diferenciem de outras populações da mesma região, que são comunidades rurais. As particularidades da cultura negra ou afro-descendente que tanto podem chamar a atenção dos estudiosos, talvez não sejam

o principal elemento norteador para conhecer as maneiras como estabelecem suas relações, e sim quem são tais pessoas e como produzem suas histórias.

Mas o que tem acontecido em várias comunidades negras rurais é a proposição de uma "identidade" para essas comunidades. Esta "identidade" está remetida à escravidão. Caso aceitem tal "identidade", passam a ter o benefício de titular suas terras e de serem reconhecidas como legítimas herdeiras dos escravos, o que, previsto em lei, disponibiliza recursos e consolida prerrogativas para serviços básicos de saúde e educação. Mas ainda não se sabe quais as conseqüências disso para as pessoas que habitam esses lugares. As falas dos moradores de uma das comunidades podem nos ajudar a pensar. Dizem: "Nós vivíamos aqui, mas a gente não se considerava quilombo. Nossa descendência era de 'herdeiros'" (Terra de Negro 2, 2004). No caso, herdeiros de uma união entre um senhor e uma escrava. É possível perceber que antes do discurso sobre a ancestralidade escrava (feito por órgãos governamentais ou entidades de defesa dos direitos e interesses dos negros), o modo de se reconhecerem estava atrelado à filiação, mistura de raças, bondade de um branco, coragem de uma negra, histórias que ainda hoje são contadas com orgulho pelos mais velhos. Não estava em questão o usufruto que a "identidade quilombola" poderia promover em termos de apropriação legal da terra. A possível ligação com os escravos aparecia em nome da filiação ou do mito de origem. Por um lado, remetidas a sua ancestralidade, algumas comunidades mantinham suas histórias pela ligação afetiva com seus antecessores, o que ratifica a idéia de que a cultura circula de geração em geração, promovendo as marcas mnemônicas necessárias para a estruturação de uma comunidade e de forma mais singular de cada membro da comunidade. Por outro lado, pude vislumbrar que o processo de assunção de uma "identidade" traz benefícios que as comunidades passam a querer usufruir. De certo modo, opera-se uma grande negociação entre os atributos que parecem ser reconhecidos e pertencentes a sua história e os "novos" conceitos que articularão seus discursos e práticas a partir de então.

Por fim, gostaria de reiterar que a titulação de terras a que tem direito essa população, para mim, é indiscutível. Hédio Silva Jr. (2000, p. 377) sobre este assunto delimita uma postura crítica quando diz:

> Por certo, mais que emissão de títulos de propriedade, estamos tratando aqui de uma reparação histórica – ainda que parcial – e do reconhecimento público da contribuição dada pelos quatro milhões de africanos escravizados e de seus descendentes na edificação material e moral deste país chamado Brasil.

A legitimidade da titulação não está em questão, não é fonte de discordâncias para mim, o que me interessa é como a "identidade quilombola" é significada, pois solicita uma auto-identificação antes inexistente para as comunidades negras rurais. Uma das direções deste estudo aponta para a proposição de uma "identidade coletiva" formulada pelos discursos governamentais e acadêmicos, mas que ecoa diferentemente nos personagens desses grupos e por isso tem vários efeitos. Tais efeitos têm se revelado nas divergências, na não participação das associações das comunidades, na não aceitação do título coletivo, em síntese, na resistência em comprometer-se com uma "identidade". Como grupo, cada comunidade se formou a partir de mitos de origem, de uma ancestralidade específica, com características próprias e com traços identificatórios talvez diferentes daqueles que são sintetizados na "identidade quilombola".

Portanto pensar os significados desta "identidade" se tornou interessante, visto que nas comunidades negras rurais o que tem sido proposto é uma "identidade coletiva", ou melhor, uma "identidade" que deverá circular no grupo, sendo tomada como particular, mas que na prática tem encontrado resistências. Um exemplo disto foi descrito por Acevedo Marin e Castro (2004, p.49), quando reproduzem as falas de moradores de uma comunidade: "Um entrevistado comentava que 'não gostavam de falar de sua origem negra por ser muito escravizada. Por isso que muitas famílias não se querem identificar, não se aceita negro'". Outro exemplo, citado por Sanchez (2004), é a comunidade de Sapatu (SP), que se dividia entre os que integravam sua associação, no caso "Associação dos Remanescentes de Quilombo de Sapatu", que eram 42 famílias e que, portanto, se reconheciam como quilombolas, e as outras 41 famílias que repudiavam tal "identidade". É interessante acompanhar as palavras de Turatti *apud* Sanchez (2004, p. 40), quando descreve o processo de reconhecimento que acompanhou na comunidade:

> As famílias não-associadas compartilham com as associadas a mesma condição de remanescente de quilombo, mas não se auto-reconhecem como tal. Formado em sua maioria por fiéis da Igreja Batista, estabelecida na comunidade há mais de 35 anos, o grupo dos não associados é avesso às discussões sobre o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, ora conduzido pelo ITESP. Técnicos desta instituição tentaram, sem sucesso, estabelecer um dialogo com esse grupo e mesmo a coleta de dados para este relatório técnico-científico foi prejudicada pela indisposição dos não associados em colaborar.

É importante registrar que tais situações devem ser escutadas ou estudadas sob o prisma teórico, mas enfatizo que, sob nenhuma hipótese, este estudo deve ser tomado como um argumento que desassossegue a discussão e efetivação das titulações das terras.

Foto 1: entrada principal de Abacatal.

Foto 2: entrada secundária de Abacatal.

Foto 3: Barracão da Associação de Moradores e Produtores de Abacatal/Aurá.

Foto 4: Escola Municipal de Ensino Fundamental de Abacatal

Foto 5: moradores de Abacatal.

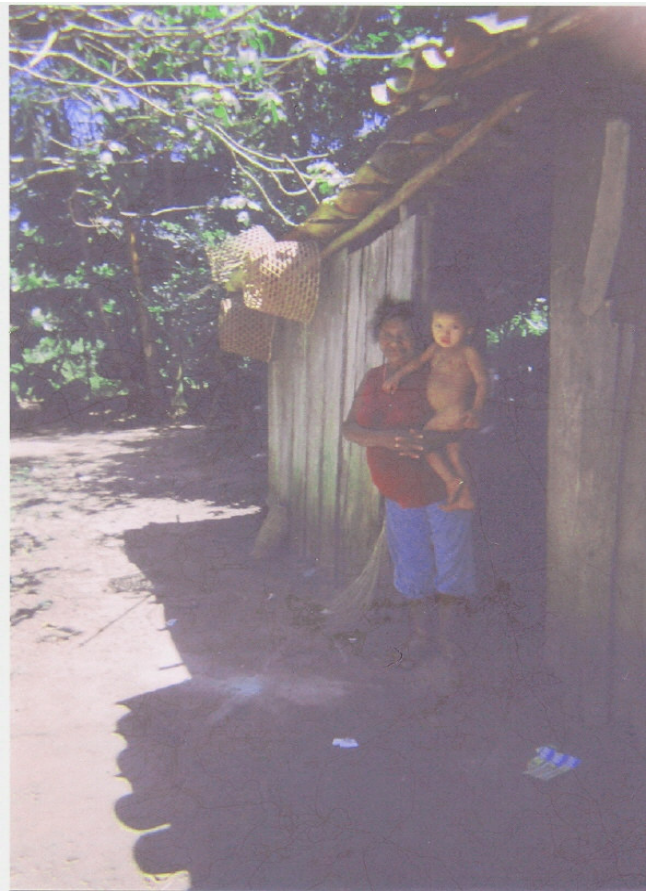

Foto 6: moradores de Abacatal.

4. OS CAMINHOS DA PESQUISA

4.1 Considerações iniciais sobre a pesquisa de campo

Meu foco de estudo esteve centrado nos estudos sobre o conceito de processos identitários e como isso poderia ser vislumbrado em comunidades reconhecidas como quilombolas, em particular, na comunidade de Abacatal que teve sua titulação de terras efetivada em 1999, localizada, segundo levantamento geográfico que consta nos escritos de Acevedo Marin e Castro (2004, p. 60),

> a uma altitude de 5 msnm, nas coordenadas geográficas 48°21' de latitude sul e 01°25' de longitude norte. [...] a uma distância de 16 quilômetros de Belém (Pará), contados a partir do Entroncamento, e a 7 quilômetros de Ananindeua[26], sede do município.

Tive, portanto, um campo de pesquisa definido. O que aqui proponho é esclarecer esta escolha e explicitar como esta pesquisa foi viabilizada, fazendo uma discussão apoiada no seu caráter qualitativo, especificando meus procedimentos.

A investigação realizada é uma pesquisa qualitativa porque teve peculiaridades que estudiosos como Bogdan e Biklen (1994) referem como pertencentes a este tipo de pesquisa: é imperativa a inserção do investigador no local pesquisado, uma vez que não há como obter informações a distância ou de forma indireta, o que implicaria perdas de elementos para a futura análise oriunda da não interação do pesquisador com os entrevistados ou com o lugar pesquisado. Dizem ainda os autores: "para o investigador qualitativo divorciar o acto, a palavra ou o gesto do seu contexto é perder de vista o significado" (Ibid., p. 48). Os elementos descritivos foram priorizados, assim como as palavras e as imagens, e não os dados objetivos como números, indicadores etc., apesar de considerá-los como elementos na análise. Nas palavras dos autores, "Nada é considerado como um dado adquirido e nada escapa à avaliação. A descrição funciona bem como método de recolha de dados, quando se pretende que nenhum detalhe escape ao escrutínio" (Ibid., p 49). Bogdan e Biklen (Ibid., p. 50) apontam ainda que "as abstrações são construídas à medida que os dados particulares que foram recolhidos vão se agrupando", priorizando a idéia de que o processo de pesquisa não é definido *a priori,* mas vai se estruturando a cada etapa. E, por fim, estes autores dizem: "os

[26] Ananindeua fica nas circunvizinhanças da cidade de Belém e Entroncamento é o bairro que se localiza no limite geográfico da cidade.

investigadores que fazem uso deste tipo de abordagem estão interessados no modo como diferentes pessoas dão sentidos às suas vidas" (BOGDAN e BIKLEN, 1994, p. 50).

Minayo et al. (1994, p. 21) discutem a questão da seguinte forma:

> A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Dizer que esta pesquisa foi qualitativa significou também compreender que houve um viés objetivo, no qual constaram dados, números, descrições literais dos lugares, papéis, anotações, gravações, transcrições etc. que foram pertinentes à pesquisa, sabendo que o que teve primazia foi o entrelaçamento da pesquisadora com o que foi pesquisado e os desdobramentos que daí surgiram. Neste sentido, foi necessário considerar as vozes da pesquisadora que dialogaram com o texto escrito, com seus interlocutores, com os atores, enfim com aqueles que estiveram envolvidos direta ou indiretamente na pesquisa. Essa formulação sobre pesquisa é o que Spink e Menegon (1999, p. 89) consideram como "fenômenos da ordem da intersubjetividade."

Vale frisar que estamos em um campo metodológico que possui eixos norteadores que resguardam seu caráter ético e responsável. Não se trata de um *laissez-faire*. Há amplo reconhecimento das regras, mas não uma subserviência a elas, sendo também necessária uma postura crítica e uma contextualização histórica e cultural.

As vozes do pesquisador que foram referidas estão em consonância com o estudo sobre linguagem do cotidiano feito por Bakhtin *apud* Wertsch (1991), que afirma haver padrões de organização a serem observados nesse tipo de linguagem. Não se trata de um reino caótico, mas um tipo de organização particular. Nesta perspectiva, o autor diz que o enunciado individual não é um ato individual, mas é composto de um universo de falas. São muitas vozes ou "multivozes" ou ainda "ventriloquismo", definido como "processo através do qual uma voz fala através de outra voz, ou tipo de voz, usando uma linguagem social" (Ibid., p. 59).

Outro item importante considerado na estruturação desta pesquisa foi seu ponto de partida, e, como afirma Gil (1999, p. 50), "a primeira tarefa é escolher o problema a ser pesquisado." Assim sendo, considero que esta pesquisa se iniciou no tempo da formulação de um problema, ou, como dizem Alves-Mazzottti e Gewandsznajder (1998, p. 150), "Na verdade, esta é a etapa mais difícil e trabalhosa do planejamento de uma pesquisa, exigindo do

pesquisador muita leitura e reflexão". Berlinck [27] faz uma reflexão semelhante quando diz que o início de uma pesquisa acontece quando "há um mal-estar frente a algum tema". Na mesma direção, escreve Minayo (1994, p. 25-26): "a pesquisa é um labor artesanal. [...] um processo de trabalho em espiral que começa com um problema ou uma pergunta e termina com um produto provisório capaz de dar origem a novas interpretações".

Portanto, o início formal de uma pesquisa acontece quando temos uma questão, uma interrogação sobre um tema, que será formatada posteriormente em um projeto. Formulada uma interrogação sobre um assunto, começa a investida em referências bibliográficas e a procura de "autoridades" no assunto que poderão indicar os suportes teóricos ao trabalho. Em meu estudo, posso considerar que o início da pesquisa foi marcado pelo diálogo com o tema dos processos identitários, e como isso poderia ser vislumbrado nas comunidades quilombolas. Como, para mim, o universo das comunidades quilombolas era inicialmente desconhecido, o percurso foi o de saber quem eram seus integrantes, onde viviam, quem já havia escrito sobre o tema, quais os principais trabalhos etc. A partir dessas considerações iniciais é que se tornou possível formular uma pergunta e daí começar um processo que gradativamente se transmutou em um projeto de pesquisa.

4.2 Primeira Etapa

4.2.1 A análise de documentos de domínio público

O percurso teórico focado nos processos identitários foi mais acessível em virtude de minha formação acadêmica em psicologia e meu percurso profissional como psicanalista, o que permitiu familiaridade com textos e temas afins. Mas a busca de referências bibliográficas foi incessante e sempre com a direção de manter o diálogo com outras áreas de conhecimento.

Em relação às comunidades negras rurais que há muito tempo são foco de estudo da Antropologia, da Sociologia e da História, a trajetória inicial foi marcada pelos estudos nestes campos de conhecimento. Existe grande quantidade de livros, teses, dissertações, periódicos, revistas, jornais e publicações variadas sobre o tema, na cidade de Belém e em outras cidades do Brasil. Há vasto material bibliográfico na biblioteca e na editora do NAEA da UFPA. Podemos encontrar outras publicações também nas sedes do Programa

[27]Anotações da aula ministrada pelo prof. Dr. Manuel Tosta Berlinck na disciplina "Pensamento Freudiano I" em abril/2005 no Hospital Barros Barreto, em conjunto com os professores Samuel Sá e Ana Cleide Moreira para alunos do Mestrado em Psicologia da UFPA.

Raízes e do CEDENPA, ambos situados na cidade de Belém. Além destes, há diversos materiais disponíveis nos sites das instituições que estudam e/ou trabalham com o tema quilombola, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo (www.cpisp.com.br), Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR (www.presidencia.gov.br/seppir), Fundação Cultural Palmares (www.palmares.gov.br) etc. O procedimento metodológico inicial foi mapear quais materiais deveriam ser priorizados em função do tempo para realização da pesquisa e do objetivo geral a ser alcançado. Com isso, concentrei meus estudos em torno de autores que são tidos como referência neste campo de estudo. Como exemplo, cito os pesquisadores Edna Castro e Rosa Acevedo Marin, do NAEA/UFPA; Alfredo Berno Wagner de Almeida, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA); e Ilka Boaventura Leite, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Aos estudos destes autores foram sendo acrescidos outros tantos de acordo com o desenvolvimento do trabalho e com as interrogações teóricas que foram surgindo.

Delimitados os estudos para o trabalho teórico, passei para um outro momento, que correspondeu ao que Peter Spink (1999) definiu como "análise de documentos de domínio público". Começava a articulação como o campo da pesquisa. A definição sobre "identidade quilombola" já havia sido formulada, então era necessário localizar os documentos governamentais e acadêmicos que tratavam do assunto. E a busca de material para o trabalho foi muito instigante, pois, como refere Peter Spink (Ibid., p. 136),

> Como práticas discursivas, os documentos de domínio público assumem formas diferentes. Arquivos diversos, diários oficiais e registros, jornais e revistas, anúncios, publicidade, manuais de instrução e relatórios anuais são algumas das possibilidades. Tudo tem algo a contar, o problema maior é aprender a ouvir.

A idéia vislumbrada, como afirma o autor citado, foi analisar os documentos como "produtos sociais", para refletir e situar o termo quilombola, que aparece com maior ênfase no cenário nacional a partir de 1988 em documentos de domínio público e causa uma série de desdobramentos tanto no campo sociopolítico quanto no campo acadêmico. O trabalho que realizei teve como referência esta incursão mostrada em detalhes no texto de Peter Spink, que garimpa sentidos nos materiais que seleciona, com o objetivo de mapear quais eram as definições, como apareciam nos textos oficiais e que leituras poderíamos fazer de seu conteúdo. No entanto, nesta pesquisa, esta não foi a única estratégia, mas se constituiu em importante etapa.

Fiquei diante, então, da tarefa de selecionar os documentos e, como refere Peter Spink (1999, p. 136), "a escolha de material pode ser feita a partir de uma análise inicial do campo". Para isso, feitas as primeiras leituras e a aproximação teórica necessária para saber de que lugar estaria falando e com quem (no caso, falaria do lugar da Psicologia e da Psicanálise em diálogo com a Antropologia, a História e a Sociologia), decidi começar com a leitura e análise do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, que define a quem se destina a titulação das terras pertencentes aos antigos quilombos e do material que define quem são os quilombolas produzido pela Fundação Cultural Palmares, órgão criado pelo Governo Federal para encaminhar os processos de titulação de terras para essas comunidades. Ficou evidenciado que tais documentos estudados foram produzidos pelo Governo Federal, portanto foram utilizados como discursos governamentais sobre quem seria considerado quilombola.

Ainda sob a perspectiva de análise de documentos de domínio público, realizei uma minuciosa tarefa de estudar as definições e especificidades do termo quilombola em publicações de antropólogos, sociólogos e juristas. Considerei os livros, também documentos de domínio público, que, segundo Méllo (2005)[28], nem sempre são assim nomeados, mas guardam em sua existência o caráter público para o qual deveriam ser sempre destinados. A seleção deste material foi mais árdua devido à vastidão de trabalhos publicados, mas o critério inicial foi consultar autores que se dedicam a estudar propriamente a "identidade quilombola" e suas implicações e, seguindo suas pistas teóricas e bibliográficas, traçar um panorama de quem são os descendentes dos antigos escravos nos discursos acadêmicos nestas áreas de conhecimento.

Parece-me importante ressaltar que o trabalho de leitura e análise de documentos públicos não acontece em outro momento senão na própria tessitura do texto: escolher tais documentos e procurar seus sentidos foi concomitante à análise que me propus e os capítulos 2 e 3 são os "resultados" desses estudos. Isso não restringiu outras análises que certamente se processaram em um momento posterior, quando fiz outras observações pautadas no trabalho como um todo e, em particular, depois do trabalho realizado na comunidade.

[28]Anotações de aula ministrada em 1/11/2005 pelo prof. Dr. Ricardo Pimentel Méllo, na disciplina "Práticas Discursivas e Produção de Sentidos II", sobre análise de documentos públicos para alunos do Mestrado em Psicologia da UFPA.

4.2.2 O processo de escolha da comunidade

Feita a delimitação dos discursos governamentais e acadêmicos sobre quem eram definidos como quilombolas, passei para um outro momento da pesquisa relacionado à escolha da comunidade e do procedimento metodológico mais diligente. Partindo da premissa de que não conhecia nenhuma comunidade, a não ser pelas referências bibliográficas, criei duas estratégias iniciais para a aproximação ao campo de pesquisa: a primeira foi a consulta ao mapeamento já realizado por pesquisadores do NAEA[29] sobre as comunidades negras rurais no Estado do Pará e sua localização, pois, sendo a pesquisa autofinanciada, seria totalmente inviabilizada por enormes distâncias, em um Estado como o Pará que não tem estradas em bom estado de conservação ou simplesmente tais estradas não existem, o que demandaria deslocamentos por via aérea ou fluvial, por exemplo, aumentando os custos da pesquisa. Então, antes da escolha da comunidade propriamente, foi mister avaliar as distâncias das comunidades em relação à Belém e as possibilidades concretas de acesso e permanência nelas.

Minha segunda estratégia foi consultar os técnicos do Programa Raízes e seu acervo bibliográfico. Nessa ocasião, fui informada da existência de uma organização chamada *Malungu* (que quer dizer companheiro na língua africana[30]), nome da Coordenação das Associações das Comunidades Quilombolas do Pará. Esta entidade não tem sede própria e é formada por representantes de várias comunidades quilombolas do Estado do Pará[31] que se reúnem quando necessário na sede do Programa Raízes. Iniciei então a aproximação com o campo de pesquisa ainda de forma indireta, mas repleta de sentidos. A partir daí fui criando estratégias para encontrar os integrantes da *Malungu*. E com a ajuda da Sra. Silvana, secretária do Programa Raízes, soube de uma reunião da referida entidade e tentei entrar em contato com duas pessoas que estariam presentes[32]. Inicialmente não sabia quem eram, quais suas comunidades de origem nem suas funções na *Malungu.* Minha intenção era conversar com algum integrante da *Malungu* sobre as comunidades de maneira geral, sua localização e organização, os processos de titulação de terras, a participação dos moradores das

---

[29] O projeto se chama "Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no Estado do Pará: territorialidade e modos de vida", coordenado pelas pesquisadoras do NAEA, Rosa Acevedo Marin e Edna Castro. A partir destes estudos foi produzido um CD-ROM, intitulado Quilombolas do Pará, que reúne inúmeras informações sobre as comunidades e que nesse estudo é uma referência imprescindível.

[30] Fonte: CD-ROM – Quilombolas do Pará, 2005.

[31] Nesta gestão os representantes das comunidades são originários de cinco comunidades, a saber: Oriximiná, Abaetetuba, Salvaterra, Abacatal e Acará.

[32] Nem todos os membros estão presentes em todos os eventos e/ou reuniões em função da localização das comunidades, na maioria das vezes distantes de Belém, pois nem sempre há recursos financeiros para o deslocamento destas pessoas.

comunidades nos projetos propostos pelos órgãos federais e estaduais, enfim uma direção de conversa para vislumbrar com mais clareza os quilombolas no Estado do Pará que não fosse mais por meio do material bibliográfico tão largamente consultado. Desta forma, consegui um contato telefônico com uma das pessoas e agendei um encontro na sede do Programa Raízes; com a outra pessoa, não consegui falar, apesar das várias tentativas. Durante a conversa soube que nosso contato se chamava Maria Ediléia, uma das coordenadoras da *Malungu* e que morava na comunidade de Abacatal. Durante a conversa, falei na possibilidade de ir até sua comunidade, visto minha intenção de escolher uma comunidade para a pesquisa. A idéia foi acolhida com receptividade, mas foi solicitada uma apresentação formal minha como estudante do mestrado e da pesquisa por pessoas de referência para a comunidade. Concomitantemente a este pedido fui alertada sobre a viabilidade de acesso à comunidade, pois nos "meses de chuva", período entre fevereiro e maio (às vezes estendendo-se até junho), a estrada que liga Ananindeua até Abacatal ficaria intransitável para veículos pequenos, só trafegando caminhões, tratores, caçambas ou veículos muitos leves como bicicletas e motos. Ela informou também que o deslocamento dos próprios moradores ficava restrito, pois fazem o trajeto de oito quilômetros a pé ou de bicicleta durante a semana, ou aguardam o caminhão[33] da Prefeitura de Ananindeua, que vai até a comunidade todos os sábados para transportar os moradores a até a Feira do Produtor Rural, onde vendem seus produtos e fazem suas compras. Portanto seria necessário um primeiro contato antes do período mais rigoroso das chuvas, que geralmente em Belém acontece em março.

Surgiu, destarte, um fator muito importante a referir, que diz respeito a como poderia ser feito o acesso às pessoas da comunidade. Minayo (1994, p. 54-55), quando se refere à aproximação do campo de pesquisa, diz: "Essa aproximação pode ser facilitada através de moradores ou daqueles que mantêm sólidos laços de intercâmbio com os sujeitos a serem estudados." Com base nisto, recorri a uma pesquisadora com quem desde o início deste projeto mantive diálogos profícuos, profa. Edna Castro, bastante conhecida pelas comunidades, a quem solicitei uma intermediação inicial. Outra fonte de aproximação e apresentação foi feita por meio da Sra. Maria Adelina Guglioti Braglia, coordenadora do Programa Raízes, que também é referência para as comunidades.

Seguindo a trilha da pesquisa, pedi à profa. Edna Castro uma carta de apresentação (Anexo A) para que pudesse agendar minha primeira visita a Abacatal e

---

[33] Esse caminhão segundo Acevedo Marin e Castro (2004, p. 127): foi "doado por um ex-governador (1990-1994), que serve para levar os produtores para Ananindeua e é administrado pela Associação dos Moradores de Abacatal. Os produtores pagam o frete a preços interessantes".

conversei com a Sra. Adelina Braglia, que verbalmente reiterou minhas intenções para a integrante da *Malungu* com a qual conversei[34]. Feito isso, fiz novo contato com Maria Ediléia que, por sua vez, conversou com os integrantes da Associação dos Moradores e Produtores Quilombolas de Abacatal/Aurá [35], organização que representa a comunidade diante de órgãos públicos e comunidade em geral e que foi criada para atender às exigências legais para a titulação coletiva das terras. A idéia, desde o início, foi manter uma atitude que assegurasse aos moradores a confiabilidade e a seriedade da pesquisa, sem usurpar qualquer espaço. Além disso, pretendia me familiarizar com o lugar, saber qual a viabilidade de lá desenvolver a pesquisa e me apresentar, para que fosse possível tomar decisões sobre onde pesquisar. Delineava-se assim o campo de pesquisa e com isso me coloquei a mapear quais as razões que poderiam ratificar ou não essa escolha.

No Estado do Pará, existem várias regiões que concentram as 283 comunidades quilombolas já identificadas[36], são elas: Grande Belém, Guajarina, Bragantina, Gurupi, Tocantins, Região das Ilhas e Marajó, Baixo Amazonas e Trombetas. Posso dizer que um critério importante que considerei foi certa originalidade que tais investigações poderiam demonstrar em função de não ter encontrado estudos em minha área de conhecimento em nenhuma dessas regiões. Sobre as comunidades identificadas como quilombolas, há várias publicações, como o caso dos grupos negros ao longo do Rio Trombetas[37], de comunidades negras rurais do município de Colares[38], de comunidades localizadas no nordeste do Estado do Pará, como Umarizal, Bailique e Igarapé Preto também já retratadas em livro[39], ou de Macapazinho, comunidade quilombola no município de Santa Izabel (PA), descrita na dissertação de mestrado em Antropologia de Marcilene Costa[40]. Ainda poderia referir os artigos, as teses e as dissertações, publicados ou não, que constam nos arquivos do NAEA ou em outras bibliotecas, como a Biblioteca Central, da UFPA; a Biblioteca Nadir Gouveia Kfouri, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); a Biblioteca do Instituto de Psicologia, da Universidade de São Paulo (USP); ou ainda a Biblioteca da Faculdade de

---

[34] Na oportunidade da primeira conversa com Maria Ediléia, que como já foi dito aconteceu na sede do Programa Raízes, encontrei a Sra. Adelina que calorosamente reforçou minhas proposições de pesquisa.
[35] Que doravante chamarei somente Associação que é como os moradores o fazem.
[36]Informações encontradas no CD-ROM "Quilombolas do Pará" (2005).
[37]Um exemplo de publicação é o livro: "Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios", das autoras Rosa Acevedo Marin e Edna Castro publicado em 1993, tendo uma segunda edição em 1998.
[38] Aqui o livro de referência se chama: "Julgados da terra - cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares/Pará", da pesquisadora Rosa Acevedo Marin publicado em 2004.
[39]Estas comunidades foram descritas e fotografadas como consta no livro "Terra de Negro", publicado em 2003 pelo Instituto de Artes do Pará, com apoio do Programa Raízes (projeto de âmbito federal).
[40] COSTA, Marcilene. Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará, 2004.

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP[41], mas fica o registro de uma infinidade de material, tudo isso no campo da História, Ciências Sociais e Antropologia[42]. Mas isso valeria para qualquer uma das comunidades e não somente para Abacatal. Tornou-se necessário, portanto, buscar outras justificativas que decididamente subsidiassem minha decisão.

Voltei-me, portanto, para a reflexão inicial sobre as distâncias e a viabilidade concreta de realização da pesquisa. Tinha então a constatação que Abacatal era a comunidade mais próxima e acessível, não implicando a necessidade de permanência no local ou na demanda de muitos dias restritos só ao deslocamento para a pesquisa de campo. Fica a ênfase que a localização de Abacatal me permitiu flexibilidade para as visitas, condições viáveis de deslocamento e um custo dentro das minhas possibilidades financeiras, além do que o contato com Maria Ediléia foi inicialmente bastante promissor.

Faz-se interessante descrever sucintamente a comunidade escolhida: Abacatal integra a região da Grande Belém, o acesso até a comunidade pode ser feito por meio da BR 316, estrada que é a principal via de entrada e saída da capital do Estado para outras regiões do país e neste trecho, próximo a Belém, ainda permite uma boa circulação de veículos. Esta estrada nos leva a Ananindeua, primeira cidade após Belém, onde há uma estrada vicinal que por sua vez nos faz chegar à comunidade de Abacatal. Assim descrevem Acevedo Marin e Castro (2004, p. 60):

> Apesar da pequena distância, são muitas as paisagens que se observam ao longo da estrada de Santana do Aurá (lateral do hospital Anita Gerosa) – margeada nos primeiros quilômetros pela invasão de Jaderlândia e depois pela do Aurá, ou da outra rota, a estrada do Aurá, que passa pelo conjunto Julia Seffer, atravessa o depósito de lixo do Aurá até chegar ao portão de entrada de Abacatal. [43]

E, com riqueza de detalhes, ao se referir aos caminhos que conduzem as pessoas a Abacatal, as autoras citadas descrevem:

> Na outra via, avista-se o indiscreto portão do depósito de lixo do Aurá. De cada lado dessa estrada foram construídas casas modestas. O denominador comum dessas estradas é o caminhão: uns transportam lixo, outros carregam aterro, ou fazem alternadamente as duas coisas. Em ambas as estradas o movimento é frenético (Ibid., p. 78).

---

[41] Lugares em que pesquisei pessoalmente.

[42] Na Psicologia, encontrei **um** artigo intitulado "O Carmo: aspectos psico-sócio-históricos do desenvolvimento de crianças brasileiras afrodescendentes" de Elaine Rabinovich, profa. dra. em psicologia da USP, que está disponível em www.bireme.br.

[43] Aurá e Jaderlândia são bairros pertencentes ao município de Ananindeua onde existem ocupações de terrenos nos quais a população empobrecida constrói suas casas, sem qualquer planejamento habitacional, onde quase não há condições adequadas de higiene e saneamento básico, e onde também se localiza um depósito de lixo a céu aberto sem o devido tratamento sanitário.

Vale ressaltar também que a estrada de Ananindeua até Abacatal é bastante deteriorada, principalmente no período das chuvas, pois não há asfalto, nem qualquer tipo de pavimentação e o trânsito de caçambas que retiram terra na área contribui para danificar ainda mais o caminho de sete quilômetros até a entrada da comunidade. Acevedo Marin e Castro (2004, p. 128) são enfáticas ao dizerem:

> A estrada para Abacatal é freqüentada por caçambas que se dirigem aos pontos onde operam as pás escavadoras mecânicas e os tratores esteiras. As caçambas transportam o material, e o seu movimento na estrada é incessante, podendo o movimento diário chegar a 500 caçambas. Essa procura de materiais utilizados na construção civil significa a contaminação das águas de igarapés próximos ou o depósito de água das chuvas, com riscos para saúde dos moradores de Abacatal.

A chegada à comunidade de Abacatal foi possível, sem maiores problemas. Os entraves que surgiram foram integrados ao processo da pesquisa que se ancorou no entrelaçamento, como já foi dito, da pesquisadora com o campo de sua pesquisa, e das significações que a partir daí foram produzidas.

4.3 Segunda Etapa

Esta etapa foi dividida em duas fases distintas:

1) A primeira fase pode ser considerada como exploratória, em que prevaleceram as primeiras visitas à comunidade de Abacatal, os primeiros contatos, as conversas com os moradores para decidir sobre quem seriam os entrevistados e como seriam realizadas as entrevistas.

2) A segunda fase se constituiu na execução das entrevistas.

4.3.1 Primeira Fase: a comunidade de Abacatal e suas histórias

A) As primeiras visitas

A primeira visita a Abacatal merece destaque por vários motivos: pela apreensão que o momento suscitava, pelo caminho desconhecido, pelo ineditismo da situação e pela dúvida sobre a aceitação ou não da pesquisa pelos moradores da comunidade. A combinação feita era que eu iria participar da reunião da Associação, apresentar minha proposta de pesquisa para apreciação dos membros e posterior decisão. Antes de chegar propriamente na comunidade tive que definir estratégias para fazer o trajeto: o indicado era ir

de ônibus até um ponto de referência em Ananindeua, depois contratar um táxi para fazer o percurso até lá. Foi o que aconteceu. Ao chegar à estrada vicinal, asfaltada somente nos primeiros dez minutos de viagem, constatei que esta se desdobrava em enormes buracos, cheios de lama; pontilhada de pequenos ou grandes alagamentos; cercada de casas construídas sem planejamento e lixo espalhado em toda sua extensão. As casas vão escasseando até que predominam as árvores de pequeno e grande porte, os imensos buracos deixados pela extração de aterro, que são chamados de "curvão" pelos habitantes de Abacatal.

Aqui vale uma pequena digressão para falar dessa palavra – "curvão", que no dicionário Aurélio[44] está remetida ao verbete "curva" com o significado de: "trecho sinuoso de rua, estrada ou qualquer via, volta", mas que nesta comunidade não tem este significado. Ao perguntar o significado desta palavra, a primeira reação dos entrevistados foi de estranhamento, pois tal palavra é usada comumente, sem questionamentos. Depois, as tentativas de explicação me fizeram compreender que se tratava das grandes covas deixadas pelo trabalho de tirar aterro feito pelas pás mecânicas que atuam na área e que, em geral, formam grandes curvas no terreno, ou melhor, grandes buracos, crateras. Pesquisando no livro de Acevedo Marin e Castro (2004) sobre Abacatal, o que consta a respeito do assunto é a palavra 'covões': lugar "de onde se retira material de aterro (mistura de areia e piçarra)", e informa que tais crateras são o habitat de insetos que podem provocar malária e dengue como é registrado no hospital da região. O inusitado da situação me fez ficar mais atenta ao uso e sentidos de palavras que circulam e que só têm significado se contextualizadas adequadamente. "Curvão", portanto, segundo um dos entrevistados, *é um mal necessário*, pois favorece a construção de casas nas cidades vizinhas. Pelo que entendi e presenciei, o tal "curvão" (que são inúmeros, mesmo que a palavra seja usada no singular) deixa um rastro de destruição nas proximidades de Abacatal, não há controle, não existe fiscalização sistemática, e não beneficia os moradores da área.

A chegada à comunidade foi marcada pelo calor escaldante do início das tardes na região; encontrei as pessoas depois de mais de duas horas de espera e caminhada sob o sol forte. A reunião aconteceu no barracão principal da comunidade, localizado próximo à escola, bem perto do portão de entrada, que demarca o início das terras tituladas. Depois de informes aos participantes, o presidente da Associação, a quem já havia sido apresentada, convidou-me a falar. Desde o começo de minha exposição, pude perceber a movimentação das pessoas: algumas se mostraram receptivas, outras mais reservadas, algumas pediram mais detalhes para

[44] Consultar "Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa", 2004, p. 593-594.

uma discussão mais ampla, outras pareciam não prestar atenção. Naquele momento, delineava-se um momento delicado: se eu conseguisse a aceitação do grupo, minha pesquisa teria chances de acontecer; caso contrário, o assunto estava encerrado. Eis a estratégia que usei: fui direto aos pontos principais: quem eu era, o que queria, de onde eu vinha, a que grupo pertencia, quanto tempo precisava para realizar meu trabalho, com quem gostaria de falar. Deu certo. Após responder a várias perguntas, esclarecer dúvidas, concordaram que eu realizasse ali minha pesquisa. Uma das entrevistadas, participante dessa reunião, contou-me depois que eles já haviam recusado outras propostas, pois as pessoas recolhiam informações, tiravam fotos, faziam relatórios etc. e iam embora sem nenhum retorno para a comunidade, nem mesmo o trabalho produzido, e que pela sinceridade que eles julgaram em minhas palavras e pelos documentos que portava (carta de apresentação da profa. Edna Castro, comprovante de matrícula no mestrado, Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) todos acederam e se prontificaram a colaborar. Estabeleceu-se um código: era preciso ser suficientemente clara para ser bem compreendida, sem palavras rebuscadas, nem tentativas vãs de usar o vocabulário da comunidade. Era preciso ser criativa, usar o bom senso e ser capaz de conversar com as pessoas, partilhando suas histórias.

Após o primeiro contato com a comunidade, programei meu retorno em um outro momento, no qual foi possível conhecer a organização da comunidade, algo que tem sido mostrado em vários trabalhos acadêmicos. Isso implica especificar como é sua organização no que diz respeito ao trabalho, à vida familiar, às tarefas domésticas, enfim como se estruturaram como uma comunidade. A importância da caracterização que propomos é vista claramente no trabalho de Pinto (2004), que descreve uma comunidade de remanescentes de quilombos na região do Tocantins, mais precisamente no povoado de Umarizal, município de Baião (Pará), onde centralizou sua pesquisa. Fica evidenciada neste trabalho a importância dada à caracterização do lugar, o que implicou inicialmente detalhar o acesso ao povoado, para em seguida destacar a história de escravidão desses negros, a formação do quilombo que originou o povoado de Umarizal, descrever os hábitos, a rotina, a divisão do trabalho, e colocar em relevo o papel da mulher nesta comunidade, assim como suas práticas como parteiras e/ou curandeiras. Com a descrição feita por Pinto, é possível compreender quem são os personagens da comunidade onde realizou sua pesquisa, quais suas referências, e qual a visão da pesquisadora sobre o assunto.

Outro exemplo que ilustra muito bem a importância de conhecer a comunidade e descrevê-la, retratando de maneira coerente quem são seus habitantes, é mostrado no

trabalho de Acevedo Marin e Castro (1998) sobre os negros que habitam a região do Rio Trombetas. Esse texto é detalhado quando trata da organização das comunidades, da ocupação das terras seguindo a trilha das cachoeiras ao longo do rio, dos modos de produção familiar que permite a subsistência e a comercialização de produtos etc. Vale lembrar que as autoras definem um ponto como singular destes grupos: a convivência com a natureza. Dizem:

> No caso dos grupos do Trombetas há ainda a particularidade de terem tecido contínuos laços de cumplicidade com a natureza, ao reinventarem sua liberdade, mantendo fortes laços culturais com esse conteúdo. Pela via das cachoeiras, decifraram os segredos e o domínio da complexa rede hidrográfica que garantia sua vida nos quilombos (Ibid., p. 165).

Entendo assim que essa fase exploratória teve como objetivo principal minha aproximação com a comunidade e, por conseguinte, a apresentação da finalidade da pesquisa e o início de uma descrição. Aqui poderíamos até pensar em uma aproximação com a pesquisa descritiva, mas vale ressaltar que meu trabalho não se restringe a este propósito, visto que tal pesquisa, como escreve Gil (1999, p. 44): "[...] têm como objetivo a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis" e minha proposta era ir além da descrição literal. Vale indicar mais uma vez a publicação[45] muito referida neste trabalho sobre Abacatal, que me subsidiou amplamente. Nesta publicação, as autoras descrevem a comunidade, sua história, seus mitos de origem, sua organização social etc. Minha idéia foi não só considerar as preciosas informações deste livro, fruto de um longo trabalho de pesquisa e citá-las como referência principal, mas a isso acrescentar minhas impressões e meu olhar sobre a comunidade, estabelecendo mais uma vez um diálogo com os outros saberes sobre um mesmo tema.

A segunda visita a Abacatal então se estruturou nessa perspectiva: conhecer e conversar com as pessoas, apreciar o lugar, fazer as devidas apresentações e começar uma descrição, procurando registrar de forma ampla não só a paisagem, mas também a interação com o grupo. Outro propósito muito evidente deste momento foi fazer pelo menos uma entrevista piloto com um dos moradores para obter parâmetros mais seguros e construir o roteiro de temas a investigar. Tive a oportunidade nessa visita de conhecer algumas famílias indicadas durante a reunião da Associação e me apresentar, explicando o motivo da visita e as proposições da pesquisa. Tive dois anfitriões, que se prontificaram desde o início a fazer as apresentações; desta forma, fomos a várias casas, em sua maioria distantes umas das outras e

---

[45] ACEVEDO MARIN, Rosa e CASTRO, Edna *No caminho das Pedras de Abacatal*: experiência social de grupos negros no Pará, 2004.

todas as famílias com as quais falamos se mostraram interessadas e disponíveis para participar da pesquisa; sendo assim, deixei indicado meu retorno.

A entrevista-piloto que realizei (com um dos participantes da reunião da Associação e que foi um de meus anfitriões ao longo de minhas visitas)[46] continha a seguinte seqüência de temas: informações gerais sobre o entrevistado (idade, escolaridade, profissão), história familiar (onde nasceu, a qual família pertence), como se identificava. Aqui foi um ponto importante, pois o entrevistado, quando perguntado como se apresentava, identificou-se como quilombola. Daí em diante, procurei saber o que conhecia sobre esse termo, buscando explicitar quando e como começou o uso da "identidade quilombola" na comunidade, quem usava, quem não usava, se aconteceram mudanças na comunidade com a "identidade quilombola", a organização de Abacatal como comunidade quilombola. Essa entrevista-piloto gerou um roteiro detalhado, que continha os principais temas, buscando garantir a naturalidade com que esse primeiro entrevistado se expressou e orientou a conversa. Foi também um momento precioso para tomar outras decisões do ponto de vista metodológico. Uma destas decisões disse respeito com quem conversar e de que forma, pois, ao entrevistar esta pessoa, várias outras se aproximaram e interagiram conosco sem maiores restrições.

Algo da característica do grupo precisou ser muitíssimo considerado: a forma de receber e se relacionar comigo e com a pesquisa. Além disso, a curiosidade sobre alguém estranho à comunidade também foi um item a ser pensado, pois as pessoas me foram sendo apresentadas e se interessavam em saber quem eu era, o que estava fazendo ali, buscando alguma maneira de aproximação, mesmo que de forma tímida.

B) O Caminho das Pedras

Nessas visitas, fui conhecendo a história de Abacatal contada por seus moradores de muitas maneiras. O que prevalece é a memória oral, não há documentos de comprovação, o que eles têm é uma "história mítica", repetida pelas gerações de descendentes. Dizem os abacataenses: um conde, chamado Coma Mello, dono das terras, não podia ter filhos com a esposa, teve então filhas com uma escrava de nome Olímpia[47]. Essas filhas, três Marias deram origem às três principais famílias do lugar: os Rosa, os Barbosa e os

[46] Importante dizer que os moradores de Abacatal são, à sua maneira, receptivos aos estranhos, isso quer dizer na prática que se aproximam, "puxam conversa", ficam por perto, oferecem ajuda (*vou contigo na casa de fulano*, *vou ver se fulano ta aí pra poder tu ir lá* etc).

[47] De acordo com Acevedo Marin e Castro (2004, p. 40): "Segundo os moradores de Abacatal, o conde Coma Mello não tinha filhos e reconheceu a sua prole com a escrava no ato de deixar a terra".

Costa. Atualmente, depois de muitas gerações, são quatro as famílias-tronco do lugar que guardam as tradições e as heranças imateriais. Segundo os estudos já realizados pelo NAEA e CEDENPA, não há registro em cartório nem do título ou certidão de propriedade das terras, nem comprovação da existência do conde ou da escrava, o que em nada diminui a legitimidade da história oral preservada pelos mais antigos e divulgada entre os mais novos habitantes de Abacatal.

Não há exatamente "provas" materiais desta história, mas um caminho de pedras, construído pelos escravos é até hoje referido como elemento substancial que valida para os moradores da comunidade a existência dos escravos na região. São palavras de um dos entrevistados:

> *Pra nós, quando todo mundo pergunta: por que vocês são quilombola? A gente sempre fala: Porque nós somos descendentes, Que provas vocês têm? Aí nós temos o caminho das pedras, tem o resto do Engenho, mas não é aqui, é do outro lado do igarapé. Aí, muita gente vem visitar esse caminho das pedras.*

A história da construção do caminho de pedras, contada pelos entrevistados pode ser assim sintetizada: no tempo do conde Coma Mello, para chegar ao engenho de cana-de-açúcar de sua propriedade, era preciso atravessar o igarapé Uriboquinha. Para não pisar na água ou na lama, o senhor mandou seus escravos construírem um caminho com pedras, que lhe daria fácil acesso ao lugar. Diz uma moradora: *Foram os escravos que fizeram isso, foram eles que deram origem pra gente. Nós estamos aqui por causa deles*. Não há dúvidas para os descendentes das três Marias que essa é a história da comunidade, que os fazem ter direitos incontestáveis às terras que habitam.

C) A titulação das terras

Ouvi também as histórias mais recentes do lugar, que datam no máximo de vinte anos atrás: histórias sobre a luta pela posse das terras. Sobre este assunto, a maioria dos entrevistados tem algo a dizer sobre a *derruba* de suas casas ou as casas de seus familiares. Eles contam que no final da década de 1980, *88, 89, mais ou menos*, houve um grave confronto entre os moradores de Abacatal e os que se intitulavam donos das terras. Antes disso, um homem, o qual não sabem o nome, vendeu as terras em outro Estado (mesmo sem ser o legítimo dono). Os novos compradores, que não eram da região, foram avisados que suas

terras haviam sido invadidas, pediram e ganharam uma liminar para a reintegração de posse. Iniciava-se um conflito de grandes proporções, um dos entrevistados contou:

> *A juíza deu uma liminar pra a reintegração de posses, né. As casas eram tudo cobertas de palha e de encerado. Em 88 na primeira liminar que deram, [...] aí veio a polícia com 60 jagunços, moto-serra, machado, né, derrubaram 5 casas, uma escolinha que tinha, né. Aí quando foi em 89, de novo, essa uma já foi usando a outra liminar da reintegração de posses, a juíza não deu, né, o dono da empresa se intitulou oficial de justiça, né, aí já vieram com pá mecânica. Arrumaram uma pá mecânica dessas que trabalham aí nesses curvão... Aí não teve jeito, eles derrubaram um barracão, um projeto grande que nós tinha, derrubaram caixa d'água, escangalharam tudo, né, só não derrubaram os galpão que tinha frango, né, que nós tinha um galpão com frango... Aí quando vieram me chamar aqui, que eu fui, quando cheguei lá, o cara que se dizia oficial de justiça, que era um dos donos, né. Aí eu pedi o documento, né, a liminar, ele disse que já tinha mostrado pra todo mundo. [...] Aí começou a chegar negros lá. Aí começou a chegar gente, aí eles colocaram uma corrente grande lá, não deixaram... Nesse tempo foi, era muito jagunço[48], né, era só daqueles que eles recrutaram mesmo, só dos perigosos, tinha até um famoso lá, um tal de Búfalo, né...*

Os homens da comunidade foram convocados para fazer frente à invasão iminente; as mulheres faziam comida e cuidavam das crianças, ninguém saía ou entrava na comunidade, só os líderes conseguiam, às escondidas, sair e procurar ajuda. Foi a partir desta época que a comunidade recebeu auxílio de pessoas ligadas aos movimentos pastorais, movimento negro e afins. A idéia era criar condições de titular a terra. É quando se inicia o processo de titulação das terras pautado no reconhecimento da comunidade como comunidade quilombola, visto que já havia sido promulgada a Constituição Federal de 1988 e as leis começavam a favorecer tal população. Na memória de uma das entrevistadas ficou o cenário:

> *E nós fomos reconhecidos mesmo como quilombola de 88 pra cá, que aí nós tivemos as casas derrubada, 88, 89. E aí, né, correu uma, foi uma grande repercussão em todo o Brasil praticamente, que passou em todos os canal de televisão, no Jornal Nacional, e a Globo mostrou, tudo quanto foi televisão mostrou a invasão que teve aqui dos cara querer tomar nossa terra.*

A titulação não veio logo. O título definitivo das terras de Abacatal só foi entregue à Associação em 13 de maio de 1999. Uma das entrevistadas recordou assim o processo da titulação:

> *E foi tão fácil, né, a gente lutou tanto, tanto, pra conseguir esse título... E paga advogado, e isso e aquilo e nada, né. Aí depois que veio esse despertar da comunidade quilombola, né, aí foi fácil, tão rápido, quando a gente menos esperou, foi anunciado que a comunidade iria receber a titulação.*

---

[48] É comum na região chamar assim homens contratados para fazer serviços escusos.

Em Abacatal, muitos participaram direta ou indiretamente do processo de titulação das terras. Sobre este assunto, houve sempre o que contar. Ficou para mim a impressão de que este assunto foi uma fonte de aproximação com os moradores, pois, ao perguntar sobre a história da comunidade, eles repetidamente me contaram esses episódios e se sentiram confiantes, a partir daí, para falar sobre os outros tantos temas das entrevistas.

4.3.2 Segunda Fase: as entrevistas

Nesta fase da pesquisa, em meu retorno à comunidade, já tendo me apresentado e a pesquisa, organizei os dias para as observações sobre o cotidiano da comunidade concomitante ao agendamento de conversas com os moradores[49]. Não fiz, a priori, nenhuma escolha de quem seriam as pessoas que iria entrevistar, mas usei as referências da comunidade para indicar quem poderia participar das entrevistas e recorri também àquelas que espontaneamente se interessaram em participar quando das primeiras visitas. A indicação de pessoas pôde ser considerada uma forma de organização da comunidade quando nomeou seus representantes, a qual foi aceita sem restrições, sendo um dos pontos considerados no momento das discussões finais deste trabalho. Em Abacatal, a cada visita construí a possibilidade da próxima, conversando com as pessoas e recebendo suas indicações, sendo que fui à comunidade no período de janeiro a julho de 2006, em várias visitas que duraram, na sua maioria, um dia todo (desde 8:30 às 16/17 h).

Era preciso também tomar decisões sobre o número de entrevistas, o que fiz acompanhando as indicações de Nicolaci-da-Costa, quando explica que no Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDS), há um critério com essa finalidade que se chama "critério de saturação da informação". Diz a autora:

> Por saturação da informação entende-se o fenômeno que ocorre quando, após certo número de entrevistas, o entrevistador começa a ouvir de novos entrevistados, relatos muito semelhantes àqueles que já ouviu, havendo uma rarefação de informações novas.

Nesta pesquisa, isto ocorreu de forma tranqüila, pois as indicações dos moradores de outros para serem entrevistados foram se rarefazendo e a repetição das histórias foi muito evidente, tornando simples a tarefa de encerrar a fase de entrevistas apoiada no critério acima descrito.

---

[49] Nessas oportunidades, continuei tendo conversas informais que foram me subsidiando ainda mais para aprimorar o roteiro de temas.

O material que foi utilizado durante as entrevistas se reduziu a gravador com um pequeno microfone externo, papel e caneta para anotações e máquina fotográfica. Em todas as visitas, levei também um outro gravador (de reserva), pilhas e fitas cassete. Não tive intercorrências, não aconteceram problemas técnicos quando precisei deste material e as gravações ficaram audíveis o suficiente para serem transcritas na íntegra.

Indiquei anteriormente que a proposição desta pesquisa pretendeu não usurpar as características da comunidade escolhida; sendo assim, considerando as primeiras visitas a Abacatal e os estudos consultados[50] que mostraram que uma das principais formas de troca de conhecimentos, de estratégias de organização desses grupos negros é através da conversa nos pequenos grupos, precisei entender como isso acontecia em Abacatal. Aqui identifiquei um impasse que precisaria ser contornado: a proposta inicial era fazer entrevistas individuais, mas pequenos grupos se reuniam espontaneamente em torno de mim e do(a) entrevistado(a) e não havia como isolar alguém para uma entrevista. A rotina destas comunidades revela o trabalho em conjunto, não só aqui no Pará, mas como em outros estudos. Um exemplo desta organização é apresentado por Mirales (1998), quando descreve as atividades produtivas dos moradores de Pedro Cubas e Ivaporunduva, comunidades localizadas do lado esquerdo do rio Ribeira do Iguape, no município de Eldorado no Estado de São Paulo, que "desenvolvem a agricultura, o extrativismo, a coleta, a pesca e a caça. [...] O trabalho familiar se estende para o comunitário que tem como base a reciprocidade" (Ibid., p. 28). No detalhamento de tais atividades, a autora apresenta as diversas maneiras que os moradores se ajudam, dividem tarefas, colocam-se à disposição um dos outros. O trabalho em grupo é rotineiro nestas comunidades, acompanhado de conversas entre os participantes.

Percebi então, que uma das formas de acompanhar as discussões que pertencem à comunidade de Abacatal também era nas conversas em pequenos grupos que se formavam em torno de alguém ou de algum assunto. A idéia foi, então, manter uma característica que parecia "pertencer" à comunidade e propor uma entrevista a alguém, mesmo que acompanhada de outras pessoas e conversar mais diretamente com o escolhido. Em todas as entrevistas realizadas, convidei uma pessoa em especial para falar; junto com ela, em geral, tive um pequeno grupo. Se na casa, nesse grupo se incluíram as crianças, os animais domésticos, os vários moradores e/ou vizinhos que entravam e saíam sem restrições. Se em lugares abertos, aproximavam-se pessoas que paravam e ficavam ouvindo a conversa, outras que estavam próximas conversando e assim se mantinham, às vezes opinando ou sendo

[50] Como aqueles realizados por Ratts (2000), Sanchez (2004), Mattos (2005), entre outros.

convidadas a opinar pelo entrevistado (*não é, fulano?*). Gradativamente, o(a) entrevistado(a) se apropriava da situação, pois as perguntas lhes eram dirigidas, era quem segurava o microfone e/ou o gravador[51], escolhia o lugar[52] para conversarmos, dava o ritmo da entrevista (mais depressa ou mais devagar, de acordo com suas respostas e disponibilidade). Criei com isso, um termo para definir a caracterização das entrevistas: "entrevistas individuais com acompanhantes", acompanhantes por vezes silenciosos, por vezes ruidosos. Evidentemente este termo guarda um contra-senso: se as entrevistas seriam individuais, não poderiam, em tese, ter acompanhantes, mas foi aí que, na prática, pude constatar a singularidade do encontro entre pesquisadora/entrevistados e adaptar minha proposta metodológica às características do grupo. Ao final, as entrevistas puderam ser analisadas, isolando as falas dos entrevistados, considerando as intervenções dos acompanhantes como bem-vindas digressões.

A situação foi inusitada, mas repleta de momentos dignos de nota: algumas entrevistas foram interrompidas para que tomássemos café com pão (*uma merenda*), para que algum recado fosse dado (*o fulano vem mais tarde falar com o senhor*), para perguntar alguma informação a alguém que estava distante (com um grito: *fulana, quando começou a energia aqui?*), porque uma criança caiu e precisou ser atendida e ficar no colo, porque o cachorro da casa pulou em cima da pesquisadora *para brincar* e outras tantas histórias que ficaram no registro da acolhida amigável dos moradores. Estávamos sempre rodeados de gente, de interesse e curiosidade, o que tentei registrar com atenção e respeito.

Para manter o foco das questões a pesquisar, a partir da entrevista-piloto e das conversas informais com os moradores, estruturei um roteiro mínimo de temas[53] para o momento das entrevistas, que se iniciou com questões sobre como os moradores se identificavam, qual sua escolaridade e seu trabalho, sua vida de forma geral em Abacatal, quais as histórias sobre a comunidade que sabia (origem, luta pela posse da terra, titulação). Aqui havia um "divisor de águas" para a pesquisa, pois era preciso não direcionar questões e seguir a direção das falas dos entrevistados. Isso se traduziu na prática da seguinte forma: caso me fosse dito que se identificavam como quilombolas, procuraria saber o que era a "identidade quilombola"; quem era ou não considerado quilombola; quando se apresentavam como quilombolas, quais as características para ser quilombola. Caso os entrevistados não se identificassem como quilombolas, perguntaria se sabiam algo a respeito, o que pensavam, por

---

[51] O material de gravação precisava estar bem próximo daquele que falava em função dos barulhos do lugar: chuva, galo cantando, crianças brincando e gritando, cachorro latindo etc. o que poderia interferir na transcrição das entrevistas.

[52] Vale ressaltar que o lugar das entrevistas sempre foi escolhido pelos entrevistados: embaixo da árvore, na varanda, na cozinha, em cadeiras em frente a casa, na escola, na "vendinha" etc.

[53] Consultar Anexo C.

que não se identificavam como quilombolas etc. Interessava-me sobremaneira saber como em Abacatal, uma terra titulada, circulavam os usos e sentidos de uma "identidade quilombola".

Tinha aqui um ponto-chave: saber como se identificavam os moradores em Abacatal, pois a literatura já havia indicado que muitas comunidades só passaram a se identificar como quilombolas a partir da Constituição Federal de 1988, ou mais recentemente quando os processos de regularização de terras foram fomentados por causa dessa denominação. Não é redundante lembrar alguns exemplos como Nhunguara, descrita por Sanchez (2004) reconhecida como remanescente de quilombo em 2001, mas que acusa uma discussão entre seus membros sobre tal reconhecimento desde a década de 90, em um longo processo de divergências entre os moradores, discordâncias com as lideranças de movimentos sociais etc. Ou seja, o processo de reconhecimento de uma comunidade como descendente ou remanescente de quilombo tem sido pontuado por muitas discussões e inúmeras particularidades. E em nome dessas especificidades que, por meio das entrevistas, procurei saber quem eram os habitantes de Abacatal.

Mais uma vez citamos Sanchez (2004) que em seu estudo mostrou que na comunidade de Nhunguara, lugar de sua pesquisa, havia várias repercussões da "identidade quilombola", entre elas as que geravam ambigüidades e tensões, ou as que eram usadas pelos moradores. O pesquisador acompanhou uma discussão de um grupo de mulheres que produziam, de forma coletiva, doces artesanais, relatando:

> Elas (as mulheres) debatiam como fariam o "marketing" de seu produto e se deveriam apresentar-se como mulheres moradoras de quilombo ou não. Muitas delas afirmavam que não, uma vez que não se consideravam como tais; outras afirmavam que sim, não porque achassem que aquilo representasse uma identidade real, mas apenas como estratégia de "marketing". Na opinião destas últimas, ser procedente de um "quilombo" conferia ao produto um diferencial importante (Ibid., p. 41).

Fica posto que, na comunidade Nhunguara, há inusitados sentidos para o termo quilombola e ao pesquisador foi possível apreender alguns destes sentidos quando se incluiu em uma conversa em um grupo.

Ainda sobre o roteiro de temas a perguntar, visto a organização de Abacatal, suas peculiaridades, minha proposta metodológica se pautou em certa maleabilidade que respeitasse as características da comunidade em questão; o que significou durante as entrevistas uma inversão na ordem das perguntas, uma reformulação da própria pergunta, uma adequação das indagações, uma complementação ou esclarecimento dos termos usados etc., sem que isso comprometesse os objetivos.

Em função da convicção de que a ética na pesquisa é um diferencial de grande monta e que os participantes deveriam saber do que se tratava a pesquisa e em que consistia sua participação, para decidir se desejam ou não participar, produzi um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE[54] como indica o Comitê Nacional de Ética na Pesquisa (CONEP), usando expressões e/ou palavras que entendi acessíveis aos interessados. Antes da entrevista, o TCLE foi lido e discutido com os participantes, foram também esclarecidas as dúvidas ou quaisquer outras indagações, o termo foi assinado por cada participante e só depois dei seqüência às entrevistas.

4.4 Tecendo idéias

A etapa final deste trabalho de pesquisa consistiu no processo de elaboração e análise dos dados. Spink e Lima (1999, P. 105) dizem que não há distinção entre o levantamento das informações e a interpretação: "Durante todo o percurso da pesquisa estamos imersos no processo de interpretação". Então desde o início quando fiz a escolha do tema, quando decidi com quais materiais trabalhar, com quem iria dialogar, já me imiscuí na pesquisa. As autoras (Ibid., p. 106) ressaltam que o começo da análise deve ser um tipo de "imersão no conjunto de informações coletadas, procurando deixar aflorar os sentidos, sem encapsular os dados em categorias, classificações ou tematizações definidas *a priori*".

As entrevistas foram sucedidas de conversas informais sobre a pesquisa. Em geral, acompanhada de meus anfitriões, encontrava os entrevistados em suas casas. Três entrevistas foram realizadas no local de trabalho dos entrevistados, por escolha deles, as outras foram realizadas nas casas dos entrevistados. Não houve agendamento prévio com quem conversaria, mas, como nas visitas iniciais falei com muitos moradores, a maioria sabia que quando voltasse poderia entrevistá-los se estivessem disponíveis. Somente com dois entrevistados não conversei antes do dia da entrevista, mas, como estava acompanhada de um morador que é muito estimado na comunidade, rapidamente explicava o que estava pesquisando e eles se prontificavam a colaborar. Esse traço foi marcante em Abacatal para mim: as pessoas se colocaram a falar, à maneira delas, sem criar muitas barreiras, em um tom amistoso e interessado.

Mas uma outra possibilidade surgiu na execução das entrevistas, pois algumas tiveram que ser abandonadas no processo de análise. Foram catorze entrevistas no total, mas trabalhei mais minuciosamente com doze. As duas entrevistas que não pude considerar foram

[54] Consultar Anexo B.

excluídas porque as pessoas entrevistadas não se colocaram disponíveis para falar. A maioria das respostas se restringiu a *sim* ou *não*, *não sei*, *pergunta pra...* (dizendo o nome de alguém), fazendo com que a dinâmica da conversa ficasse comprometida e que para fins da pesquisa não produzissem informações que pudessem ser posteriormente analisadas. Mas o encontro com essas pessoas mostrou que há sim restrições nas entrevistas, por vezes intransponíveis. Apesar de seguir o mesmo procedimento de conversar antes, explicar meus propósitos e as pessoas aceitarem conversar, na hora propriamente dita houve um recuo, uma reserva e uma impossibilidade. Colocou-se então um critério de exclusão: a entrevista não teve desdobramentos, não foram feitas associações pelo entrevistado, pareceu haver certo incômodo com a situação. Nas duas ocasiões, fiz as primeiras perguntas, as respostas foram monossilábicas. Procurei conversar de forma descontraída, desliguei o gravador, mesmo assim as pessoas não ficaram à vontade. Curiosamente as duas eram mulheres, os maridos têm grande participação na Associação, diria certo destaque. Uma delas informalmente disse que era melhor entrevistar o marido, *ele é quem sabe dessas coisas*.

Por outro lado, obtive de doze entrevistas uma quantidade grande de informações, procurei esquematizá-las em núcleos temáticos, que foram surgindo no decorrer da leitura de cada entrevista. Trabalho incessante, pois a cada releitura novas possibilidades se apresentavam. A própria construção dos núcleos temáticos foi uma tarefa incessante, pois o material das entrevistas foi vasto e não estava distribuído, evidentemente, de forma linear. Na prática, foi preciso ler minuciosamente cada entrevista, fazer anotações dos temas que se apresentavam a partir das perguntas, compará-los, reunir as interseções, estudar com rigor se havia alguma correspondência com os objetivos propostos, identificar outros temas que foram produzidos nas entrevistas e destacar as falas que dessem visibilidade a eles. Esta construção demandou um grande exercício analítico, pois não foi uma superposição de assuntos, mas um agrupamento de idéias que geraram unidades de sentido. Somado a isto, foi preciso ficar atenta às peculiaridades das palavras usadas, para entender o que estava sendo dito, pois nem sempre correspondiam ao uso dicionarizado delas, como o exemplo já citado da palavra "curvão".

Esta idéia de organizar núcleos temáticos aparece no texto de Barretto (1998) que apresenta suas entrevistas[55] e as reúne em tais núcleos. De forma detalhada, o autor constrói três grandes núcleos que agrupam informações e, ao logo de seu extenso trabalho de discussão e análise vai apresentando as falas de seus entrevistados. A maneira que Barretto

[55] Apesar de este autor escrever sobre outro tema, fica registrado a possibilidade de diálogo e aproximações metodológicas que se depreenderam da leitura de seu texto.

apresentou suas elaborações nos indicou um caminho interessante, pois permitiu a construção de quadros que podem ser consultados, dando visibilidade às entrevistas.

Depois que os núcleos estavam construídos, fui reunindo as informações e ajustando os quadros para que pudessem retratar o que havia escutado. Ao esquematizar os dados, busquei enfatizar as falas dos entrevistados. Foi com essa direção que construí dois principais núcleos temáticos: "Retratos dos Entrevistados" e "Retratos da 'Identidade Quilombola'". Esses núcleos foram feitos, evidentemente, depois das entrevistas, mas guardam uma relação direta com os eixos que já mencionei. O primeiro eixo que procurou saber quem são os moradores de Abacatal está presente nos "Retratos dos Entrevistados". O segundo, sobre a "Identidade Quilombola", expressa os vários desdobramentos que essa "identidade" tem na comunidade.

Ficaram assim os dois núcleos:

1. Retratos dos Entrevistados:

- Como se identificam
- Qual o lugar de origem
- O que fazem

2. Retratos "Identidade Quilombola":

- Quando conheceram a "Identidade Quilombola"
- Como se identificavam
- Como eram tratados antes da auto-identificação como quilombolas/Como são tratados depois da auto-identificação como quilombolas
- Quem é quilombola/Quem não é quilombola
- Características individuais para ser quilombola

Cada entrevista foi inicialmente analisada em separado com a perspectiva de mapear como os conceitos foram formulados, de que maneira foram propostos, quais as regularidades, quais as contradições, quais as concordâncias ou discordâncias. Em seguida, analisei o conjunto do material coletado, relacionando uma entrevista com outra.

A idéia de análise aqui proposta se aproxima do que Nicolaci-da-Costa formula no MEDS. Este método tem um importante pressuposto: "o discurso nos constrói e reconstrói como sujeitos em conformidade com os valores dos grupos aos quais pertencemos ao longo da vida".

No caso de minha pesquisa, foi preciso prestar bastante atenção a este pressuposto, pois inicialmente a proposta era saber como se identificavam os moradores e só depois tratar de uma "identidade", podendo alcançar (ou não) possíveis desdobramentos descritos pelos entrevistados advindos do já descrito processo de assunção de uma "identidade quilombola".

Outro item importante do MEDS é seu caráter interdisciplinar, que proporciona um diálogo proveitoso com várias áreas de conhecimento como a educação, a sociologia, a antropologia, a educação médica, a administração pública, a psicanálise, a psiquiatria e a psicologia social. A combinação de pressupostos resultou em uma proposição bem estruturada que se revela na realização de uma pesquisa.

A partir desses pressupostos iniciais, foi possível definir vários itens na metodologia desta pesquisa, como a "análise dos depoimentos coletados". Nicolaci-da-Costa enfatiza que o principal é não verificar hipóteses, nem procurar confirmá-las; a via régia desta proposição é a abordagem êmica, ou seja, a construção de categorias a partir das falas dos entrevistados. Outro ponto importante foi a forma de transcrição dos depoimentos, pois a autora enfatiza que

> As falas dos entrevistados não devem ser alteradas ou editadas. Erros gramaticais, palavrões, expressões chulas e congêneres devem ser transcritos, pois, quando presentes, fazem parte do discurso dos participantes.

Outro item foi o que Nicolaci-da-Costa ressalta sobre a técnica da "livre escuta". A autora diz:

> Inspirado no princípio da associação livre, o MEDS adotou, ainda, o pressuposto do que aquilo que é importante para alguém a respeito de um determinado tema ou assunto inevitavelmente aparece no seu discurso espontâneo sobre o mesmo.

No decurso das entrevistas, esse pressuposto foi essencial, pois permitiu um exercício que advém da prática clínica: acompanhar o discurso do outro, buscando sentidos, sem interpretações prévias ou julgamentos morais; sem interromper a dinâmica das associações, ouvindo com atenção e cuidado. Em se tratando de "entrevistas individuais com acompanhantes", este exercício foi, no mínimo, desafiador, pois o entrevistado se dirigia a outros e esse movimento foi integrado ao conjunto da entrevista, revelando que, nesta comunidade, as falas se misturam com intensa rapidez e é preciso estar bem concentrado para não ser capturado pelas digressões, perdendo a direção que a pesquisa se propôs.

A análise do conjunto das entrevistas foi construída a partir das ponderações teóricas que se depreendeu de minha interlocução com os textos estudados, com as idéias que nortearam este texto e principalmente com os ecos das entrevistas em mim e em minhas

formulações. Aqui também vale frisar as indicações de Nicolaci-da-Costa sobre o trabalho de análise que requer uma constante visitação as entrevistas para que delas se possa abstrair seus conteúdos, e ter sempre presente que “As análises inter e intra-participantes podem se suceder, em um processo interativo, até que o material coletado seja apreendido em todo a sua complexidade”.

5. O PROCESSO DE ANÁLISE: QUANDO OS ECOS E AS MARCAS SE TORNAM PALAVRAS

A imersão na pesquisa, com seus vários personagens e com a riqueza de detalhes, jamais poderá ser integralmente decomposta, esquadrinhada ou mesmo analisada, ficam os ecos e as marcas no pesquisador, que se tornam palavras, formando um texto. É a tarefa que ora me dedico por meio do que pude depreender de um universo inicialmente desconhecido que aos poucos foi se tornando familiar.

Para melhor entendimento de como organizei a escrita desta etapa, subdividi o texto da seguinte forma: elaborei subtítulos que espelham o conteúdo formulado e correspondem ao entendimento, desdobramentos e análise de cada quadro contido nos núcleos temáticos. Por exemplo, no primeiro item foi escrito: *Eu sou do Abacatal, da comunidade quilombola do Abacatal*, o que corresponde ao item "Como se identificam" [56]. Elegi frases dos entrevistados que foram emblemáticas, fazendo um longo exercício de escolha na tentativa de sintetizar o que estava me propondo abordar como principal. Certamente, o título indica algo fundamental, mas há nuances e divergências que foram apresentadas ao longo do texto.

Os momentos iniciais com os entrevistados foram marcados por um clima descontraído. As perguntas iniciais, sintetizados no item "Dados Gerais"[57] que versaram sobre idade, escolaridade, família, filhos, profissão, favoreceram a aproximação com o tema principal da pesquisa: saber como se identificavam.

Em relação a este primeiro item, faço aqui um destaque sobre a escolaridade, que em Abacatal revela um panorama bem particular: a maioria dos entrevistados não terminou o ensino fundamental, nove no total. Uma entrevistada é analfabeta (entrevistada 11), uma é professora (entrevistada 3) e outra cursou faculdade (entrevistada 8), o que é exceção na comunidade (dito textualmente por ela). Aqui é preciso ressaltar que a escola existente na comunidade só funciona até a quarta etapa do ensino fundamental e se destina às crianças. Os adultos não têm lugar, não há cursos atualmente dirigidos a esse público. Em geral, pelo que os entrevistados disseram, eles, quando crianças, foram ajudar os pais *na roça*, na lavoura, nos afazeres diários e freqüentaram parcialmente a escola. A entrevistada 11 disse que seus pais não a incentivaram a estudar, pois *não precisava estudar pra não escrever bilhetes pros rapazes*.

---

[56] Consultar página 125.
[57] Consultar página 124.

Sendo assim, o estudo pode ou não acontecer para essas pessoas. As escolas para adultos estão situadas em Ananindeua e a condição da estrada que dá acesso a esta cidade também é um fator importante, pois nem sempre está transitável. Os entrevistados referiram também que os cursos para adultos em geral são à noite e há perigos para transitar na área: há notícias de assaltos; em alguns trechos a iluminação é escassa ou não existe; não há transporte coletivo, só circulam de bicicleta ou a pé.

Exponho agora, minhas associações sobre os núcleos temáticos construídos.

Núcleo Temático 1: Retratos dos Entrevistados

• ***Eu sou do Abacatal, da comunidade quilombola do Abacatal***[58]

Estas considerações se referem ao primeiro item deste Núcleo Temático, que denominei "Como se identificam"[59]. É importante dizer que com cada entrevistado esta pergunta teve um formato, mas o conteúdo principal esteve sempre presente. Penso que as respostas foram diretas: **todos** se disseram quilombolas[60]. Mas as respostas foram repletas de outros argumentos, que iam deixando mais claro que havia outras questões a saber sobre essa "identidade".

Apesar das falas mostrarem que se afirmavam quilombolas, apareceu uma mistura de outros pertencimentos. Por exemplo, vários disseram ser também abacataenses ou descendentes de negros ou descendentes de escravos ou herdeiros, como disse o entrevistado 1: *A minha identificação hoje é assim, eu moro no Abacatal e a minha área é quilombola e eu sou abacataense*. Curiosamente, a entrevistada 4 diz: *Olha, a gente semos quilombolas. Semos descendentes de índios. Aí semos* abacataenses, como assim *descendentes de índios*? Ela falava de forma séria, não estava brincando e esta argumentação foi bastante importante. Ela é descendente, talvez seja este o registro mais significativo, se de escravos ou de índios, não faz tanta diferença para sua história pessoal (ou quem sabe tem descendência indígena e não disse, apesar de lhe ter sido perguntado). Fato é que aqui várias "identidades" se apresentaram, "identidades" que convivem, aparentemente, sem maiores incompatibilidades.

Quando aqui retomo a palavra "identidade", recoloco a discussão que desenvolvi neste texto sobre os processos identitários e o conceito de "identidade"[61]: Estas pessoas não usaram um conceito específico, muito menos usaram neste momento a palavra

---

[58] Fala da entrevistada 8.
[59] Em anexo, página 125.
[60] Estas respostas significaram também que **eu** não precisaria perguntar sobre a "identidade quilombola", eles espontaneamente assim se identificaram.
[61] A discussão sobre este tema consta no Capítulo 2.

"identidade", mas posso dizer que expressaram seus vínculos, construíram sentidos, fizeram negociações com tais sentidos, pois, ao justificarem suas "identidades", os entrevistados se posicionaram, falaram de suas histórias, usaram e explicaram os critérios que estabeleceram.

Também retomo as formulações de Castells (1999), que aponta para uma identidade coletiva. Como diz este autor, há uma construção de significados com base em um atributo cultural, e isso aparece nas várias maneiras como os entrevistados falaram de si. Há uma referência importante na coletividade quando dizem *Sou do Abacatal* (entrevistada 7). Esta frase parece reunir atributos que viram um código de identificação: são quilombolas, são negros, são descendentes, então fazem síntese e ao mesmo tempo, desdobramentos, um ir e vir que os identifica de forma plural no singular, clarificando um atributo cultural. O entrevistado 2 é enfático: *Sou filho de Ananindeua*. A argumentação deste entrevistado se baseia na localização, ou melhor, no pertencimento a um lugar: em Ananindeua só há uma comunidade quilombola, portanto ser de Ananindeua e morar em Abacatal o identifica como quilombola.

Acevedo Marin e Castro (2004, p. 49) observam este aspecto quando dizem:

> O processo de construção da identidade de um grupo não se dá de forma linear ou mecânica: atores sociais, em um determinado contexto, vivem a experiência de definir "nós" em relação a um "outro" ou a "eles".

Em Abacatal, essa dinâmica entre o "nós" e o "eles" é intensa, e o passado é um dos grandes alicerces desse processo para alguns dos entrevistados. Um exemplo interessante que fala tanto do passado quanto da diferenciação com os outros foi mostrado quando o entrevistado 5 disse que não eram *quilombos*, não fugiram, ficaram na terra. Ora, parece aí faltar uma conexão: segundo a definição oficial só são quilombolas porque são remanescentes de negros escravos, mas para esse entrevistado, não é assim. Eles não são "fujões", eu diria, são trabalhadores. E o que isso traria como conseqüência? Talvez tenhamos aqui um primeiro indicativo para pensarmos as identificações. A quem este entrevistado estaria se remetendo senão aos seus modelos heróicos de identificação? Parece evidente que não estaria identificado com os personagens fujões da própria história, e sim com os que permaneceram no lugar, que lutaram pela terra. A identificação com os escravos é também ponto de análise para Anjos e Silva (2004, p. 57) sobre comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul chamadas São Miguel e Martinianos, que ressaltam: "Do passado escravo, foram selecionados os eventos heróicos para a construção identitária. Seus ancestrais são escravos, mas escravos valentes". Novamente os modelos de identificação valorizam e exaltam a valentia, daí a possibilidade de orgulhosamente evocar os antepassados e operar as identificações horizontais, aquelas que circulam entre pares, dando sustentação aos laços

fraternais. Mas há também outras maneiras de falar deste passado, como disse a entrevistada 3: *Assim, como eu falei ainda agora, aquele povo, a gente é descendente daquele povo sofrido...*, o que esta entrevistada elege é o sofrimento *daquele povo*, daqueles que considera seus ancestrais, sua origem e fonte de suas identificações.

Um outro elemento importante que aparece nessa primeira questão é o fator étnico, como disse a entrevistada 11: *Digo por todo canto que sou do Abacatal, que sou negra quilombola* ou o entrevistado 6:

> *Quilombola, o importante é ser mesmo negro, é nós não ter vergonha de dizer que somos negro, donde eu chego falo que eu sou trabalhador rural, trabalho mesmo no campo. Quando tem negócio pra preencher, que tem cor, eu boto negro, que eu sou negro mesmo, e não tenho vergonha nenhuma de ser negro*.

Há referência direta à cor da pele e no caso do entrevistado 6 de também ser trabalhador rural. No decorrer das entrevistas isto fica ainda mais evidente, mas destaco nesse primeiro momento que alguns elegem esse item como fundamental, como referência aos antepassados e à herança. E como diz o Artigo 68[62]: são eles remanescentes dos antigos escravos que habitam terras que foram quilombos que serão considerados quilombolas, explicitamente uma referência aos negros escravos.

Concomitante a tudo isso, parece ir ficando mais nítido o que conceituei como processos identitários em falas como a da entrevistada 8, que diz não morar em Abacatal[63] e também não nasceu lá, mas *se considera da comunidade*. Ela opta por ser de Abacatal? Prefiro dizer que ela se identifica com as pessoas da comunidade, tem uma história de pertencimento ao lugar, *convive lá desde criança*. Poderia dizer que ao se considerar pertencente a este grupo, a entrevistada estaria primeiramente remetida a seus pais, que *conviveram na comunidade* desde que ela era bebê, que contaram as lendas e os mitos de origem de Abacatal como se fosse sua própria história (ela diz assim). Um tempo depois, ela foi estudar na escola da comunidade, estabeleceu códigos, fez amigos; e, depois que se tornou professora, foi trabalhar na mesma escola que estudou. Em meu entendimento, tudo isso (e suas outras tantas histórias) fez e faz com que ela se identifique como pertencente à *comunidade quilombola do Abacatal*. Ela se identifica como quilombola, não se reconhece de outra maneira.

O entrevistado 9 tem uma história bem particular, foi trabalhar na comunidade há muitos anos. Ele disse:

> *Eu venho de descendente de escravo, né, então como eu cheguei aqui e entrei na luta com eles, diretamente, né, aí eles achavam que eu deveria... Olha, eu*

---

[62] Este Artigo consta na íntegra na página 36.

[63] Ela mora na comunidade de Bom Jesus, distante cerca de dois quilômetros de Abacatal (trajeto que ela faz de bicicleta), mas que integra a área quilombola demarcada para Abacatal.

> *me considero (quilombola), porque a minha avó, ela era, ela era filha de escravo.*

Ele não "era" quilombola, mas com sua ligação a essa comunidade, *na convivência*, estabeleceu laços, relações de confiança e ajuda mútua, participou ativamente das lutas pela terra, integrou-se aos costumes e à tradição. Em sua história existe a descendência escrava, que pela lei o legitima como quilombola, isso o autorizaria a se identificar como quilombola, mas não foi esse seu ponto de ancoramento e sim sua relação com os moradores de Abacatal e com o lugar. Há negociações entre ele e os outros, como diz Medeiros (2004)[64]. Fica evidenciado aqui o valor das trocas sociais, a importância do outro e das reverberações produzidas. Esse entrevistado diz ter o registro anterior dos quilombolas vindos de sua avó, mas não era isso que prevalecia até pertencer a este grupo. De certa forma, um movimento aconteceu a partir deste encontro e ele passou a se identificar como quilombola. No caso, os processos identitários o direcionaram para a "identidade quilombola" e o movimento de báscula fica nítido: ora herdeiro ora trabalhador rural ora quilombola.

A entrevistada 12 diz que não nasceu nesse *quilombo de Abacatal*, mas nasceu em outro, portanto não importa qual quilombo, e sim que é quilombola porque vem de um quilombo. Mesmo que não lhe perguntem, ela diz quem é: *sou quilombola*. E por quê? Talvez porque a história à qual está remetida contém o entrelaçamento com uma origem mítica: é descendente de escravo, não importa qual o lugar geográfico, veio de um quilombo e isso lhe dá orgulho, é dessa forma que se identifica seja onde for. Isto também apareceu na fala da entrevistada 10, ela se diz herdeira: *Todo mundo era herdeiro não sei de quem, mas era. A gente era herdeiros e lutava porque nós somos herdeiros, eu sou herdeira, eu tenho herança, isso que vinha duma herança.* O mítico[65] prevalece, não precisa explicar muito, há uma história e isso é suficiente para embasar sua "identidade quilombola". Vale lembrar que a história mítica de Abacatal não está escrita em documentos. Esta entrevistada, como vários outros, conta o mito de origem pelo que *ouviu dizer*, o que não diminui em nada o valor simbólico do mito que os sustenta.

- **Sou nascida e criada em Abacatal[66]**

Quando a pergunta sobre este item[67] foi formulada, a saber, onde nasceram ou de onde eram, surgiu de imediato uma questão: não se tratava de uma localização geográfica,

---

[64] Consultar página 25 deste trabalho.
[65] É importante frisar que mítico na comunidade de Abacatal tem o significado encontrado em dicionários como Ferreira (2004, p. 1340): "aquilo que é aceito como verdadeiro por força da tradição".
[66] Fala da entrevistada 11.
[67] Consultar quadro: "Qual o lugar de origem" em anexo, página 127.

muito menos de um lugar de nascimento simplesmente. O lugar de origem foi um item dos núcleos temáticos que ratificou o valor que a idéia de pertencimento e a importância de laços sociais têm para os moradores de Abacatal: sete entrevistados[68] nasceram em Abacatal e gostam muito dessa origem. Os cinco restantes revelam histórias interessantes: um foi morar na comunidade ainda pequeno e hoje se considera quilombola, tem lotes de terra e constituiu família (entrevistado 5); o entrevistado 9, até chegar a Abacatal, não tinha documentos, nasceu em Acará, outra localidade, mas disse: *Os meus documentos tudo é tirado aqui. Então, eu tirei como... Eu não tirei como era de lá do Acará, eu tirei como já sendo descendente daqui do... do Abacatal*. O entrevistado 6 disse que não sabe onde nasceu, só sabe que foi registrado em Ananindeua, mas se considera *negro quilombola*. A entrevistada 8 convive desde pequena em Abacatal, *desde bebê*, é sua "carteira de identificação", é como se reconhece. Além disso, a entrevistada 12 se mudou para Abacatal aos dezesseis anos e fala como se sempre tivesse pertencido ao lugar.

Para estes entrevistados o que parece importar são os laços que constituíram sem desconsiderar suas famílias, o lugar de nascimento ou suas referências iniciais. Porém o que tem prevalecido são os vínculos, os códigos que circulam. Não deixam de ser quilombola porque não nasceram na comunidade, acham que podem pertencer ao lugar da mesma forma que os que lá nasceram. Não é um pertencimento que esteja vinculado ao laço sanguíneo, é uma afiliação identificatória: identificam-se com mitos, etnias, cor da pele, atividades, artefatos, etc.

- ***Abacatal é a terra que já teve, hoje em dia não tem mais***[69]

Foi com a frase acima que a entrevistada 12 resumiu o que aconteceu na comunidade. A pergunta que originou essas respostas foi sobre como era a vida em Abacatal[70] e a maioria, de forma espontânea, fez comparações entre a vida de hoje e de alguns anos atrás, em especial porque esta pergunta se misturou às questões sobre os ganhos que tiveram com a "identidade quilombola", que falarei adiante. Desse modo, contaram, por exemplo, que havia açaí, mas hoje eles têm que comprar, disse a entrevistada 10:

> *Tinha muito açaí, e o povo mesmo daqui derrubou, né, tirou, vendeu o palmito tudo, destruiu, acabou o açaizal que tinha, que tinha muito essa*

[68] São eles os entrevistados: 1, 2, 3, 4, 7, 10, 11.
[69] Fala da entrevistada 12.
[70] "Como é a vida por aqui?", "Com que trabalham?". As repostas estão no item: "O que fazem?", em anexo, página 128.

> *época, ixi, a gente bebia muito açaí! Não carecia tá comprando açaí caro hoje, né. Nós tinha muito*.

A maioria dos entrevistados se remeteu ao passado como sendo mais farto, porém mais difícil, *mais dificultoso* (entrevistada 11). Contaram que para entrar e sair da comunidade era preciso usar canoa e chegar a Belém pelo rio Guamá, como disse o entrevistado 1:

> *Aí de lá pra cá melhorou bastante porque a gente, quando a gente viajava por canoa a gente tinha uma dificuldade muito grande porque viajava através de maré, né, a gente ia na vazante e subia com a enchente. Só que era praticamente um dia pra gente ir e um dia pra voltar, era dois dias de viagem. Depois que veio o carro, melhorou, hoje em dia ficou muito mais fácil porque a gente faz duas, três sacas de carvão, leva lá fora, já arrumou o dinheiro do almoço, da janta, né, aí já não se preocupa mais com nada. E o nosso serviço aqui continua sempre com negócio de roça, né, a maioria já é roça e o carvão daqui continua mais é pouco, tem pouco...*

O entrevistado 1 disse também que o carvão tem diminuído em função da extinção da madeira pela extração sem planejamento. Já o entrevistado 6 disse: *Trabalho no extrativismo ainda, com carvão. A gente faz o carvão aqui, vende aqui mesmo ou leva pra fora...*, sem demonstrar a mesma preocupação que o entrevistado anterior. O entrevistado 2 confirma o trabalho com carvão de outra maneira:

> *Olha, nós trabalhava nesse serviço aqui, era roça, era carvão que a gente fazia, que eu não vou dizer que não, que desde os nossos começos nós trabalhamos com carvão também, porque o carvão a gente vendia, enquanto a roça tá amadurecendo, a gente tá trabalhando com o carvão, né.*

De forma curiosa, mesmo dizendo que trabalham com carvão, nenhum deles disse que era carvoeiro, ou aquele que fabrica carvão, por quê? Coloca-se aqui uma possibilidade de retomar o conceito de identificações horizontais, pois essas pessoas elegem um traço em suas escolhas e ser carvoeiro não é sequer mencionado, não fazem a ligação entre uma atividade exercida e o nome que se dá a quem a exerce, talvez porque não sejam carvoeiros, sejam trabalhadores rurais que fazem carvão. Retomo também as palavras de Nasio (1993), quando diz que a identificação parcial é uma evocação de traços de uma figura do romance familiar ou de um personagem mitológico ou ainda de figuras ancestrais. Para os entrevistados que falaram do trabalho com carvão não há traços de carvoeiros para se identificar, pelo menos não dito desta forma.

Há outras atividades exercidas por várias famílias, tais como retirar pedra, trabalhar na roça, criar galinhas. O entrevistado 5 descreveu assim as atividades: *Tem família aqui que vive da fruticultura, né, outras que vivem do plantio da mandioca e tem gente que vive do extrativismo, né, só da extração do açaí, nativo.* Já o entrevistado 9 fez o seguinte

relato: *E eles sempre tirava pedra, eles trabalhavam com pedra. Só que a gente vai roçar que é pra gente, aqui a gente usa a cobertura morta, né, e vai roçando e puxando o mato pro pé da pranta, né.*

A entrevistada 7 falou com um tom de inconformismo sobre o trabalho para as mulheres na comunidade:

> *Mas é difícil, assim, porque aqui não tem um trabalho pra mulher trabalhar, só tem serviço pesado. Ou trabalhar no carvão ou na roça, capinar roça pros outros, ou tirar pedra.*
> *[...] Eu ajudo ele (o marido) na roça, né, que a gente tem duas roça. Uma tarefa cada uma, mas a maior parte do tempo eu fico aqui tomando conta dessa vendinha. Porque não tem uma renda pra mulher aqui.*

Ao que parece, Abacatal apresenta características das comunidades rurais que vivem do plantio de alguns produtos de subsistência e da pesca para consumo diário. A maioria sobrevive do que planta ou pesca, alguns demonstram preocupações com o tipo de trabalho, outros não. O trabalho principal é com as roças de subsistência, com predomínio da plantação de mandioca e a fabricação de farinha (que alguns vendem na Feira do Produtor aos sábados na cidade de Ananindeua). Apesar da prevalência dessas atividades, duas entrevistadas (3 e 8) se diferenciam: são as professoras da comunidade. A entrevistada 3 fala pouco de si e ressalta os tipos de trabalho que existem na comunidade, diferentemente da entrevistada 8 que conta sua trajetória e o porquê de sua escolha profissional:

> *Aí, foi assim, eu morei, estudei, né, disse que ia voltar, até porque eu via aqui a dificuldade dos professores que vinham de lá, lá da cidade, a distância, eles faltavam muito. E eu como criança, eu reclamava nessa época. Eu chegava, o professor não vinha, e aí eu disse: não, eu vou voltar pra acabar esse problema, né, que realmente acontece.*

Há ainda a entrevistada 11, que é parteira, mas já não exerce tanto a profissão herdada da mãe. Ela disse: *Já peguei muito menino. Hoje bem menos. Mando pro hospital. Lá os médicos diz pra eu entrar pra fazer o parto, eu não, se tem eles lá, eles fazem.* A entrevistada 4 contou suas preferências: *É de tá na cozinha que eu gosto*, pois seu trabalho está diretamente relacionado a preparar alimentos, a qual ela se refere de maneira simples.

Diante desses argumentos, parece que a maioria dos moradores de Abacatal se considerara trabalhador rural que vive de suas plantações, mas em relação a isso alguns indicaram as mudanças depois da "identidade quilombola", a conseqüente titulação das terras e a chegada de projetos[71] junto com as verbas federais ou estaduais. As entrevistadas 3, 10 e 12 enfatizaram este assunto, pois se ressentiram do não prosseguimento desses trabalhos. Juntam-se aqui dois temas de minha pesquisa – quem são os moradores de Abacatal e o que

[71] Esses projetos são desenvolvidos por órgãos governamentais para gerar rendas nessas comunidades.

dizem sobre a "identidade quilombola", pois ao falarem da vida na comunidade alguns entrevistados fizeram comentários sobre as conseqüências de se identificarem como quilombolas; falaram, por exemplo, das dificuldades dos trabalhos em grupos, como a entrevistada 12: *Hoje em dia muita gente não trabalha em projeto, muita gente não trabalha em grupo, porque não acredita mais.* Se pensarmos bem, a titulação das terras em Abacatal é datada de 1999, os projetos começaram em seguida e já há o registro de que as pessoas *não acredita mais*; o que poderia estar acontecendo? Não foi meu intuito avaliar esse tipo de questão, mas parece importante ressaltar que há um desencontro entre os projetos e a comunidade e suas possibilidades. Quando a entrevistada 10 falou sobre o assunto, isso ficou mais claro:

> *Hoje em dia, a gente veve nesses projeto, aí é curso em cima de curso pra ver se a gente aprende algo pra que a gente possa melhorar mais, né, a nossa vivência.*
> *Não tem melhorado tanto, porque assim, dá um projeto, né, um projeto e às vezes não vem a continuidade, né, a gente não tem... Você sabe que tudo depende de recurso, de dinheiro, né, de finança, e se a gente faz um projeto que não tem dinheiro, não tem recurso nenhum, não vai em frente, porque a gente não pode se entregar só num projeto trabalhando, trabalhando, e vai viver do quê? Por que aquilo só vai dar dinheiro, né, não vai dar imediato, a gente sabe. Então, vai custar tu ter uma renda. Então, hoje é preferível a pessoa continuar que nem muita gente ta aí, no carvão, né, fazendo carvão, porque é um dinheiro rápido que você tem. E a maioria das pessoas pensa assim. Vai se preocupar em trabalhar em roça, fazer plantio, porque vai custar.*

Fica apontado que melhorar *a vivência* dessas pessoas em longo prazo, como diz a entrevistada 10, requer uma intervenção que ampare o dia-a-dia atual, pois não há como investir somente no futuro, pois *vão viver do quê?* Vivem da cultura de subsistência e, além disso, tradicionalmente plantam, colhem, comem, e alguns trocam ou comercializam os produtos entre si. Para mim, depreende-se daqui mais uma vez os processos identitários que circulam nesta comunidade: já trabalhavam na terra de uma determinada forma, tinham suas referências como trabalhadores rurais e com a chegada dos projetos são remetidos a outras proposições. A partir daí "são quilombolas" (ou deveriam ser), isso implica em alguns itens que nem sempre conhecem ou conseguem sustentar. Um exemplo disso são as tentativas através dos projetos de acessar uma "cultura" como disse a entrevistada 3:

> *É... até a cultura, né, a cultura foi uma coisa que ficou perdida, ficou perdida mesmo, aí hoje já se tenta resgatar, né, através de cursos de cerâmica, a tala, o barro antes que era usado... a gente ouve relatos que antes se cozinhava em panela de barro, usavam cachimbo, né, fumavam no cachimbo, aí tudo isso era confeccionado aqui mesmo na comunidade por eles. Aí os mais velhos vão indo, né, aí vai acabando o artesanato de barro, peneira, paneiro, tipiti, essas coisas eram muito usadas. Hoje, não tem mais, né. São poucas as pessoas que ainda sabem, que ainda sabem confeccionar*

> *essas coisas, pouquíssimas mesmo. Aí hoje já há essa preocupação de a gente resgatar essa cultura...*

Guardar os sentidos que estes artefatos tiveram é uma questão, incentivar a confecção dos mesmos por meio dos projetos pode não ser uma estratégia interessante, pois, para os atuais moradores de Abacatal, os artefatos podem ter outros significados ou podem ser desconhecidos.

Seria muito ousado estabelecer os porquês de os projetos não se manterem, mas posso indicar que anterior a eles e à circulação da "identidade quilombola" esta comunidade já trabalhava na terra à sua maneira; são histórias que datam mais de trezentos anos de cultivo de determinados produtos. Acevedo Marin e Castro (2004) fizeram estudos sobre o lugar, o uso da terra, as possibilidades de plantio, de cultivo de determinadas culturas etc., que provavelmente subsidiaram projetos, mas por razões desconhecidas algo não tem permitido o "desenvolvimento" do lugar. Talvez nesse momento sejam necessários novos estudos que priorizem quais tradições podem ser mantidas, quais propostas têm mais possibilidade de sucesso, considerando as condições da terra, o tipo de trabalho que os moradores conseguem fazer, qual a capacitação necessária, quem poderia fazer etc. Um impasse dito pela entrevistada 3 já é conhecido pelos coordenadores da Associação:

> *O financeiro ainda está, assim, muito difícil, né, a forma de organização, a Associação, ela luta muito por uma vida melhor, né, ela busca muito isso, busca projetos, busca cursos de formação pra comunidade... Mas a gente vê, assim, que a comunidade tá apegada no individualismo, sabe, de trabalhar sozinho, não gostar de trabalhar no grupo, não gostar de participar de projetos...*

As características desta comunidade precisam ser entendidas com cuidado para que possam acontecer atividades que gerem resultados, senão a fala da entrevistada 12 *(Abacatal é a terra que já teve, hoje em dia não tem mais)* poderá ser emblemática, como foi aqui, para retratar a vida em Abacatal.

Núcleo Temático 2: Retratos da "Identidade Quilombola"

- ***A gente era, mas não sabia, não tinha o conhecimento***[72]

Após a análise do item "Quando conheceram a Identidade Quilombola"[73], foi interessante entender que tal identidade passa a fazer parte das falas da comunidade de Abacatal a partir de uma determinada época (que varia nas falas dos entrevistados). Época

[72] Fala da entrevistada 4.
[73] Em anexo, página 130.

antecedida pelas visitas dos técnicos, gestores, pesquisadores etc. e pelas discussões que foram gerando desdobramentos para uma auto-identificação. Muito parecido, em termos gerais, com as descrições de Schmitt et al. (2002) sobre o Vale do Ribeira (SP) ou São Miguel (RS), descrita por Anjos e Silva (2004), ou ainda Macapazinho (PA), estudada por Costa (2004)[74], comunidades quilombolas que foram assim reconhecidas por estudos antropológicos e posteriormente acederam a "identidade quilombola".

Alguns entrevistados conhecem mais detalhadamente a história da comunidade e revelam o que aconteceu em Abacatal. É o caso do entrevistado 1:

> *O Abacatal quando surgiu em 1710 que ele é gerado de 1710 pra cá, o pessoal não entendia nada como quilombola [...]. os nosso antepassados não sabia o que significava quilombola.*
> *[...] Não existia. Só era Abacatal mesmo. O quilombola só veio existir já de 97 pra cá... 96 mais ou menos, 97, que a gente ganhou o título da terra, já quando descobrimos o CEDENPA[75], que passou a trabalhar com as comunidades dos negros, foi que nós fomos descobrir que era área de quilombola porque tem o caminho dos escravos que eles fizeram lá... e a área que tinha também, porque essa área nossa era grande, tinha uma parte de lá do lado do igarapé que era área que ficava o, que diziam, o tronco que os negros trabalhavam, né, que os negros eram escravos lá, nesse "tar" de tronco*.

Há nesse trecho clara referência ao passado, ao começo da história do lugar datado do século XVIII, que validaria a origem escrava. Foi possível entender que eles se vêem como herdeiros de um povo. No livro de Acevedo Marin e Castro (2004), a comunidade de Abacatal é historiada de forma ampla e não há dúvidas sobre a procedência deste grupo, segundo as autoras,

> Este povoado constitui um núcleo de agricultores, mas singulariza-se por sua história e sua identidade social. As famílias que nele residem tem origem na ocupação dos séculos XVIII e XIX e, na participação de escravos de origem africana na organização da agricultura comercial que se ligava estreitamente à Belém do Grão-Pará (Ibid., p. 15).

A retomada da história como possibilidade de embasar a "identidade quilombola" é constante, nem sempre com certezas, mas como uma "preciosa" herança. Isso é revelado na fala do entrevistado 6 que, ao explicar o que sabia sobre a "identidade quilombola" disse:

> *O pessoal da comunidade mesmo, quem tá a frente da comunidade. Falaram que eu nós era descendente, falaram que... Contavam a história do Conde, que eu não sei como é. Eu sempre morei aqui. Eu moro aqui, nasci aqui, me criei aqui, mas não sei como é. Tá no livro daqui...*

---

[74] Estes estudos foram descritos no capítulo 3.
[75] O CEDENPA foi uma das primeiras organizações a colaborar com a comunidade de Abacatal no processo de titulação de suas terras e a iniciar a discussão sobre a "identidade quilombola".

Este entrevistado revelou uma faceta interessante do que também acontece em Abacatal, ele não soube contar a história dos quilombolas, mas se afirmou quilombola. Haveria alguma lacuna entre a história do lugar e dos antepassados e a história atual deste rapaz? Parece que o que acontece é que ele se posiciona de maneira particular frente à "identidade quilombola". Haveria então várias maneiras de se posicionar como quilombola? Outras falas podem ajudar a discutir esta idéia; por exemplo, a entrevistada 7 se mostrou confusa quando falou sobre o tema: *Remanescente de quilombola? Eu não tô lembrada, não. Eu não tô lembrada, mas em toda reunião que eles fazem, eu tô, porque eu sou sócia da Associação. Acompanhei a entrega do título, do terreno.* A pergunta era sobre o que sabia a respeito da "identidade quilombola"; ela não se lembrou e se remeteu ao que pareceu lhe pertencer com mais vivacidade: a entrega do título que afirmou tal identidade, mas a conexão entre um assunto e outro neste momento não apareceu. Isso não quer dizer que não exista, mas mostra os vários tipos de pertencimento que venho apontando.

De forma distinta, o entrevistado 2 vincula dois fatores importantes: *Antigamente a gente não sabia o que a gente era. [...] Aí com esse termo que veio, aí foi que nós viemos saber o que nós era e o valor também, como negro, que nós tinha, né, que ficamos tendo*. Estaria então indicado que o valor *como negro* advém com a "identidade quilombola"? Este tema é complexo, as questões étnicas são aqui evocadas de uma maneira direta e prontamente vinculadas a ser quilombola e a valorizar-se como negro. Uma imagem cíclica se forma: ao saber-se quilombola, sabe-se negro. A valorização é o que interliga estes ícones, ao menos para este senhor.

Há outros exemplos, a entrevistada 4 disse:

> *Era, antes não era quilombola, era Abacatal, mas, como dizemos, a gente era mas não sabia, não tinha o conhecimento. Aí, depois, com o tempo, com o Programa Raízes, o CEDENPA, que a gente foi e descobriu. A gente era quilombola, descendentes de índios, do tempo dos escravos ainda.*

Surge aí um outro tipo de "conhecimento" que parece propiciar a auto-identificação como quilombola a partir da informação de outrem: CEDENPA, NAEA/UFPA e ainda Programa Raízes. No caso da comunidade de Abacatal, vale ressaltar o que disse a entrevistada 12: *A descoberta foi feita através dos estudos que foi feito pela professora Rosa e pela professora Edna. Através do NAEA que fizeram o estudo na comunidade e descobriram*. O que está também explicado nas palavras do entrevistado 5:

> *É, foi a partir daí que nós começamo a trabalhar em cima. O pessoal do CEDENPA, que trabalhou, com a gente, né, eles sabem até... Pois é, que eles sabem mais explicar do que a gente, porque na realidade foi eles que trouxeram, né. [...] Eles começaram, aí vieram com nós discutir que a nossa comunidade era quilombola, mostraram tudo. [...] Aí a partir daí, da lei, quando veio a lei, o R., que era uma das pessoas da liderança e era também coordenador estadual dos quilombolas, a nossa comunidade também, parece que foi a terceira ou a quarta a receber o título, né. Aí que começa a história quilombola. E pra saber que era quilombola foi feito um estudo pelo Naea, né, da Universidade, que foi até a doutora Rosa com a... que fizeram esse estudo, né, com nós.*

Outros entrevistados também fazem menção aos estudos ou à intervenção de instituições. A entrevistada 3 descreve este tema, associando-o à titulação das terras, dizendo:

> *A gente buscava por outros caminhos, até que houve esse despertar através do CEDENPA: mas vocês são uma comunidade quilombola, o caminho é esse, vocês têm que lutar, vocês têm que ir por esse caminho.*

A vinculação entre ser quilombola e ter as terras é direta e ponto de referência para esta entrevistada. Merece destaque em sua fala a ligação: "despertar" da comunidade e a titulação. E neste item tratávamos de quando a entrevistada conhecera a "identidade quilombola"; deste modo, para ela, ser quilombola está atrelado à titulação. Com outro tom, mas fazendo a mesma ligação, a entrevistada 11 disse: *Nós ajudava a família do R. para a gente ter as terras. Dava dinheiro, dava comida pra família dele pra ele ir pra luta, não ia pra lida porque tava na luta pelas terras*. Foi assim que esta senhora conheceu a "identidade quilombola".

Com a entrevistada 10, o assunto tem ainda outro formato:

> *E o que nós determinou mesmo, quilombola, foi o caminho das pedras, porque aí, a gente já tinha entrado com o pedido da titulação no Iterpa, e eles sempre não, o governo pediu que tinha que fazer um estudo, tinha que ter provas... Aí, foi que fizeram todo um estudo, um levantamento, que hoje mudou, né. Hoje, basta a comunidade se reconhecer quilombola, ela se dominar como ela é, quilombola, que tem o coisa de ganhar o título. No nosso tempo, foi uma das primeiras, né, não era ainda assim, tinha que fazer um estudo antropólogo pra saber.*

O entrevistado 9 foi sintético quando disse: *Foi descoberto depois... que eles eram descendentes,* pois sua maior ênfase durante a entrevista foi detalhar sua participação na luta pelas terras da comunidade. Vale relembrar que este entrevistado não nasceu em Abacatal, integrou o grupo de moradores que defendeu a comunidade da invasão e após a titulação ganhou seu lote de terra.

A participação de pesquisadores, gestores e técnicos desses órgãos e sua importância para a comunidade são recorrentes nas palavras de alguns entrevistados, em especial os que são coordenadores da Associação ou já participaram ativamente dela. Mas continuo destacando que é a partir das pesquisas, dos estudos ou mesmo da Lei que esta

comunidade tem acesso a uma história e a uma "identidade". Entre os entrevistados parece que não são necessárias muitas justificativas, precisam delas para os de fora.

A entrevistada 8 espelhou de forma interessante o que venho tratando:

> *Que foi assim, as pessoas não sabiam que tinha essa descendência quilombola, e aí foi uma pesquisa, e aí descobriram, mas na verdade eu não acompanhei, conheci depois que eu vi os livros, as revistas que tinham, né, que eu fui ler, que eu fui conhecer. E, assim, conversando com as pessoas também, que contam. E, eu acho assim, por as pessoas não conhecerem a história desde cedo, se torna mais difícil* ***essa questão do resgate da cultura quilombola, torna mais difícil*** (grifo meu).

No meu entendimento há grande lucidez no que esta entrevistada disse, pois pareceu ter claro que não há como recuperar algo que não lhe pertencia originalmente. Em outro momento da entrevista, ela associou a falta de conhecimento da origem escrava e seus significados e a dificuldade das pessoas se afirmarem quilombolas: *Eu acho que assim, o fato de que algumas pessoas não se assumirem, né, tá muito também na falta de conhecimento*.

É um movimento de vai-e-vem, informações que se cruzam, mas que para cada um dos entrevistados ganha sentidos muito diferentes. Se para os órgãos que lá trabalharam, de maneira séria e respeitosa, está claro que aquela é uma comunidade quilombola, para seus habitantes há ainda muito a esclarecer. Passado e presente não estão interligados de forma evidente para muitos; isso não quer dizer que os habitantes de Abacatal não possam conhecer e desfrutar de suas heranças, mas ainda hoje há lacunas que têm várias conseqüências, como o êxito parcial dos projetos propostos em contraposição à potencialidade do lugar.

• ***Que eram do Abacatal. Somente isso.***[76].

Se antes não se auto-identificavam como quilombola, como se identificavam?[77] Eis uma pergunta que traz à tona a idéia de comunidade negra rural, pois a referência é na comunidade de Abacatal. A maioria dos entrevistados disse que morava *no Abacatal*, só isso (entrevistada 7). A entrevistada 8 disse: *Eu moro no Abacatal* e a 12: *Só Abacatal mesmo*. Já o entrevistado 1 pensou na seguinte possibilidade: *É, se no caso trocasse, aí eu tinha que ser,*

---

[76] Fala da entrevistada 7.
[77] Consultar página 132.

né, eu moro no Abacatal e sou abacataense. Interessante que não propus que trocasse algo, ele se colocou uma questão, quem sabe se perguntando algo.

Muitas vezes era preciso explicar a localização. O entrevistado 2 optou pela referência ao igarapé que se localiza próximo à comunidade: *A gente dizia que era do Uriboca, do Uriboquinha*. Mas o entrevistado 6 fez outra escolha:

> *Abacatal, falava sou de Abacatal. Às vezes a gente ia, se tivesse em outro lugar, assim, falava: sou de Ananindeua. Aí eu falava o lugar também: mas como é que chega lá? Aí eu explicava: chega no Anita Gerosa, tu entra no lado e vai embora, 12 km pra dentro*.

A referência era (e ainda é) o Hospital Anita Gerosa, lugar conhecido em Ananindeua. Nem todos da região sabem que existe uma comunidade chamada Abacatal nem se é ou não quilombola[78]. Dizer que era de Abacatal nesse item ratifica a idéia de pertencimento a um grupo que estava reunido por alguns motivos: eram habitantes de uma determinada localidade e sobreviviam de atividades agroextrativas; nesse ponto a "identidade quilombola" não aparecia nas apresentações. É assim que disseram os entrevistados 3 e 4, respectivamente: *A gente não se reconhecia como comunidade, como quilombola* e *Era, antes não era quilombola, era Abacatal*.

A maneira de falar sobre o assunto para a entrevistada 11 é bem particular: *Não sei. Não aprendi. Meus pais não sabiam muita coisa, não tinham conhecimento.* Esta senhora é analfabeta, fez muitas vezes referência a isso, talvez não tenha algumas explicações, talvez raramente tenha se deparado com alguém lhe perguntando isto ou aquilo. Estou considerando que não é a ausência de escolaridade que foi o principal fator em suas respostas, mas a situação da própria entrevista que é incomum em sua rotina. Ela é a parteira da comunidade, tem outro tipo de conhecimento.

O entrevistado 9 hesitou um pouco e disse: *Eu ia falar que eu era... morava aqui, né, na área, mas que eu não era nascido aqui mesmo, tá entendendo?* Fica evidenciado que há certa insegurança em sua fala, ele se sente pertencente à comunidade de Abacatal, vive há quase 30 anos na área, mas é preciso levar em conta que ele tem 60 anos, há um tempo

---

[78] Vale dizer que em situações diversas de discussão deste trabalho ainda como projeto de pesquisa, meus interlocutores quase nada sabiam dos quilombolas ou de Abacatal, nem mesmo que se localizava tão próxima da capital paraense.

vivido em outro lugar, com outras referências e sobretudo com outros motes de identificação. Hoje ele mora em Abacatal e se considera quilombola.

Há, na resposta do entrevistado 5, uma alusão a uma possível mudança na forma de se apresentar, ele disse*: Não, era da comunidade do Abacatal só, não era quilombola. O título veio quilombola já depois 98 pra cá, né, depois do decreto...* A mesma idéia aparece na fala da entrevistada 10: *Antes, não. Até 88 se falasse sobre quilombola, ninguém sabia o que era, né, não sabia, mas hoje não.* De toda forma, o título das terras só foi entregue formalmente à comunidade em 1999 e o decreto a que ele se refere é o Artigo 68, datado de 1988. Não é preciso ser rígido com números e datas, certamente o que está em questão é que não se identificavam como quilombolas, apresentavam-se como pertencentes a uma comunidade, somente; e a partir de uma época são colocados frente à outra possibilidade de identificação.

Neste caso, não estamos falando de identificações primárias, as que de acordo com Freud (1921) estão remetidas às figuras parentais de forma incondicional, o que implica um caráter vertical que ancora futuras identificações. Falamos das identificações parciais, e como diz Slavutzky (1983, p. 15): "Durante toda a vida, o ser humano terá processos de identificação com seus professores, seus ídolos, seus líderes políticos, seus deuses." A possibilidade que aqui que se coloca é de pensarmos nas identificações horizontais ou aquelas "que se dão entre os membros de um grupo" (KEHL, 2000; p. 43). Esta autora é enfática quando caracteriza tais identificações remetendo-as a uma forma de vínculo social, uma forma de circulação de afetos entre semelhantes, ora isso refletiria uma bela imagem do que se processa em Abacatal: há uma circulação de saberes e de poderes[79] entre os membros do grupo, eles se apóiam uns nos outros e nas histórias que contam e as que lhe são contadas. Muitas vezes tomam emprestadas características que lhes parecem importantes para ressaltar a "identidade quilombola" e as tornam um ícone. Com isso, as palavras de Molina [2005?] fazem mais sentido: "Certamente as identificações terão aqui a concretização de sua função de ligação, pois ao se identificar com seus pares, cada pessoa estabelece a possibilidade de constituir vínculos."

- ***A gente não tinha a prioridade que tem hoje em dia.***[80]

Aqui podemos apresentar um movimento indicado em algumas respostas

[79] Termos usados por Kehl (2000) já transcritos no capítulo 2.
[80] Fala do entrevistado 1.

anteriores, mas que neste item das entrevistas[81] se produziu de maneira intensa. A questão originalmente era se havia ocorrido mudanças com a auto-identificação como quilombola, além da titulação das terras. E o que se apresentou foi uma construção do **antes** e do **depois** dessa auto-identificação. Foi assim que os entrevistados contaram suas experiências, falaram dos benefícios que alcançaram, das vantagens que usufruíam e de toda maneira, do uso que faziam e ainda fazem da "identidade quilombola".

Sendo assim, esse foi um "resultado" interessante da pesquisa, pois os primeiros entrevistados foram contando sobre diferenças em seus momentos de vidas e entendi que isso seria algo importante para entender os processos identitários e suas vicissitudes em Abacatal. Nessa direção, o entrevistado 1 disse que antes *não tinha a prioridade que tem hoje em dia* e quando chega em qualquer lugar diz:

> *Olha, quero falar com o* Fulano*, o presidente da Câmara. Aí aquela pessoa já vem comigo, diz olha, o* (diz seu nome completo) *lá do Abacatal, da Comunidade Quilombolas. Quer dizer que aí muda muito, né, pro que eu era e pro que eu sou hoje em dia.*

Para este entrevistado abrem-se as portas, desfazem-se as barreiras que para moradores de uma comunidade rural existem, dificilmente seria prontamente recebido na Prefeitura como disse acontecer: *Hoje em dia, não, a gente chega lá, a gente chega em qualquer um canto, 'olha, Comunidade Quilombola do Abacatal tá precisando de tal coisa', a gente vai lá, é rapidinho*. Ele, fulano de tal, por ser *lá do Abacatal, comunidade quilombolas* tem trânsito livre, mas o faz porque se identifica como quilombola, e não porque se chama fulano de tal ou mora em Abacatal. Ou como sintetiza a entrevistada 12:

> *Eles assim, muitos aceitam porque como tem o programa aqui que a gente tem vários projetos. Olha, se não fosse quilombola vocês não tava recebendo. E outra coisa, se não fosse quilombola, a gente não tinha a titulação. Até hoje a gente não tinha sido reconhecido.*

Ser quilombola é o sujeito principal da expressão, ou melhor, ser quilombola é o destaque principal, muito mais que uma explicação. Cabe falar aqui como Coracini (2003, p. 198) que ressalta a idéia de "identidade no sentido de processo identitário, [...] processo complexo e heterogêneo, do qual só é possível capturar momentos de identificação"? Parece

---

[81] Refiro-me a o quadro "Como eram/ são tratados antes /depois da identificação como quilombolas" como consta em anexo, página 133.

que sim, pois este entrevistado é para órgãos públicos, como a Prefeitura, um senhor com "identidade quilombola", que tem prioridades determinadas pela Constituição Federal, reconhecida pela sociedade, mas lá na comunidade é um morador do lote tal, família tal, com filhos, que trabalha com carvão etc.; a captura dos momentos de identificação em um e outro modelo é fugaz, e não me permite extensas digressões.

Permite, no entanto, entender o movimento de báscula descrito por Slavutzky (1999) e outros citados neste texto, que refletem essa transitoriedade do ser, ou ainda, como argumentam Fingermann e Dias (2005, p. 21): "A identificação é a passagem de um ser paradoxalmente sem essência a um sujeito inexoravelmente evanescente", pois como podemos identificar esse senhor? Essa mesma idéia foi se consolidando quando analisei as outras respostas. O entrevistado 2, por exemplo, disse: *Antigamente era braçal mesmo, trabalhava nas lavouras, era agricultor e pronto*, não tinha regalias, não tinha vantagens. Em relação aos tempos atuais, ele disse: *Eu acho que pra nós foi uma parte de alívio pra gente, alívio mesmo.* Explicando sua reposta, elege o medo da perda da terra como a principal ameaça sofrida quando não se reconheciam como quilombolas e não tinham assegurado o direito à terra, o que é concordante com o que disse a entrevistada 8, que contou sobre as famílias que saíram da comunidade e não voltaram mais por causa do mesmo medo.

Há outras formas de expressar as mudanças, é como orgulhosamente disse a entrevistada 3:

> *Eu vejo lá fora, assim, que nós somos pessoas importantes, que a gente tem, que nós temos valor, né, de ser reconhecido mundialmente... de a gente ser conhecido a nível de Brasil, isso é muito importante, né. A gente ouve hoje, a gente liga a televisão e se ouve falar no Abacatal, né.*

Para alguns, reconhecidamente ser quilombola muda muita coisa. A entrevistada 4 foi sintética e densa ao falar o que mudou nos serviços de saúde para a comunidade: *Era, dificilmente, a gente nem ia, só se tivesse algum conhecimento, alguém lá de dentro... aí conseguia uma consulta.* Hoje em dia alteraram-se os lugares, ela imaginou um diálogo e encenou: *Inclusive a gente chega aí no Posto, não tem saúde: da onde é? De Abacatal. Eles colocam a gente pra ser atendida primeiro. Bora atender logo eles que é longe, é muito longe*. Mais uma vez a "identidade quilombola" vem em primeiro lugar e no caso, eles usufruem disto, pois já viveram o descaso, como diz esta senhora, nem iam ao Posto de Saúde se precisassem, pois sabiam que iam esperar muito ou talvez não fossem atendidos.

Alguns falaram também do apoio recebido, disse o entrevistado 9: *Essa comunidade quilombola aqui, ela tem apoio de muitas coisas, né, muitos órgãos dão muito apoio pra gente aqui. Então, eu acho que mudou muito mesmo.* Foi este senhor quem também falou sobre elementos básicos para a sobrevivência:

> *A gente se alimenta melhor e, de primeiro, não. De primeiro, a gente almoçava, quando almoçava, não jantava. Às vezes, não almoçava e ainda ia procurar arrumar pra jantar. Tinha dificuldade com a farinha, que às vezes, a gente não tinha roça, né, aí tinha que tá correndo atrás, quando não arrumava, tinha que comer só o comer mesmo, né. E, hoje em dia, não. Hoje em dia, graças a Deus, não falta, não falta isso. Então, eu acho que melhorou.*

Em Abacatal, "existem duas casas de farinha que servem a todos os que beneficiam a mandioca. (...) Dois grupos, um formado por cinco e o outro por oito famílias, administram cada casa." (ACEVEDO MARIN e CASTRO, 2004, p. 126). Visitei uma destas casas, conversei com moradores que se revezavam para produzir farinha oriunda de suas plantações de mandioca; eles me contaram informalmente que o que estavam produzindo iria servir especialmente para consumo próprio, e em alguns casos para comercialização dentro e fora da comunidade. O entrevistado 9 participa desta casa que visitei, ele valoriza sobremaneira o lugar e os benefícios que este trouxe para a comunidade. Há muito estas pessoas trabalham com farinha, sendo esta um produto bastante consumido na região, nada tem a ver com ser ou não quilombola, por exemplo. Chamo a atenção para este ponto em função de que independentemente da "identidade quilombola", estas pessoas têm costumes que integram a cultura da Amazônia, o tipo de alimentação é um bom exemplo, ou, dito de outra forma, para além de tal "identidade quilombola", há inúmeros outros itens a considerar.

A entrevistada 10 fez uma referência bem particular sobre o "antes e depois": *Nós somos mais conhecidos, nós somos visitados por pessoas que querem saber a nossa história.* Nesse caso, penso que falava também da situação que vivenciávamos ali, pois ela me contava sua história como quilombola, e provavelmente como trabalhadora rural ou moradora *do Abacatal* isso não havia acontecido. Por que alguém se interessaria por sua história se não fosse quilombola?

A entrevistada 7 disse que a situação da comunidade não mudou muito. É a única que se remete a uma carteirinha da Associação que a identifica como quilombola, indicando aí uma querela. Em um primeiro momento, ela se refere à titulação das terras como

ponto de apoio para as mudanças na comunidade, depois diz que outro alicerce é a Associação e a tal carteirinha que expressa a "identidade quilombola". Não tive acesso a essa carteirinha, pois esta não estava com ela no momento da entrevista. Perguntei a outros sobre a tal carteirinha, mas eles também responderam estavam com ela ou não sabiam onde estava, então minhas pontuações são restritas. Pelo que pude compreender é uma carteira da Associação como uma forma de organização, de ordenamento dos sócios ou mesmo de registro destes e, de certa forma, uma "carteira de identidade". Talvez aqui possamos pensar em uma carteira de identidade que vai além de uma identificação nominal e apresenta uma afiliação, um pertencimento, como carteira de estudante, carteira de sócio de um clube, carteira de funcionário de determinado órgão etc. A entrevistada 7 revelou um sentido de "identidade", validada pela lei e reconhecida pela sociedade em geral, ou em suas palavras:

> *Aí tem a carteirinha que nos identifica como quilombola, a carteirinha é aceita em quase todos os lugares, a Associação é registrada em cartório... Aí, em muitos órgãos por aí, a pessoa chega, se identifica, que é do Abacatal, com a carteirinha quilombola, rapidamente é atendido. Eu sei que isso daí é uma coisa que já ficou mais fácil pra gente.*

O conjunto da conversa tinha o tom da importância da carteirinha como um símbolo, ou, quem sabe, uma insígnia de conquista, de reconhecimento. É o que fica como mote central também da fala da entrevistada 11*: Porque nos semo reconhecido em todo lugar que nos vai* ou do entrevistado 6: *O Abacatal tem moral quase em todo canto. Por causa da identidade, né. Eu tenho pra mim, assim, que é por causa da identidade, né*. Situação diferente daquela vivida pelos índios no Nordeste estudados por Oliveira (2004), pois a identificação deles era feita pelo Posto Indígena da região, o que difere da carteirinha produzida pela Associação dos quilombolas. Talvez, um ponto de interseção e debate seja o porquê do uso de uma carteirinha que elege **determinado** aspecto da vida dessas pessoas. Por que se apresentar como índio ou quilombola? Qual a diferença em ter uma carteira de identidade na qual tal informação não apareça? Que vantagens ou desvantagens esta identificação traz ao portador? Assim como os índios, os quilombolas têm enfrentado sérios conflitos pela posse de suas terras e, como insistentemente já foi dito neste trabalho, a Constituição Federal lhes deu algumas prerrogativas que lhes beneficiam. Sob este prisma a "identidade" índia ou quilombola lhes ajuda, mas no dia-a-dia as respostas ainda me parecem incompletas. Os benefícios sim são muitos, como disse o entrevistado 5:

> *Porque as comunidades quilombolas têm uma referência, tem um tratamento diferenciado, tanto município, como Estado, como Federal, tem verba específica, né. Então, aquelas comunidades que não querem se identificar, elas vão perdendo né, perdendo muita coisa.*

E os exemplos de atendimento prioritário no Posto Médico ou o fato de serem recebidos por autoridades sem delongas podem ser fatores que contribuam para a afirmação no cotidiano de uma "identidade quilombola", seria então, a carteirinha um "passe livre" para as situações rotineiras? Parece que sim.

• ***Nem todo negro é quilombola***[82]

Continuando essa trilha de indagações, foi perguntado quem seria ou não quilombola nos critérios dos entrevistados[83]. Para três deles, o critério usado foi se auto-referir: *Eu, pelo menos, eu sou*, disse a entrevistada 4, ou o entrevistado 6: *Eu me considero*, ou a entrevistada 12: *Ah, eu sou quilombola, sou descendente lá dos escravos*. Além desse, há também o critério que se referiu ao grupo, como falou a entrevistada 3: *Aqui na comunidade todos nós somos descendentes, né, de escravos, que se tem um mais claro que o outro, é porque já o pai ou a mãe casou-se com uma pessoa de fora, mas o que vale é o sangue que corre nas veias.* Ou como disse o entrevistado 9: *São. Todos. Que aqui é, quase bem dizer, é só uma família, todos aqui são parentes.* Outro critério foi enfatizar a descendência escrava, foi o que disseram os entrevistados 2, 5, 7 e 10, este último disse textualmente: *Então, ser quilombola é todos aqueles que são remanescentes de negros quilombolas, de negros fugidos.* Até aqui estão colocados pelo menos três critérios: a auto-referência, o grupo e a ascendência escrava. Os entrevistados restantes usaram critérios diferentes: dois ressaltaram a cor da pele e a uma trouxe uma suposição. O entrevistado 1 mistura a cor da pele e o lugar de nascimento para estabelecer seu próprio critério, exemplificando que a irmã é quilombola porque *Apesar da cor da pele, [...] ela é filha daqui, foi nascida e criada aqui*. Já a entrevistada 11 confirma que apesar de ter filhos brancos, louros de cabelo liso, *são tudo quilombola.* Por fim, a entrevistada 8 é quem coloca um "se" em sua resposta: *Dessa maneira,* ***se você chegar e falar, conversar, perguntar, elas vão dizer que são quilombolas*** (grifo meu). Quando perguntada se espontaneamente eles assim se identificam, ela diz que não, que na vida diária

---

[82] Fala da entrevistada 10.
[83] Consultar item: "Quem é/quem não é quilombola", em anexo, página 137.

não acontece assim: *Eu acho assim, quando chega alguém, né, se você chegar e perguntar, eles falam. No dia-a-dia não*. Fica evidenciado que não há um critério que predomine para os entrevistados: a cor da pele, a ascendência escrava, o pertencimento ao grupo, o que parece indicar que existem várias formas de pertencimento à "identidade quilombola" e muitas maneiras de expressar isso.

Quanto aos critérios para definir quem não seria quilombola, posso sintetizá-los em três: aqueles que vêm de fora, o lugar de nascimento e aqueles que não se consideram quilombola. Os entrevistados 1, 2, 9, 10 e 12 disseram que as pessoas que se casam com os quilombolas de Abacatal, vão morar na comunidade, constituem famílias não são consideradas quilombolas, apesar de se estabelecerem no lugar, manterem uma convivência pacífica e trabalharem em conjunto. A entrevistada 8 disse que é preciso ter nascido na comunidade, caso contrário não é considerado quilombola. Vale lembrar que esta entrevistada não nasceu em Abacatal, *convive lá desde bebê*, mas se considera, *de coração*, quilombola. Uma contradição interessante, pois seu critério recai exatamente no lugar de nascimento, e ao que parece, esta entrevistada gostaria mesmo de ter nascido em Abacatal e aí não precisaria se explicar tanto, se esforçar tanto para pertencer a um lugar e dizer que o caso dela é uma exceção. O último critério foi bastante interessante, pois indicou que alguns não se consideram quilombolas apesar de terem nascido na comunidade. O entrevistado 5 é taxativo: *Eu acho que não tem nem 10%, né, que se considere quilombola.* Os outros ratificam essa idéia e a entrevistada 7 justificou: *Têm pessoas aí que têm vergonha. Não sei. Eu não sei lhe explicar, não. Mas, têm pessoas que têm vergonha de dizer. [...] Muitos falam. Falam que têm vergonha de morar no Abacatal e de ser quilombola.* A entrevistada 3 disse: *Aí hoje, muita gente, muitos, muitos aqui aceitam isso, dá valor, mas a gente vê, assim, que têm pessoas que ainda não atentou pra isso, né, não atentou pra isso.* Essas informações são bastante importantes, pois ressaltam uma incoerência: por que para alguns é *vergonhoso* ser quilombola se isto é vantajoso, oferece prerrogativas, permite a posse da terra? Por que não participam dos eventos? Foi o que informou a entrevistada 4: *Olha, eu acredito que nem todos, né, porque a gente tem as coisas aí, os eventos, e nem todos participam, né, se julgam não ser.* Por fim, dois entrevistados, o 6 e a 11 não responderam a esta pergunta, mesmo com minha insistência, tangenciaram as respostas e falaram sobre outro assunto.

Outra vicissitude dos processos identitários na comunidade quilombola de Abacatal seria então que a auto-identificação como quilombola não tem a mesma repercussão para todos os habitantes? Alguns "rejeitam" tal identidade? Este tema me remete à discussão

já realizada por Sanchez (2004) sobre a comunidade de Sapatu (SP), em que esta se dividia entre os que integravam sua associação, no caso "Associação dos Remanescentes de Quilombo de Sapatu", que eram 42 famílias e, portanto, identificavam-se como quilombolas, e as outras 41 famílias que repudiavam tal "identidade"[84].

É este autor que discute a "identidade quilombola" como uma identidade política:

> Identidade que o grupo tem para os agentes externos com quem ele tem debates e embates no espaço público, como uma forma de reivindicar direitos e ser também beneficiário de políticas públicas, uma forma, enfim, de aparecer publicamente (SANCHEZ, 2004, p. 41).

Sanchez é também categórico ao dizer que, primeiro, a "identidade quilombola" é uma identidade política e depois que "a identidade política de um grupo é sua identidade pública, que não tem, necessariamente, qualquer reverberação **subjetiva** naqueles que formam esse grupo" (Ibid., p. 41, grifo meu). Quando proponho entender este caráter subjetivo, sob os construtos teóricos que vim trabalhando, preciso retomar algumas elaborações. Se o conceito de processos identitários teve mais sentido neste texto, pois mantém o caráter dinâmico, indica o movimento de entrelaçamento com o outro e o movimento de báscula que tanto insisti, não é possível concordar com Sanchez que não há "reverberação subjetiva". Ele usa o advérbio "necessariamente", o que suaviza parcialmente sua veemência, mas quando falo de reverberação, refiro-me à indicação que algo se reflete de forma particular e constante. Se nos concentrarmos nas identificações horizontais, a possibilidade de reverberação aumenta, pois como afirma Medeiros (2004, p. 112):

> [...] O processo identificatório se manifesta ao longo de toda a existência do indivíduo e constitui um mecanismo fundamental da dinâmica identitária: identificação às imagens dos membros da família, dos amigos e colegas, aos ideais e aos modelos da família, da cultura, esta última através de personagens míticos, artistas, heróis etc.

Então esses encontros criam sentidos entre os pares e causam conseqüências, ou melhor, implicam reverberações. Com os quilombolas, isso me parece intenso: o encontro de uma comunidade com técnicos de órgãos diversos interessados em um reconhecimento de uma "identidade" produziu discussões, promoveu mudanças e ainda hoje provoca divergências, visto aqueles que "rejeitam" a "identidade quilombola".

---

[84] Exemplo descrito na página 49.

Por outro lado, posso concordar com a idéia de **uso** da "identidade quilombola", visto os tantos exemplos já mencionados. Os entrevistados reconheceram as vantagens, sabiam o que ganhariam e o que poderiam ter a partir da auto-identificação como quilombolas, e aí a formulação de identidade política faz mais sentido. Não coloco, portanto, em questão o conceito formulado por Sanchez sobre identidade política, mas nas entrevistas que realizei há sim um entrelaçamento do uso com quem são essas pessoas, como se identificam hoje e como se identificavam outrora, como revelam seus conflitos em relação ao uso de uma identidade, daí poder aludir às reverberações como algo que integra o processo de assunção de uma "identidade".

Por fim, cito Praxedes (2003) que propõe uma interessante reflexão sobre a identidade para os afro-descendentes[85]: inserida em um campo político, mas resguardando seu aspecto relacional. A posição teórica que a autora demarca se revela quando diz: "o processo de identificação jamais pode ser tomado como uma via de mão única", o que irá implicar contínuos desdobramentos, várias repercussões que irão se apresentar inclusive nas ocupações sociais e políticas que os afro-descendentes possam desempenhar. Parece-me uma outra forma de considerar uma identidade política, pois agrega possíveis reverberações.

• ***Primeiramente tem que ser negro que nem nós somos***[86]

Destaco agora um fator que acompanhou as entrevistas implícita ou explicitamente: o fator étnico e, a discussão sobre as características individuais foi um mote ímpar que permitiu a ampliação do tema. Em todas as respostas para esta questão[87], apareceu uma referência à cor negra muitas vezes misturada à valorização necessária em ser *negro quilombola*, em se reconhecer herdeiro, em ter sangue negro, em ter a origem escrava, em valorizar a cultura quilombola. Tema que esteve povoado de alertas sobre os significados de ser negro **e** quilombola, como disse o entrevistado 1:

> *Ele tem que ter simplesmente o negro, e o negro ser um negro assumido, né, porque tem muita gente que é negro, mas não assume a qualidade que ele é, né, a cor que ele tem. E o negro, pra ele ser o quilombola legítimo, tem que assumir o que ele é, não adianta ele ser negro e querer ser branco, não gostar da cor que ele é, porque ainda existe muito isso, que tem muitos que*

[85] Afro-descendentes é uma nomenclatura usada por alguns autores para referirem-se aos negros ou mesmo aos quilombolas.
[86] Fala do entrevistado 6.
[87] Refiro-me ao item "Características individuais para ser quilombola", em anexo, página 139.

> *se diz que não é negro, ele mora na comunidade negra, mas não é, não é quilombola .[..] Ele tem que ser assumido como negro e tem que ser da área, né, dos quilombos, e não querer se desfazer do que ele é.*

Ser quilombola "legítimo" foi associado a ser *negro assumido*. E o que isso poderia significar para estas pessoas? Ser negro no Brasil é historicamente ser espoliado, vilipendiado, desrespeitado em seus direitos, como então gostar *da cor que ele tem*? Ou como disse a entrevistada 4: *A primeira coisa que precisa ser é negro. Negro e ficar com as coisas dos quilombolas: as atividades, o serviço, as roupas. [...] Pra mim, o principal é a cor.* O entrevistado 9 concorda quando disse:

> *Eu acho que tem que ser negro, né. Em primeiro lugar, ele tem que ser negro e ser descendente mesmo, que eu acho que pra ser descendente de escravo, eu acho que já vem de muito tempo. [...] É ter o sangue de quilombola mesmo. [...] Dos negros, é.*

No entanto, foi possível identificar outras maneiras de se reportar ao tema, como fez o entrevistado 5:

> *Não carece ser escuro, basta o sangue ser negro. [...] São todos aqueles que vêm da origem, da origem das famílias que eram quilombolas, que eram negros, escravos. Então todos esses são descendentes, seja ele claro ou não, mas tá no sangue, o sangue quilombola.*

Esse assunto é delicado e, na tentativa de sintetizar alguns estudos, recorri ao antropólogo Guimarães (2000, p. 25), que enumerou as principais teorias já formuladas sobre os negros[88] e afirma: "os negros brasileiros têm sofrido, ao longo da história, de estereótipos arrasadores, sendo a eles atribuídos o vício, a brutalidade e a incivilidade." De acordo com este autor, podemos considerar que desde o tempo da escravidão, aos negros no Brasil é reservado o lugar "da subalternidade, da inferioridade, da violência" (Ibid., p. 26). Bento (2002, p. 45) reitera este quadro, quando ao se referir à escravidão fala de um tempo no qual os brancos massacravam os negros, tempo de "apropriação indébita concreta e simbólica, violação institucionalizada de direitos por quase 400 dos 500 anos que tem o país", tempo em que os brancos, com seu suposto poder ilimitado, faziam dos negros mercadorias. Para Hélio Santos (2000, p. 62), um período tão longo "estigmatizou o negro como subpessoa. A verdade é que o negro foi colocado como alguém incapacitado para a plena cidadania".

---

[88] Guimarães (2000, p. 25) cita algumas teorias, entre elas: "a teologia da descendência pervertida dos filhos de Caim, a teoria científica das raças, a sociologia da escravidão como sistema amoral e brutalizador, a antropologia evolucionista dos povos primitivos; a sociologia da herança da escravidão; o jornalismo da criminalidade urbana etc."

O quadro que ainda hoje prevalece, guardadas as devidas proporções, não é tão distinto do retratado na escravidão, mas autores[89] indicam que houve certo refinamento na violência cometida contra os negros, outrora mais corporal. Este argumento pode ser identificado quando nos debruçamos na história das leis brasileiras: havia somente uma legislação, datada de 3/7/1951, sobre as práticas discriminatórias: Lei Afonso Arinos, de nº. 1.390 que, de acordo com Carneiro (2000, p. 311), "considerava as manifestações de racismo como meras contravenções penais para os quais, via de regra, uma multa equivalente a R$ 0,50 atuais reparava o dano". Essa lei permaneceu vigorando até 1988. Foi revogada somente em 1989, com a Lei Federal Especial nº. 7.716, a Lei Caó, proposta pelo deputado negro Carlos Alberto Cão, que "tipificou com rigor algumas condutas discriminatórias de base racial" (Ibid., p. 311). O movimento negro, segundo Carneiro (2000), considerou a "inscrição do racismo como crime na Constituição" uma vitória. Embora esta autora se refira a lei como um avanço ou mesmo como uma conquista, faz considerações importantes sobre os obstáculos que as pessoas continuam encontrando quando solicitam medidas legais ao sofrerem discriminação racial. Diz, por exemplo, que o primeiro obstáculo é o próprio escrivão de polícia a quem se dirigem para fazer um Boletim de Ocorrência, o que está fortemente atrelado à ínfima jurisprudência nos caso de racismo, à impunidade recorrente, ao descaso com que o assunto é tratado, à desqualificação da situação como crime, colocando a questão em termos jurídicos como calúnia ou difamação etc. Carneiro (2000, p. 321-322) é contundente quando diz que:

> Não é possível compreender a impunidade, a complacência e a tolerância de nossa sociedade com a violação dos direitos humanos, manifesto em massacre, extermínios, tortura, violência doméstica e sexual, racismo, discriminação e desigualdade racial.

E a autora conclui seu texto com um tom de indignação quando vincula quatro características básicas para que as pessoas tenham seus direitos garantidos: ser brancos, machos, ricos e heterossexuais.

O que pretendo ressaltar é que sob a argumentação de que nos tempos atuais ser negro ainda representa ser ultrajado em nosso país, as argumentações dos entrevistados sobre *primeiramente, tem que ser negro, que nem nós somos* (entrevistado 6) ou *ser quilombola é ser negro, é ser herdeiro* (entrevistada 11) ou *É ser descendente dos escravo, desses escravos que vieram refugiado, mas como já escravo desse senhor lá, né, o conde Coma Melo...* (entrevistada 10) merecem mais atenção. Ao que parece também estão remetidos a uma

[89] Guimarães (2000), Carneiro (2000), D'Adesky (2001) entre outros.

garantia legal: a descendência escrava os autoriza a serem quilombolas. Mas como valorizar a negritude? Os entrevistados fazem diferentes associações, por exemplo, a valorização de ser quilombola com a cor da pele, foi o que disse a entrevistada 3: *Olha, primeiro, acredito que ela* ***nem precisa****, digamos assim, ser totalmente negra, como eu lhe falei, né, porque já houve, assim, essa... a mistura do sangue. Ele precisa aceitar, precisa se valorizar, principalmente se dar valor* (grifo meu). Essa senhora sabe que nem todos têm a cor da pele negra, mas na *mistura do san*gue está contida a porção necessária para ser considerado *negro quilombola.*

Ainda nessa discussão do que é eleito como principal, disse a entrevistada 8:

> *É, porque assim, né, a gente diz ah, é a cor da pele, mas na verdade* ***não é a cor da pele****, né, porque tem... A gente percebe nas crianças agora, porque há uma mistura de raça. Então, tem crianças que tem a cor da pele bem, bem... Se a gente olhar essa criança, é branca, né, mas aí vai ver o cabelo, ver o nariz, assim, que já traz assim pro... assim, pro negócio da raiz do negro, né. Acho que é por aí, não é só na cor da pele. A gente percebe, assim, crianças que os pais são todos, o pai e a mãe são de cor clara, né, a cor da pele é clara, a criança é clara, mas tá no cabelo, o cabelo bem, né... Então,* ***não é só pela cor da pele que se pode dizer*** (grifos meus).

Essa entrevistada *se sente quilombola*, não tem características físicas de pessoas negras, sua argumentação fala dela própria, há uma repetição em suas respostas quando afirma que é quilombola. Penso que pode haver mais razões que ela não conseguiu expressar quando, em várias ocasiões, tenta pertencer ao grupo de quilombolas. Não coloco em questão seu pertencimento à comunidade, aqui os processos identitários fazem muito sentido, mas aponto a repetição desta entrevistada como um embaraço em suas convicções, uma constante tentativa de pertencimento ao grupo.

Outra possibilidade que se depreendeu destas respostas foi a supervalorização da descendência escrava e o "sentimento", como enfatizou a entrevistada 7:

> *Eles dizem que é a cor da pele, né, ser bem negro. Pra mim, eu acho que a cor não importa, não. Olha, eu, o meu avô, pai do meu pai, ele foi escravo, mas eu não tenho a cor. Quem olha pra mim, nunca diz que eu sou uma quilombola, né, porque eu não tenho a cor. Mas, eu acho que a cor não importa, não. Vai do que a pessoa sente no coração e se acha o que é*

Esta entrevistada não tem a pele de cor negra, mas tem o antepassado, tem a origem escrava, e a maioria dos escravos no Brasil eram negros, portanto também está remetida em algum momento de sua história aos negros, não tem dúvidas, não hesita sobre sua "identidade".

O entrevistado 2 também enfatizou esta idéia de origem quando disse:

> *É por causa da nossa origem, da nossa origem de negro, né. Porque, é... como se diz, negros nós somos muito, a maior quantidade quase do nosso Brasil é negra. Mas, nem todo negro é quilombola. É, nós porque semos de origem. Nós se consideramos porque semos de origem de escravo mesmo, e semos de origem, como diz a história, das Três Marias, né. E os outros, não. Os outros são descendentes de africanos, mas não são... é uma origem quilombola. Só na qualidade, não no sangue, né.*

A importância de ser negro *de origem* é o diferencial para este entrevistado. *Nem todo negro é quilombola*, argumentação muito especial para entender a diferença deste grupo para outros grupos de negros. A assunção da "identidade quilombola" perpassa o pertencimento a um grupo particular, vale relembrar que o Artigo 68 convoca a vinculação aos antigos escravos, então nem todo negro pode ser quilombola, é necessária, uma conexão que mantenha a retaguarda histórica. É o que contou a entrevistada 12:

> *Significa muita coisa, porque a gente sabe que nós ficamos...é importante agora pra nós. A gente sabe que a gente conseguiu construir aí, apesar de levar tanta chibatada, tanta porrada, ser tão maltratado. A gente conseguiu aí tá na história.*

Será esse é o ponto-chave? Estar na História? Estão na História como descendentes dos escravos, recorrem a esta descendência, são remetidos a ela, usufruem disso, são identificados como quilombolas, mas se deparam cotidianamente com situações que interrogam esta "identidade". Usam a "identidade quilombola", em especial fora da comunidade, quando necessitam de algo, mas no dia-a-dia de Abacatal, tal identidade não é evocada. Essa é umas das principais vicissitudes, no meu entendimento, dos processos identitários nessa comunidade: oferecer a estas pessoas um lugar na História, uma posição de auto-valoração que se orgulhem de estar.

Por fim, entre os significados da palavra quilombola existe a formulada por Vicente Salles (2003): "Negro fugido acoitado em quilombo". Nessa definição permanece a herança dos negros fujões com as quais alguns que se dizem quilombolas na comunidade de Abacatal não querem se identificar. Prefiro, portanto, a bela interpretação de Abdias do Nascimento, citado por Ratts (2000, p. 313), que ressalta: "quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial". Esses herdeiros teriam então tais elementos para dizer de si, mantendo a valentia, a esperança e o laço fraterno.

Em Abacatal, ter a "identidade quilombola" ainda é uma questão para vários moradores, e, mesmo os que assim se afirmam, aglutinam outras "identidades". Se os

processos identitários têm como ponto de ancoramento o enlace entre o um e o outro e tal entrelaçamento subsidia a construção de uma biografia, a biografia dos moradores em Abacatal também se sustenta nas identificações com personagens de uma história de herança escrava, com personagens que alguns só ouviram falar, mas que de determinada maneira lhes produz efeitos e sentidos.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de uma pesquisa transcende o texto final produzido, não há outra forma de pensar este trabalho. Aqui pelos imperativos acadêmicos, não estão descritos os momentos ímpares vividos não só na comunidade de Abacatal, mas no percurso que um curso de Mestrado contém.

Talvez, nesse tempo de finalizações, faça mais sentido uma explicação sobre um termo que usei quando construí os núcleos temáticos: a palavra retratos. Antigamente, retratos, hoje fotografias, fotos digitais ou, neste texto, a tentativa de captura de momentos das vidas das pessoas que participaram das entrevistas, algo fugaz, que no momento seguinte já havia se dissipado. Entretanto, a palavra retrato pode também ser a conjugação no presente do indicativo do verbo retratar, que, entre outros significados[90], quer dizer espelhar, refletir, revelar, descrever, apresentar tal qual. Missão quase impossível em uma pesquisa, daí a escolha pelos retratos, à moda antiga, em seus sentidos fugazes, passageiros, que marcam um momento diante de uma determinada situação.

Enfim, sintetizo o que considero serem as principais vicissitudes dos processos identitários em Abacatal e que foram sendo produzidas ao longo dessa escrita. Em primeiro lugar, mantenho o destaque à auto-valoração ou, como já disse, à inscrição na História de maneira respeitada e digna. Em Abacatal, há negros, brancos, índios, louros, morenos, herdeiros e outras definições que os entrevistados produziram, mas para além da cor da pele, do tipo de cabelo, da herança etc. é preciso, parafraseando Bogdan e Biklen (1994), evidenciar o "modo como tais pessoas dão sentidos às suas vidas". Ser quilombola produz muito mais reverberações do que ser negro. Talvez seja esta uma das principais questões que entendi no decorrer da pesquisa, a assunção não somente de uma "identidade quilombola", mas a assunção de uma narrativa que produza ecos profícuos.

Alguns autores, como Aldé (2007, p. 20) consideram que a preocupação "em realçar características identitárias de um grupo pode virar um jogo de manipulação. Percebendo os benefícios que terá ao atender às expectativas externas, o grupo corresponde a elas para atingir seus próprios interesses." Não se trata de impregnados de juízos de valor, decidirmos se isso é bom ou ruim, o que podemos constatar que isso acontece, por exemplo, em Abacatal. O jargão "ser quilombola" está formulado fora da comunidade, mas a interessa, e alguns moradores usufruem desta prerrogativa.

---

[90] Consultar o verbete em Ferreira (2004).

A carteirinha foi um bom exemplo do usufruto de tal "identidade", ela é válida e validada fora da comunidade. Esta é outra vicissitude que destaco: é preciso comprovar a "identidade", é preciso apresentar-se primeiro como pertencente a uma comunidade quilombola e depois dizer seu nome, quem é. Será que a "identidade quilombola" suprime o nome próprio? Este é um impasse para o mecanismo das identificações que sustenta os processos identitários como argumentei, visto que teoricamente assim deveria ser: primeiro a pessoa estabelece suas identificações em um constante movimento de báscula com os outros, assegura seus pertencimentos, constitui um nome próprio e depois[91] mostra sua "carteira de identificação", não de "identidade". Um processo sofisticado de saber que tem vários pertencimentos, múltiplas identificações, mas está amparada em construções que lhe são importantes, singulares e viscerais, portanto, próprias.

Ainda outra vicissitude é a forma singular que apresenta o plural, condensando vários sentidos. Refiro-me ao uso irrestrito de expressões como: *Sou do Abacatal* ou *Sou filho de Ananindeua*. Tais expressões têm enorme valor para os entrevistados, quer dizer em síntese que são quilombolas. Vimos que até a promulgação do Artigo 68 eram habitantes de comunidades negras rurais, não tinham destaque no cenário municipal, estadual ou federal. Hoje eles têm prerrogativas. Então é de grande valor condensar sua apresentação. Uma entrevistada me disse de maneira "casual": *de Abacatal para o mundo!* Referindo-se às possibilidades de viagens que têm tido em função de se auto-identificar como quilombola e representar sua comunidade em eventos diversos dentro e fora do Estado do Pará. A vicissitude que aqui se revela não funciona para todos: não se pode falar em maioria ou minoria, mas há aqueles que têm vergonha, que não se apresentam como habitantes de Abacatal, que moram *no meio do mato*. Para estes, não há condensações nem no singular nem no plural. "Rejeitam" a "identidade quilombola". Aqui é um ponto nevrálgico: por que isso acontece? Cabe aqui a ponderação sobre ser negro e quilombola que a Lei aglutina, apesar de não ser assim escrito no texto constitucional. No Artigo 68, são invocados os remanescentes dos quilombos, não exatamente negros, porém, seria no mínimo ingênuo desvincular esses dois aspectos.

Então, a descendência escrava os beneficia em especial no que diz respeito à posse legítima de suas terras, garante investimentos, subsídios, incentivos, capacitação por meio de projetos etc.; mas os aprisiona na condição que o negro ainda tem nesse país, uma condição que Reis Filho (2005, p. 34) define com clareza: "Quando o negro sai de seu lugar

---

[91] Aqui mantenho a idéia do caráter dinâmico que perpassa todo e qualquer processo de identificação, não havendo uma marcação temporal estrita.

historicamente marcado – o navio negreiro, a senzala, a favela, a cela – se depara com uma dura realidade: a de não ter referências identificatórias, não ter algo ou alguém em que se espelhar, se mirar." Este autor argumenta que não é simples quando um negro precisa se remeter a uma ascendência que não lhe cause desvalor, pois ele é rotineiramente lembrado o que se espera dele, e afirma: "a errância, o fracasso e a ruína são esperados, por serem 'coisas de preto'" (REIS FILHO, 2005, p. 50). Quando recolocamos o foco em Abacatal e pensamos na alternância das falas dos entrevistados, percebemos haver os que se orgulham e os que "rejeitam" a auto-identificação como quilombolas; então que modelos identificatórios estariam ou não tendo eco? Seria razoavelmente simples propor uma equivalência entre modelos identificatórios coroados de bravura, valentia e heroísmo e uma aceitação inconteste da auto-identificação como quilombolas, mas subtrairíamos o que se discute neste texto como singularização, que necessariamente põe em evidência o encontro de cada pessoa com um outro e com a cultura. Além disso, não conversei com aqueles que não se dizem quilombolas, não os conheci, não sei o que confirmariam ou negariam sobre suas escolhas. De toda maneira, é necessária uma particularização da questão para saber por que cada encontro dos moradores com sua ascendência e contexto ao qual pertencem não resulta em um só "destino". Mas isso não era objetivo desta pesquisa, talvez um desdobramento para futuros projetos.

Vale retomar Costa (2000, p. 25) quando diz: "a cultura não é o frágil remédio para a incurável dor pulsional do ser; é a faceta da vida psíquica que nos permite criar e manter vivo o gosto de viver". Talvez aqui se constitua mais uma vicissitude dos processos identitários em Abacatal: a cultura que os enlaça e permite um contorno de suas biografias como quilombolas, oferecendo-lhes outras possibilidades para "manter vivo o gosto de viver". Ser negro talvez não permita um "gosto" aprazível, ser trabalhador rural também não. Ser quilombola, para alguns, permite muitos sabores e os coloca em uma situação privilegiada, antes desconhecida.

Para terminar, volto ao exemplo da *Abuelas de Plaza de Mayo*[92], que impressionam pelo vigor das questões que se deparam ao encontrar seus/suas netos/netas. Não há como, dizem elas, não estremecer diante de um/uma jovem que lhes apontam como desconhecidos, mesmo sendo parentes próximos, no caso a consangüinidade prova uma filiação ou uma genealogia, mas em um primeiro momento, nada mais. Não há circulação de afetos, não há reconhecimento de parentesco, não há laços construídos. É como diz Lacas (1994, p. 61): "Ora, essa identidade não pode se estabelecer senão num processo de vir a ser.

[92] Exemplo descrito na página 23.

A identidade do ser humano, que não é senão princípio de vir a ser, vai desse modo esboçar uma identificação." Para mim, os quilombolas estão inscritos neste vir a ser, neste movimento de báscula que os insere e os retira de lugares, grupos, projetos etc. Não há como dizer que são categoricamente quilombolas, alguns dos momentos de identificação que pude capturar dizem que sim, outros dizem que não e ainda outros nada dizem. Ainda prefiro apostar que podem construir laços, laços fraternos e aí podem (con)viver, viver com seus fugazes retratos e usufruir disto, ou, nas palavras de Birman, (2000, p. 176), "Estes (os laços fraternos) podem ser efetivamente a condição de possibilidade de uma história, ou não", no caso, a possibilidade de construir uma biografia.

7. REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa. **Julgados da Terra**: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares/PA. Belém: Programa Raízes, 2004.

ACEVEDO MARIN, Rosa; CASTRO; Edna Maria Ramos de. **Negros dos trombetas**: guardiões de matas e rios. 2ª. ed., Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

_____. **No caminho das Pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. Belém: NAEA/UFPA, 2ª. ed., 2004.

ALDÉ, Lorenzo. Etnia, pra que te quero. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, Ano 2, nº. 18, março 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996). In: ANDRADE, Tânia (org.). **Quilombos de São Paulo**: tradições, direitos e lutas**.** São Paulo, IMESP, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O Método nas Ciências Naturais e Sociais**. São Paulo: Pioneira, 1998.

ANDRADE, Lucia. **Terra de Quilombo**: herança e direito. Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo: CPISP, 2005.

ANDRADE, Lucia; TRECCANI, Girolamo. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, R. (coord.). **Direito Agrário Brasileiro**. São Paulo: LTR, 2000.

ANDRADE, Tânia (org.). **Quilombos de São Paulo**: tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sergio Baptista da (orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martinianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BARRETTO, André Maurício Lima. **A dimensão imaginária do risco de morte em práticas sexuais desprotegidas entre homens homoeroticamente orientados**. 1998. 213f. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vechhi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BIRMAN, Joel. Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos. In: KEHL, Maria Rita (org.). **Função Fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, Teresa (org.). **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação Qualitativa em Educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto, 1994.

CARLOTTO, Estela de. Identidad y Filiacón: apropriación del origen - Diálogo. In: ROQUETA, Claudia (org.). **Identidad y lazo social**: fronteras, pasajes, diversidad. Buenos Aires: Grama, 2004.

CARNEIRO, Sueli. Estratégias Legais para promover a Justiça Social. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo; LYNN, Huntley (orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/ SEF, 2000.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CECCARELLI, Paulo Roberto. **Mal-Estar na Identificação**. Boletim de Novidade da Livraria Pulsional. São Paulo, ano X, nº 93, p. 37-46, jan. 1997.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Quilombolas de Bujaru**. Belém: UFPA-NAEA/UNAMAZ, 2003 (relatório não publicado).

CENEVIVA, Walter. Os quilombos na Constituição. In: MOURA, Clovis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: EDUFAL, 2001.

CONSTITUIÇÃO: REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília: Senado Federal, 1988.

CORACINI, Maria José R. Faria. A celebração do outro. In: CORACINI, Maria José R. Faria (org.). **Identidade e Discurso**. Campinas: UNICAMP, Chapecó: Argos, 2003.

COSTA, Jurandir Freire. Playdoier pelos irmãos. In: KEHL, Maria Rita (org.). **Função Fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

COSTA, Marcilene Silva da. **Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém, 2004.

CUNHA, Antonio Geraldo. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa.** 10ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo**: racismo e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 3ª. ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FINGERMANN, Dominique; DIAS, Mauro Mendes. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FLORENCE, Jean. As Identificações. In: MANNONI, Maud et al. **As Identificações na clínica e na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FREUD. Sigmund. **Moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud (ESB), v. IX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Original publicado em 1908).

_____. **Totem e Tabu**. ESB, v. XIII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Original publicado em 1913).

_____. **Psicologia das massas e análise do eu**. ESB, v. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Original publicado em 1921).

_____. **O mal-estar na Civilização**. ESB, v. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Original publicado em 1930).

FUKS, Betty. **Freud e a Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FUNES, Eurípedes Antonio. Breves comentários sobre o Decreto n° 3.912, do Presidente da República, de 10 de setembro de 2001. In: OLIVEIRA, Leinad Ayer (org.). **Quilombos**: a hora e a vez dos sobreviventes. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GRANICA, Adriana. Identidad y Filiacón: apropriación del origen - Diálogo. In: ROQUETA, Claudia (org.). **Identidad y lazo social**: fronteras, pasajes, diversidad. Buenos Aires: Grama, 2004.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Apresentação. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo; LYNN, Huntley (orgs). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/ SEF, 2000.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos**. Cultura Vozes, n° 6, novembro/dezembro, 1995, p. 3-12.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-identidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERZOG, Regina; SALZTRAGER, Ricardo. A formação de identidade na sociedade contemporânea. In: PINHEIRO, Teresa (org.). **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

KEHL, Maria Rita. Existe a função fraterna? In: KEHL, Maria Rita (org.). **Função Fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LACAS, Pierre Paul. Discussão. In: MANNONI, Maud (org.). **As identificações na clínica e na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os Quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Cadernos Textos e Debates, n° 7, Porto Alegre: Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2000.

MAIDAC, Estela. Apropriación de identidades. Genelaogias mentirosas. In: ROQUETA, Claudia (org.). **Identidad y lazo social**: fronteras, pasajes, diversidad. Buenos Aires: Grama, 2004.

MALDONATO, Mauro. **Arquipélago identidade**: o declínio do sujeito autocêntrico e o nascimento do eu múltiplo. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. v. VIII, n° 3, setembro de 2005. São Paulo: Escuta, 2005.

MATTOS, Hebe. Novos quilombos: re-significações da memória do cativeiro entre descendentes da ultima geração de escravos In: RIOS, Ana L.; MATTOS, Hebe (org.).

Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MEZAN, Renato. Subjetividades Contemporâneas? In: **Subjetividades Contemporâneas**. Instituto Sedes Sapientiae. Ano 1, nº 1, São Paulo, 1997.

MEDEIROS, João Luiz. A identidade em questão: notas acerca de uma abordagem complexa. In: DUARTE, Maria Beatriz Balena; MEDEIROS, João Luiz. (orgs.) **Mosaico de Identidades**. Curitiba: Juruá, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

MIRALES, Rosana. **A identidade quilombola das comunidades Pedro Cubas e Ivaporunduva**. 1998. 108 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 1998.

MOLINA, Silvia Eugenia. **Formações clínicas neuróticas em posição tangencial ao laço socia**l. Porto Alegre: Centro Lydia Coriat, [2005?].

MUNANGA, Kabengele. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo (28): 56-63, dezembro/fevereiro, 1995/1996.

NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo; LYNN, Huntley (orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/ SEF, 2000.

NASIO, Juan-David. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. **O campo da pesquisa qualitativa e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDS)**. No prelo.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OURY, Jean. Sobre a identificação. In: MANNONI, Maud et al. **As Identificações na clínica e na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

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

PRAXEDES, Rosangela R. **Reflexões sobre uma identidade afro-descendente**. Revista Espaço Acadêmico. Ano II, nº. 23, abril/2003. Disponível: www.espacoacademico.com.br. Acesso em 05.02.2007.

PROGRAMA RAÍZES. **Relatório de Atividades**. Belém, 2003.

QUILOMBOLAS DO PARÁ- CDROM, NAEA 001- UFPA, 2005.

RATTS, Alecsandro. (Re) conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

REIS FILHO, José Tiago. **Negritude e sofrimento psíquico**: uma leitura psicanalítica. 2005. 143 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.

RIBEIRO, Paulo Roberto. **O problema da identificação em Freud**: recalcamento da identificação primária. São Paulo: Escuta, 2000.

SALLES, Vicente. **Vocabulário Crioulo**: contribuição do negro ao falar regional amazônico. Belém: IAP/Programa Raízes, 2003.

SANCHEZ, Fabio José Bechara. **Identidade e Conflito**: a construção política dos "remanescentes de quilombo" do Vale do Ribeira. 2004. 157 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo. São Paulo: 2004.

SANTOS, Hélio. Uma avaliação do combate às desigualdades raciais no Brasil. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo; LYNN, Huntley (orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/ SEF, 2000.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. Ambiente & Sociedade, n. 10, Campinas, janeiro/junho, 2002. Disponível: www.scielo.br. Acesso em 21 julho 2005.

SEDAT, J. Identificação. In: KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise:** o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

SILVA Jr., Hédio. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo; LYNN, Huntley (orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra/ SEF, 2000.

SLAVUTZKY, Abrão. **Psicanálise e cultura**. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. As marcas da escravidão IN: SOUSA, Edson Luiz André (org.). **Psicanálise e Colonização**: leituras do sintoma social no Brasil. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

SPINK, Mary Jane; LIMA, Helena. Rigor e visibilidade: a explicitação dos passos da interpretação. In: SPINK, Mary Jane (org.). In: **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 1999.

SPINK, Mary Jane; MENEGON, Vera. A pesquisa como prática discursiva: superando os horrores metodológicos. In: SPINK, Mary Jane (org.). **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 1999.

SPINK, Mary Jane. **Linguagem e Produção de Sentidos no Cotidiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SPINK, Peter. Análise de documentos de domínio público. In: SPINK, Mary Jane (org.). **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 1999.

SUNDFELD, Carlos Ari (org.). **Comunidades Quilombolas**: Direito a Terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/ Ministério da Cultura/ Editora Abaré, 2002.

TERRA DE NEGRO. Belém: Instituto de Artes do Pará, Programa Raízes, 2003.

TERRA DE NEGRO 2. Belém: Instituto de Artes do Pará, Programa Raízes, 2004.

WERTSCH, J. **Beyond Vigotsky: Bakhtin's Contribution**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.

ANEXOS

ANEXO A
CARTA DE APRESENTAÇÃO

Belém, 20 de janeiro de 2006.

À: Comunidade de Abacatal
A/C: Sra. Maria Ediléia. Carvalho Teixeira

Prezados (as):

Venho por meio desta, apresentar a professora ERCÍLIA MARIA SOARES SOUZA, que está cursando o Mestrado em Psicologia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Federal do Pará. Ela está desenvolvendo pesquisa em comunidades quilombolas, no nosso Estado, contando para isso com a minha colaboração. O objetivo da pesquisa é investigar os usos e circulação do termo quilombola entre membros das comunidades. Para isso, realizará visitas a diversas comunidades entrevistando alguns moradores.

Como venho acompanhando este trabalho de pesquisa, sei da sua seriedade e, pos isso, solicito que permitam o ingresso da professora na comunidade e busquem colaborar com as atividades previstas para a pesquisa.

Desde já lhes sou grata pelo apoio e lhes apresento minhas cordiais saudações.

EDNA MARIA RAMOS DE CASTRO
Coordenadora do NAEA/UFPA

ANEXO B

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

A ser utilizado em entrevista, assinado em duas vias: uma que fica de posse do pesquisador e outra do entrevistado.

Eu_____ estou ciente de estar participando de uma pesquisa sobre maneiras de se identificar na comunidade de Abacatal. Minha contribuição se dará através da concessão de uma entrevista que será gravada pela pesquisadora.

A participação não envolve custos, como também nenhuma compensação financeira ou outro tipo pela participação. A pesquisa não envolve riscos ou danos à saúde. A você será garantidos o anonimato e a confidencialidade das informações. Você também tem o direito de não responder algumas das perguntas ou de, a qualquer momento, interromper a entrevista, pode inclusive determinar que as informações que já tenha nos dado sejam colocadas fora do material coletado. A assinatura desse consentimento não inviabiliza nenhum de seus direitos legais.

Caso ainda haja dúvidas, você pode tirá-las agora, ou em surgindo alguma dúvida no decorrer da entrevista, coloco-me a seu dispor para esclarecê-las a qualquer momento. Você pode ainda me contatar, sendo a pesquisadora principal, pelos telefones 3249 80 35 ou 81 27 97 87.

Após ter lido e discutido com a pesquisadora os termos contidos nesse consentimento livre e esclarecido, concordo participar como entrevistado(a), colaborando, desta forma, com a pesquisa "Os processos identitários e suas vicissitudes em comunidade quilombola".

_____

Assinatura do(a) entrevistado(a) Data

_____

Assinatura da pesquisadora Data

ANEXO C

Roteiro de temas para entrevista

Temas:

1. Identificação: idade, profissão, escolaridade.
2. Como se apresentam/como se auto-identificam.
3. Qual seu lugar de origem/nascimento, há quanto tempo vive na comunidade, qual sua família qual sua história na comunidade.
4. Como é a vida na comunidade, sua rotina, seu trabalho, o que gosta de fazer, o que não gosta.
5. Que histórias sobre a comunidade podem contar: titulação, origem, luta pela terra, invasões e o que considerar importante.

Segundo momento: caso não falem sobre a "identidade quilombola"

- Conhecem o termo quilombola, quando conheceram, o que sabem a respeito, histórico do termo (quando e como surge, quem são os primeiros a falar sobre o assunto).

Terceiro momento: caso os entrevistados se apresentem como quilombolas desde o início da entrevista

1. Quais as histórias sobre a "Identidade Quilombola", o que já ouviram falar a respeito, quem disse, como disse, como se apresentavam.
2. Houve mudanças na comunidade, além da titulação das terras, há exemplos, situações.
3. Quem é quilombola/Quem não é quilombola, quais os critérios que usam, quais exemplos, todos que moram na comunidade são quilombolas, por que sim, porque não.
6. Há situações especiais que se identificam como quilombolas, quais, quando, com que propósitos, exemplos, situações vividas, vantagens, desvantagens, prazeres, desprazeres.
7. Quais são as características de alguém para ser considerado quilombola, o que prevalece, por que.
8. Quais os significados de ser quilombola.

ANEXO D

NÚCLEOS TEMÁTICOS

DADOS GERAIS				
Entrevistados	Idade	Sexo	Profissão	Escolaridade
1	48	Masculino	Agricultor	2ª série (EF)
2	68	Masculino	Agricultor	1ª série (EF)
3	41	Feminino	Professora	Ensino Médio completo
4	44	Feminino	Agricultora	1ª série (EF)
5	61	Masculino	Agricultor	3ª série (EF)
6	27	Masculino	Agricultor	Supletivo (4ª etapa)
7	32	Feminino	Agricultora	2ª série (EF)
8	27	Feminino	Pedagoga	3º grau completo
9	60	Masculino	Agricultor	3ª série (EF)
10	38	Feminino	Agricultora	3ª série (EF)
11	68	Feminino	Agricultora	Analfabeta
12	28	Feminino	Agricultora	Supletivo

EF: Ensino Fundamental

LEGENDA[93]:

- 1 (M, 48): Entrevistado 1, sexo masculino, idade 48 anos.
- 2 (M, 68): Entrevistado 2, sexo masculino, idade 68 anos.
- 3 (F, 41): Entrevistada 3, sexo feminino, idade 41 anos.
- 4 (F, 44): Entrevistada 4, sexo feminino, idade 44 anos.
- 5 (M, 61): Entrevistado 5, sexo masculino, idade 61 anos.
- 6 (M, 27): Entrevistado 6, sexo masculino, idade 27 anos.
- 7 (F, 32): Entrevistada 7, sexo feminino, idade 32 anos.
- 8 (F, 27): Entrevistada 8, sexo feminino, idade 27 anos.
- 9 (M, 60): Entrevistado 9, sexo masculino, idade 60 anos.
- 10 (F, 38): Entrevistada 10, sexo feminino, idade 38 anos.
- 11 (F, 68): Entrevistada 11, sexo feminino, idade 68 anos.
- 12 (F, 28): Entrevistada 12, sexo feminino, idade 28 anos.

[93] Esta legenda será usada para identificar os entrevistados nos quadros seguintes.

RETRATOS DOS ENTREVISTADOS

COMO SE IDENTIFICAM
1 (M, 48): *A minha identificação hoje é assim, eu moro no Abacatal e a minha área é quilombola e eu sou abacataense... Eu moro no Abacatal e sou quilombola, hoje em dia, sou descendente mesmo do quilombo.*
2 (M, 68): *Olha, nós tivemos, no ano passado, lá, ali pra Cametá. Nós chegamos lá, eu fui convidado, que eu não ia, mas fui convidado, mas fui lá participar dos terceiros jogos, eu estive lá, e eu conversando lá com o pessoal, foi uma segunda-feira, aí conversando, perguntaram o que eu era. Aí eu disse na realidade, eu sou filho de Ananindeua .Aí eu disse: na realidade, eu sou filho de Ananindeua. E aí1 Só que pra mim era que em Ananindeua existe uma comunidade quilombolas, que é onde eu moro, que é aqui, Abacatal, e é só uma mesmo que existe mesmo dentro de Ananindeua.*
3 (F, 41): Assim, como eu falei ainda agora, aquele povo, a gente é descendente daquele povo sofrido, e hoje a gente tendo nossa liberdade, né, acho que só depende de cada um de nós saber usar essa liberdade. *[...] Tenho orgulho, eu me orgulho (de ser quilombola).*
4 (F, 44): *Olha, a gente semos quilombolas. Semos descendentes de índios. Aí semos abacataenses.*
5 (M, 61): *Nessa área daqui nós semos tudo individual, nós semos quatro, nós tem seis lotes, né. (...) Mas aqui nós semos nove famílias, né.* *Nós não semos quilombos, quilombos foram aqueles que fugiram do engenho e se refugiaram. Semos quilombolas. Quilombolas são aqueles que ficaram na terra sem fugir.*
6 (M, 27): *De Abacatal, comunidade quilombola. (...) Eu nasci na comunidade, sou descendente de negro. (...) Quilombola, o importante é ser mesmo negro, é nós não ter vergonha de dizer que somos negro, donde eu chego falo que eu sou trabalhador rural, trabalho mesmo no campo. Quando tem negócio pra preencher, que tem cor, eu boto negro, que eu sou negro mesmo, e não tenho vergonha nenhuma de ser negro.*
7 (F, 32): Ah, eu falo que eu sou do Abacatal, de uma comunidade remanescente de quilombo. (...) Eu sempre falei que eu queria ser, assim, bem negrinha, daqueles negro bem azul, chega é bonito, chega brilha! E ter o cabelo todo enrolado.
8 (F, 27): *Eu sou do Abacatal, da comunidade quilombola do Abacatal.* *Eu moro lá (em Bom Jesus), mas eu digo sempre que eu me considero daqui, com certeza. (...) E, porque, quando eu saio, assim, as pessoas perguntam ah, onde tu mora?, eu digo eu moro no Abacatal, não digo que eu moro lá no Bom Jesus, até porque ninguém conhece, né. Aí, depois, que eu for criando mais intimidade com a pessoa, eu digo não, na verdade, eu não moro no Abacatal, eu moro em outra comunidade, mas fica perto, convivo lá desde criança, né.*
9 (M, 60): *Aí, como eu entrei nessa luta junto com eles, eles chegaram comigo e disseram pra mim que era pra mim continuar lutando com eles que o dia que eles ganhassem a terra, que eles me davam uma, uma área, né, pra mim trabalhar.* *Eu venho de descendente de escravo, né, então como eu cheguei aqui e entrei na luta com eles, diretamente, né, aí eles achavam que eu deveria... Olha, eu me considero (quilombola), porque a minha avó, ela era, ela era filha de escravo.*
10 (F, 38): *Olha, da pessoa, a maioria se reconhece hoje como quilombola, né. Se não, não ... Hoje, a maioria das pessoas já se identifica como quilombola.* *É que a gente era herdeiros, aqui era uma herança, e que nós era herdeiros. Todo mundo era herdeiro não sei de quem, mas era. A gente era herdeiros e lutava porque nós somos herdeiros, eu sou herdeira, eu tenho herança, isso que vinha duma herança...*

11 (F, 68): *Digo por todo canto que sou do Abacatal, que sou negra quilombola.*
12 (F, 28): *Me considero quilombola como se fosse descendente porque eu sempre falo assim: eu não posso ser desse quilombo de Abacatal, mas eu sou de outro que eu não sei qual que eu vim, mas eu arregaço a camisa e luto também. Eu sou assim, eu me assumo como quilombola e em todas as questões, em todas entrevistas, em todos os lugares que eu vou, mesmo que a pessoa não pergunte, eu digo que eu sou quilombola.*

QUAL O LUGAR DE ORIGEM
1 (M, 48): *Sou nascido e criado há 48 anos (em Abacatal).*
2 (M, 68): *Graças a Deus, sou nascido em Abacatal, já me criei aqui, já criei minhas filhas aqui no Abacatal, já criei... Minhas netas já tão se desenvolvendo aqui no Abacatal. Aí, é assim, né.*
3 (F, 41) *É, nasci no Abacatal.*
4 (F, 44): *44 anos que moro no Abacatal. Foi, nasci aqui.*
5 (M, 61): *É eu moro aqui desde 52, vai, não, 6, 54 anos, né, que eu sou lá de Benevides, mas vim pra cá muito criança, tinha 7 anos.*
6 (M, 27): *Não sei. Fui registrado em Ananindeua.*
7 (F, 32): *Nasci e fui criada, nunca saí daqui.*
8 (F, 27): *Eu não nasci na comunidade, mas freqüento aqui desde pequena. (...) Eu moro pra lá, aquela área não faz mais parte aqui do Abacatal. Mas, eu freqüento aqui desde bebê, eu acredito.* *É, porque a família da minha mãe morou aqui e a do meu pai que é de lá de onde eu moro. Então, desde pequeno, eles freqüentam, eles participam da comunidade católica..., né, e aí a gente participava junto com eles.* *Não, eu moro lá, mas eu digo sempre que eu me considero daqui, com certeza.*
9 (M, 60): *Os meus documentos tudo é tirado aqui. Então, eu tirei como... Eu não tirei como era de lá do Acará, eu tirei como já sendo descendente daqui do... do Abacatal.*
10 (F, 38): *Nasci e me criei no Abacatal.*
11 (F, 68): *Sou nascida e criada em Abacatal.*
12 (F, 28): *Porque eu vou te contar um segredo: eu não sou de lá da comunidade. Eu não sou realmente de Abacatal. Eu sou de São Miguel do Guamá, mas eu já moro lá há dezesseis anos. Me considero quilombola como se fosse descendente porque eu sempre falo assim: eu não posso ser desse quilombo de Abacatal, mas eu sou de outro que eu não sei qual que eu vim, mas eu arregaço a camisa e luto também.*

O QUE FAZEM
1 (M, 48): *A vida é muito... é uma vida normal, né, é boa porque... No tempo passado a gente vivia, o nosso tempo era mais por canoa, né, trabalhava mais com carvão, fruta, farinha e vivia por, travegava por canoa, né, fazia a viagem por canoa. Aí já de uns tempos pra cá apareceu a estrada, aí alí ficou, aí nos já fiquemo fazendo a rota por aqui, por carro, né. Aí de lá pra cá melhorou bastante porque a gente, quando a gente viajava por canoa a gente tinha uma dificuldade muito grande porque viajava através de maré, né, a gente ia na vazante e subia com a enchente. Só que era praticamente um dia pra gente ir e um dia pra voltar, era dois dias de viagem. Depois que veio o carro, melhorou, hoje em dia ficou muito mais fácil porque a gente faz duas, três sacas de carvão, leva lá fora, já arrumou o dinheiro do almoço, da janta, né, aí já não se preocupa mais com nada. E o nosso serviço aqui continua sempre com negócio de roça, né, a maioria já é roça e o carvão daqui continua mais é pouco, tem pouco...* *Diminuiu a parte do carvão, né, até porque acabou a madeira também. Na nossa área acabou a madeira, acabaram agora, mas, tem pouco ainda... Mas a vida aqui é muito boa, no interior, pelo menos pra mim é muito tranqüila.*
2 (M, 68): *Olha, nós trabalhava nesse serviço aqui, era roça, era carvão que a gente fazia, que eu não vou dizer não, que desde os nossos começos nós trabalhamos com carvão também, porque o carvão a gente vendia, enquanto a roça tá amadurecendo, a gente tá trabalhando com o carvão, né.*
3 (F, 41): *Existe muitas famílias ainda que sobrevivem de extrativismo, faz o carvão, aí quando chega na época, assim, frutífera, né, essa época agora, desse tempo que passa a vender as frutas, leva pra feira no sábado ou então se vê mesmo passando de bicicleta pra vender lá fora, aí na frente, em Ananindeua. Aí depois, volta praquela vida de novo, faz aquele carvãozinho... Aí têm famílias não, que já têm... que trabalham com roça também, ainda tem a roça, né, que da roça vem os derivados da mandioca: o tucupi, a goma, farinha de tapioca... e essas famílias vendem na feira, todos os sábados.* *[...] É... até a cultura, né, a cultura foi uma coisa que ficou perdida, ficou perdida mesmo, aí hoje já se tenta resgatar, né, através de cursos de cerâmica, a tala, o barro antes que era usado... a gente ouve relatos que antes se cozinhava em panela de barro, usavam cachimbo, né, fumavam no cachimbo, aí tudo isso era confeccionado aqui mesmo na comunidade por eles. Aí os mais velhos vão indo, né, aí vai acabando o artesanato de barro, peneira, paneiro, tipiti, essas coisas eram muito usadas. Hoje, não tem mais, né. São poucas as pessoas que ainda sabem, que ainda sabem confeccionar essas coisas, pouquíssimas mesmo. Aí hoje já há essa preocupação de a gente resgatar essa cultura...*
4 (F, 44): *Eu gosto do meu trabalho. [...] É de tá na cozinha.*
5 (M, 61):*Tem família aqui que vive da fruticultura, né, outras que vivem do plantio da mandioca e tem gente que vive do extrativismo, né, só da extração do açaí, nativo.*
6 (M, 27): *Trabalho no extrativismo ainda, com carvão. A gente faz o carvão aqui, vende aqui mesmo ou leva pra fora. Leva pra fora tem mais um pouquinho de trabalho, mas tem mais um pouquinho de lucro também.*
7 (F, 32): *Mas é difícil, assim, porque aqui não tem um trabalho pra mulher trabalhar, só tem serviço pesado. Ou trabalhar no carvão ou na roça, capinar roça pros outros, ou tirar pedra.* *Eu ajudo ele (o marido) na roça, né, que a gente tem duas roça. Uma tarefa cada uma, mas a maior parte do tempo eu fico aqui tomando conta dessa vendinha.* *Porque não tem uma renda pra mulher aqui.* *A gente depende dos marido.*

8 (F, 27): *Aí, foi assim, eu morei, estudei, né, disse que ia voltar, até porque eu via aqui a dificuldade dos professores que vinham de lá, lá da cidade, a distância, eles faltavam muito. E eu como criança, eu reclamava nessa época. Eu chegava, o professor não vinha, e aí eu disse não, eu vou voltar pra acabar esse problema, né, que realmente acontece.*
9 (M, 60): *E eles sempre tirava pedra, eles trabalhavam com pedra.* *Só que a gente vai roçar que é pra gente, aqui a gente usa a cobertura morta, né, e vai roçando e puxando o mato pro pé da pranta, né.*
10 (F, 38): *A vivência antes era melhor. A gente tinha muito açaí, muita caça, muito peixe, muita coisa que se acabou, que hoje não tem.* *Porque veio muita gente de fora caçar, matavam as caça, levavam as nossas coisas daqui, a gente não dava importância. Peixe, veio muita gente pescar. Levar uma coisa que, pra sobrevivência nossa, a gente deixava as pessoas levar e hoje tá fazendo falta pra gente. E antes, a gente ia no igarapé, tava com fome ia no igarapé, rapidinho tu pegava um almoço e uma janta.* *Tinha muito açaí, e o povo mesmo daqui derrubou, né, tirou, vendeu o palmito tudo, destruiu, acabou o açaizal que tinha, que tinha muito essa época, ixi, a gente bebia muito açaí! Não carecia tá comprando açaí caro hoje, né. Nós tinha muito.* *Trabalhar hoje na roça, como a maior parte das família e viver assim: vai pescar, não pega peixe; vai caçar, não mata caça, mas tudo bem. E vai vivendo, né. Hoje em dia, a gente veve nesses projeto, aí é curso em cima de curso pra ver se a gente aprende algo pra que a gente possa melhorar mais, né, a nossa vivência.* *Não tem melhorado tanto, porque assim, dá um projeto, né, um projeto e às vezes não vem a continuidade, né, a gente não tem... Você sabe que tudo depende de recurso, de dinheiro, né, de finança, e se a gente faz um projeto que não tem dinheiro, não tem recurso nenhum, não vai em frente, porque a gente não pode se entregar só num projeto trabalhando, trabalhando, e vai viver do quê? Por que aquilo só vai dar dinheiro, né, não vai dar imediato, a gente sabe. Então, vai custar tu ter uma renda. Então, hoje é preferível a pessoa continuar que nem muita gente ta aí, no carvão, né, fazendo carvão, porque é um dinheiro rápido que você tem. E a maioria das pessoas pensa assim. Vai se preocupar em trabalhar em roça, fazer plantio, porque vai custar.* *A forma de trabalho não mudou, né, porque já vem, o povo já vem trabalhando há muito tempo. Desde quando eu me entendi, o povo trabalha no carvão. É o carvão e a roça que nunca parou, né, é a existência maior, forte aqui.*
11 (F, 68) *Antes a vida era mais difícil, não tinha transporte, a gente viajava de canoa com a maré. (...)Antes era tudo dificultoso.* *Sou parteira. Aprendi a fazer parto de ver a minha mãe fazer, ajudava ela. Já peguei muito menino. Hoje bem menos. Mando pro hospital. Lá os médicos diz pra eu entrar pra fazer o parto, eu não, se tem eles lá, eles fazem.*
12 (F, 28): *Aí as pessoas já tinham um projeto de galinha caipira, de porco, de piscicultura, tinha horta. (...)Hoje em dia muita gente não trabalha em projeto, muita gente não trabalha em grupo, porque não acredita mais. Assim foi uma coisa que tinha. Sempre falo assim que Abacatal é terra que já teve, hoje em dia não tem mais.*

RETRATOS DA "IDENTIDADE QUILOMBOLA"

QUANDO CONHECERAM A "IDENTIDADE QUILOMBOLA"
1 (M, 48): *Por que quando começou, aqui, o Abacatal quando surgiu, em 1710, né, que ele é gerado de 1710 pra cá, o pessoal não entendia nada como quilombola, ninguém entendia, né? E os nossos antepassados botaram, botaram mas não sabia o que significava quilombola.* *Não existia. Só era Abacatal mesmo. O quilombola só veio existir já de 97 pra cá... 96 mais ou menos, 97, que a gente ganhou o título da terra, já quando descobrimos o Cedenpa, que passou a trabalhar com as comunidades dos negros, foi que nós fomos descobrir que era área de quilombola porque tem o caminho dos escravos que eles fizeram lá... e a área que tinha também, porque essa área nossa era grande, tinha uma parte de lá do lado do igarapé que era área que ficava o, que diziam, o tronco que os negros trabalhavam, né, que os negros eram escravos lá, nesse tar de tronco. Aí como a Pirelli entrou aí e os pessoal não se incomodaram, eles tomaram essa área, né, ficou pra eles pra lá. Aí a nossa ficou do igarapé pra cá só. Aí quando apareceu o CEDENPA, que começou a trabalhar na área aqui com a gente, aí foi que eles foram descobrir que era área dos quilombolas, porque tem o caminho dos escravos, aí foram conversar com os mais antigos, que nem a dona S., aí que ela foi explicar como era o serviço dos escravos, aí que eles foram descobrir que era área realmente dos quilombolas. Aí foi que já passou a ser a Comunidade Quilombola do Abacatal. O nome da nossa associação é assim: Associação de Moradores e Produtores – Comunidade Quilombola do Abacatal-Aurá..*
2 (M, 68): *Antigamente a gente não sabia o que a gente era. (...) Aí com esse termo que veio, aí foi que nós viemos saber o que nós era e o valor também, como negro, que nós tinha, né, que ficamos tendo.*
3 (F, 41): *A gente buscava por outros caminhos, até que houve esse despertar através do CEDENPA: mas vocês são uma comunidade quilombola, o caminho é esse, vocês têm que lutar, vocês têm que ir por esse caminho. E foi tão fácil, né, a gente lutou tanto, tanto, pra conseguir esse título... E paga advogado, e isso e aquilo e nada, né. Aí depois que veio esse despertar da comunidade quilombola, né, aí foi fácil, tão rápido, quando a gente menos esperou, foi anunciado que a comunidade iria receber a titulação.*
4 (F, 44): *Era, antes não era quilombola, era Abacatal, mas, como dizemos, a gente era mas não sabia, não tinha o conhecimento. Aí, depois, com o tempo, com o Programa Raízes, o CEDENPA, que a gente foi e descobriu. A gente era quilombola, descendentes de índios, do tempo dos escravos ainda.*
5 (M, 61): *É, foi a partir daí que nós começamo a trabalhar em cima. O pessoal do CEDENPA, que trabalhou, com a gente, né, eles sabem até... Podia até fazer uma entrevista com eles, com a Dra. Nilma, com a Maria, com um deles...(...) Pois é, que eles sabem mais explicar do que a gente, porque na realidade foi eles que trouxeram, né...(...) Eles começaram, aí vieram com nós discutir que a nossa comunidade era quilombola, mostraram tudo.* *Aí a partir daí, da lei, quando veio a lei, o R., que era uma das pessoas da liderança e era também coordenador estadual dos quilombolas, a nossa comunidade também, parece que foi a terceira ou a quarta a receber o título, né. Aí que começa a história quilombola. E pra saber que era quilombola foi feito um estudo pelo Naea, né, da Universidade, que foi até a doutora Rosa com a... que fizeram esse estudo, né, com nós.*
6 (M, 27): *O pessoal da comunidade mesmo, que tá a frente da comunidade. Falaram que eu nós era descendente. , falaram que... Contavam a história do Conde, que eu não sei como é. Eu sempre morei aqui. Eu moro aqui, nasci aqui, me criei aqui, mas não sei*

como é. Tá no livro daqui...
7 (F, 32): *Remanescente de quilombola? Eu não tô lembrada, não. Eu não tô lembrada, mas em toda reunião que eles fazem, eu tô, porque eu sou sócia da Associação. Acompanhei a entrega do título, do terreno.*
8 (F, 27): *Que foi assim, as pessoas não sabiam que tinha essa descendência quilombola, e aí foi uma pesquisa, e aí descobriram, mas na verdade eu não acompanhei, conheci depois, que eu vi os livros, as revistas que tinham, né, que eu fui ler, que eu fui conhecer. E, assim, conversando com as pessoas também, que contam. E, eu acho assim, por as pessoas não conhecerem a história desde cedo, se torna mais difícil essa questão do resgate da cultura quilombola, torna mais difícil*.
9 (M, 60): *Foi descoberto depois ... que eles eram descendentes.*
10 (F, 38): *E o que nós determinou mesmo, quilombola, foi o caminho das pedras, porque aí, a gente já tinha entrado com o pedido da titulação no Iterpa, e eles sempre não, o governo pediu que tinha que fazer um estudo, tinha que ter provas.... Aí, foi que fizeram todo um estudo, um levantamento, que hoje mudou, né. Hoje, basta a comunidade se reconhecer quilombola, ela se dominar como ela é, quilombola, que tem o coisa de ganhar o título. No nosso tempo, foi uma das primeiras, né, não era ainda assim, tinha que fazer um estudo antropólogo pra saber.*
11 (F, 68): *Nós ajudava a família do R. para a gente ter as terras. Dava dinheiro, dava comida pra família dele pra ele ir pra luta, não ia pra lida porque tava na luta pela terras.*
12 (F, 28): *Nós descobrimos... A descoberta foi feita através dos estudos que foi feito pela professora Rosa e pela professora Edna. Através do NAEA que fizeram o estudo na comunidade e descobriram, porque lá na comunidade tem um caminho de pedras. E esse caminho de pedras que deu origem à comunidade.*

COMO SE IDENTIFICAVAM
1 (M, 48): *É, no caso, se trocasse, aí tinha eu que ser, né, eu moro no Abacatal e sou abacataense*.
2 (M, 68): *Nós éramos um grupo de moradores, né? [...] A gente dizia que era do Uriboca, do Uriboquinha.*
3 (F, 41): *A gente não se reconhecia como comunidade, como quilombola.*
4 (F, 44): *Era, antes não era quilombola, era Abacatal*
5 (M, 61): *Não, era da comunidade do Abacatal só, não era quilombola. O título veio quilombola já depois 98 pra cá, né, depois do decreto...*
6 (M, 27): *Abacatal, falava sou de Abacatal. Às vezes a gente ia, se tivesse em outro lugar, assim, falava sou de Ananindeua. Aí eu falava o lugar também, mas como é que chega lá? Aí eu explicava: chega no Anita Gerosa, tu entra no lado e vai embora, 12 km pra dentro.*
7 (F, 32): *Que eram do Abacatal. Somente isso.*
8 (F, 27): *Eu moro no Abacatal.*
9 (M, 60): *Eu ia falar que eu era... morava aqui, né, na área, mas que eu não era nascido aqui mesmo, ta entendendo?*
10 (F, 38): *Antes, não. Até 88 se falasse sobre quilombola, ninguém sabia o que era, né, não sabia. Mas hoje, não.*
11 (F, 68): *Não sei. Não aprendi. Meus pais não sabiam muita coisa, não tinham conhecimento.*
12 (F, 28): *Só Abacatal mesmo.*

COMO ERAM TRATADOS ANTES DA AUTO-IDENTIFICAÇAO COMO QUILOMBOLAS	COMO SÃO TRATADOS DEPOIS DA AUTO-IDENTIFICAÇAO COMO QUILOMBOLAS
1 (M, 48): *Era tratado diferente, né, a gente não tinha a prioridade que tem hoje em dia.* *A primeira coisa, quando nós não era quilombolas, a gente, é o que eu já lhe disse, a gente ia lá fora, né, ia uma ou duas pessoas, pra adquirir qualquer coisa, a gente ia através de escola, através de estrada, a gente pegava um banco lá, ficava esperando aqueles momentos, até a hora em que o prefeito ou o vereador quisesse atender a gente.*	1 (M, 48): *Hoje em dia se a gente chegar em qualquer um órgão do governo, Secretaria da Educação, Ação Social... eu tenho que dizer olha, sou morador da comunidade do Abacatal, a Associação de Moradores e Produtores – Comunidade Quilombola, e eu sou dos quilombos.* *Além de eu ter mais respeito, ser mais considerado porque sou negro/comunidade quilombola, minha facilidade aumenta muito mais de eu conseguir conversar com qualquer uma pessoa lá de dentro do setor mais alto. A gente tem mais prioridades, no caso, de conversar com qualquer uma pessoa hoje em dia dizendo que é do quilombo.* *Eu acho que não é nem importante, eu acho que foi uma graça que apareceu no nosso caminho, né, foi a comunidade quilombolas, foi os quilombos que apareceu pra surgir na nossa vida... Foi que praticamente mostrou, abriu o caminho, abriu a estrada pra gente, pra gente continuar. E hoje em dia a gente vê, né, que tudo pelas comunidades negras é mais fácil, olha tem, hoje em dia tem desde bolsa-escola, tem tudo separado dos brancos, né. Tudo é particular pras comunidades, olha, até a escola, sala de aula... E a gente ia de primeiro, antepassado, a gente lá com o prefeito pra conversar sobre escola, tinha uma dificuldade... Hoje em dia, não, a gente chega lá, a gente chega em qualquer um canto, olha, Comunidade Quilombola do Abacatal tá precisando de tal coisa, a gente vai lá, é rapidinho.* *Respeito, reconhecimento, né, da cor da gente, do que a gente já era pro que a gente mudou. Pra mim mesmo, hoje em dia eu chego lá dentro da prefeitura, eu vou lá com o vereador na Câmara, em qualquer um canto, chego lá e digo olha, quero falar com o Fulano, o presidente da câmara, aí aquela pessoa já vem comigo, diz olha, o (diz seu nome completo) lá do Abacatal, da Comunidade Quilombolas. Quer dizer que aí muda muito, né, pro que eu era e pro que eu sou hoje em dia.*
2 (M, 68): *Antigamente era braçal mesmo, trabalhava nas lavouras, era agricultor e pronto.*	2 (M, 68): *Ah, eu acho que pra nós foi uma parte de alívio pra gente, alívio mesmo. Por que, como eu tava falando, antigamente as*

	coisas eram outras, eram mais diferentes do que tá hoje, em partes, em outras partes pode ter seguido a mesma rotina, mas em outras partes já melhorou mais pra gente. Pelo menos pra mim, que já tô velho, já to deixando pra minhas netinhas mais um melhoramento... *Hoje em dia a gente já é reconhecido. (...) Hoje já é reconhecido a nível federal.*
3 (F, 41): *Aí sempre se lutou, né, sempre se lutou por esse título, né, mas nunca se reconhecendo como quilombola, entendeu?* *[...] Não dava valor, sei lá, é isso, a verdade é essa, não dava valor pra isso, até porque, assim, a gente nem conhecia também os valores...*	3 (F, 41): *Eu vejo lá fora, assim, que nós somos pessoas importantes, que a gente tem, que nós temos valor, né, de ser reconhecido mundialmente... de a gente ser conhecido a nível de Brasil, isso é muito importante, né. A gente ouve hoje, a gente liga a televisão e se ouve falar no Abacatal, né...* *Isso é muito importante, a gente ser reconhecido, pra mim hoje, o mais importante é isso, é a gente ser reconhecido.*
4 (F, 44): *Era, dificilmente a gente nem ia (referindo-se ao Posto Médico da região), só se tivesse algum conhecimento, alguém lá de dentro... aí conseguia uma consulta.*	4 (F, 44*): Olha, mudou muita coisa. Pelo menos, a gente conseguiu muita coisa. A gente sai daqui pra ir num órgão, alguma coisa... da onde é?, Abacatal, quilombola, a gente é bem recebido, né, as pessoas respeitam a gente. A gente ah, é abacatal, quilombolas, da onde vocês são?, de Abacatal. Inclusive a gente chega aí no Posto, não tem saúde, da onde é?, de Abacatal, eles colocam a gente pra ser atendida primeiro. Bora, atender logo eles que é longe, é muito longe. As pessoas que já tão mais cedo lá não gostam, né, que pra mim isso já é uma coisa importante. É longe mesmo.* *A gente é bem recebido, as pessoas respeitam a gente.* *Olha, eu, pra mim, qualquer atividade que tenha, qualquer coisa que tenha, pra mim é especial, porque foi assim que eu consegui o título, que é assim que eu vivo aqui, quilombola então pra mim é especial.*
5 (M, 61): *Olha, até uns anos atrás, não era bom a gente ser negro, né.*	5 (M, 61): *Quer dizer, houve um grande avanço, mas a gente sabe que todos esses avanços aconteceu e vai acontecer na medida que os negros se organiza, né, porque se não organizarem, não pressionarem os órgãos...* *Porque as comunidades quilombolas têm uma referência, tem um tratamento diferenciado, tanto município, como Estado, como Federal, tem verba específica, né. Então, aquelas comunidades que não querem se identificar, elas vão perdendo, né, perdendo muita coisa.* *Hoje, quem é negro e mora numa comunidade*

	quilombola, ele é privilegiado, né. O que eu já falei, tem recurso específico, um tratamento, tem até já cota nas universidades, né.
6 (M, 27): *É, no tempo que o R. lutava aí. O R., o seu A., no tempo que derrubaram as casas, eu já era grandinho, só que eu não me interessava ainda, eu não dava importância. De um tempo pra cá que eu já vi dar importância.Eu não sei explicar por quê.* *Comecei a fazer, assim, comecei a ser... Eu me associei na Associação há pouco tempo também. Mais ou menos...ano passado que eu me associei. Todo mundo me falava: tem que ser sócio, tem que ser sócio, aí foi que eu me associei, porque o meu padrasto saiu de casa, aí eu me associei e eu que tomo conta do terreno agora. Eu com a minha mãe, o meu irmão. Aí, eu tomo conta do terreno agora, só eu que sou sócio de lá de casa.*	6 (M, 27): *Que nem, assim, olha, na escola, quando eu chego lá, quando foi pra se matricular no ano passado, eu tenho uma irmã minha que mora lá no Outeiro. Aí, quando eu cheguei lá, tinha muita gente já na minha frente, já. Aí, o diretor era o diretor dessa escola aqui também, aí ele pegou, perguntou quem era da terceira etapa pra matrícula, aí ele me viu lá meio e disse o que tu faz aí?, aí eu disse: tô pegando uma vaga aqui pra minha irmã. Aí, ele falou olha, deixa ele passar pra frente, que ele é do Abacatal, vocês sabem como é a dificuldade lá, a escola mais próxima que tem do lugar... Aí, ele me passou pra frente. Eu acho que os outros pessoal ficaram até revoltado comigo, né? Aí eu fui, passei na frente, fiz logo a matricula dela.* *O Abacatal tem moral quase em todo canto. Por causa da identidade, né. Eu tenho pra mim, assim, que é por causa da identidade, né.*
7 (F, 32): *Mudança, mudança... Não mudou muita coisa, não, porque antes cada qual trabalhava no seu terreno, né, que já tinha sido repartido pela coordenação que tinha. Então, cada qual trabalhava no seu terreno, não tinha Associação, era cada um por si, ninguém dava satisfação pra ninguém.*	7 (F, 32): *Aí, depois da entrega do título foi demarcado: é 130 de frente e os fundo vai até no extremo do outro terreno, que passa lá nos fundo. Aí, agora a gente vai nas reunião, toda primeira segunda-feira do mês, paga um real de Associação, aí tem a carteirinha que nos identifica como quilombola, a carteirinha é aceita em quase todos os lugares, a Associação é registrada em cartório...* *Aí, em muitos órgãos por aí, a pessoa chega, se identifica, que é do Abacatal, com a carteirinha quilombola, rapidamente é atendido. Eu sei que isso daí é uma coisa que já ficou mais fácil pra gente.*
8 (F, 27): *Teve muitas famílias que foram embora. Aí, depois, algumas famílias voltaram e algumas, até hoje, não voltaram mais. (...) E, antes não, antes tinha esse medo de você tá na sua casa e, de repente, chegar alguém e ir derrubando, como aconteceu, né. Então, tinha esse medo, as pessoas viviam com medo.*	8 (F, 27): *Depois que veio a titulação, o medo acabou. Essa foi a grande mudança, do antes e do depois da titulação.*
9 (M, 60): *Então, eu acho que mudou demais, porque de primeira, a gente não tinha esse apoio, né.*	9 (M, 60): *Essa comunidade quilombola aqui, ela tem apoio de muitas coisas, né, muitos órgãos dão muito apoio pra gente aqui. Então, eu acho que mudou muito mesmo.* *Então, eu acho que melhorou muito,*

	pessoalmente, assim, a vida assim, o passadio. A gente passava muito mal também. E agora, não, agora mudou bastante. A gente se alimenta melhor e, de primeiro, não. De primeiro, a gente almoçava, quando almoçava, não jantava. Às vezes, não almoçava e ainda ia procurar arrumar pra jantar. Tinha dificuldade com a farinha, que às vezes, a gente não tinha roça, né, aí tinha que tá correndo atrás, quando não arrumava, tinha que comer só o comer mesmo, né. E, hoje em dia, não. Hoje em dia, graças a Deus, não falta, não falta isso. Então, eu acho que melhorou.
10 (F, 38): *Porque antes nós não éramos, nós não tinha, assim, essa, esse reconhecimento que nós têm hoje, né.*	10 (F, 38): *Nós somos mais conhecidos, nós somos visitados por pessoas que querem saber a nossa história.* *Hoje em dia, pra mim melhorou muito, porque hoje em dia nós já sabe, né, e saber os nossos direito, realmente aonde nós temos que ir, onde nós temos que reivindicar os nossos direitos. Antes, não. Antes, a gente vivia aqui muito, antes de se reconhecer quilombola, nós vivia assim... Hoje já é pouco, mas ainda vivia assim, cada um por si e Deus por todos. E hoje, não*.
11 (F, 68): *Antes era muito dificultoso*.	11 (F, 68): *Porque nos semo reconhecido em todo lugar que nos vai*.
12 (F, 28): *Hoje a gente olha o caminho das pedras e diz assim: olha foi nossos antecedentes que fez, que construiu esse caminho. Claro, apanharam muito, sofreram muito.*	12 (F, 28): *Eles assim, muitos aceitam porque como tem o programa aqui que a gente tem vários projetos. Olha, se não fosse quilombola vocês não tava recebendo. E outra coisa, se não fosse quilombola, a gente não tinha a titulação. Até hoje a gente não tinha sido reconhecido.* *Até hoje a gente ainda sofre ainda com a discriminação, mas a gente se sente assim um pouco importante, todo mundo é importante. Mas a gente se sente assim mais importante.*

QUEM É QUILOMBOLA	QUEM NÃO É QUILOMBOLA
1 (M, 48): *A minha outra irmã também, que mora lá pra fora, é mais clara do que eu. Apesar da cor dela, mas até hoje em dia ela se intitula assim também, porque ela é filha daqui, foi nascida e criada aqui, agora que se mudou uns tempo lá pra fora, mas...*	1 (M, 48): *Quem vem de fora.*
2 (M, 68): *Eu digo assim porque naquele tempo, como diz a história, era o pessoal tudo mesmo, era da nossa descendência, de todos, sempre foi de ser negro, né?*	2 (M, 68): *Não, nem todos, porque veja bem, eu sou casado com a minha mulher, a minha esposa é lá do outro lado do Acará. A diferença é que a minha esposa já é do Acará, as filhas, como diz a história, já é Abacatal e Acará, porque a mãe é Acará...*
3 (F, 41): *Aqui na comunidade todos nós somos descendentes, né, de escravos, que se tem um mais claro que o outro, é porque já o pai ou a mãe casou-se com uma pessoa de fora, mas o que vale é o sangue que corre nas veias.*	3 (F, 41): *Aí hoje, muita gente, muitos, muitos aqui aceitam isso, dá valor, mas a gente vê, assim, que têm pessoas que ainda não... Atentou pra isso, né, não atentou pra isso...*
4 (F, 44): *Eu, pelo menos, eu sou.*	4 (F, 44): *Olha, eu acredito que nem todos, né, porque a gente tem as coisas aí, os eventos, e nem todos participam, né, se julgam não ser*.
5 (M, 61): *Quilombolas são aqueles que, de uma forma ou de outra, ficaram na terra sem fugir, né. (...) Os que são quilombolas, tá lá no documento, são as 53 famílias, agora que aumentou mais um, 54.*	5 (M, 61): *Eu acho que não tem nem 10%, né, que se considere quilombola.*
6 (M, 27): *Eu me considero. Eu tenho pra mim que eles se consideram (os moradores de Abacatal se consideram quilombolas).*	6 (M, 27): (Mesmo sendo perguntado mais de uma vez, não responde).
7 (F, 32): *Porque aqui tem muitas pessoas que são descendentes de escravos mesmo, que os pais, os avôs sofreram, né, carregando aquelas coisa, apanharam*.	7 (F, 32): *Eu creio que não, têm pessoas aí que têm vergonha. Não sei. Eu não sei lhe explicar, não. Mas, têm pessoas que têm vergonha de dizer.[...] Muitos falam. Falam que têm vergonha* de morar no Abacatal e de ser quilombola.
8 (F, 27): *Dessa maneira, se você chegar e falar, conversar, perguntar, elas vão dizer que são quilombolas.*	8 (F, 27): *E tem famílias também que moram aqui, que já vieram depois, estão na comunidade há dez anos, não nasceram aqui, né. Então, essas famílias, apesar de elas serem famílias negras, né, eles são negros, mas aí eles dizem que eles não são (quilombolas), porque eles não nasceram aqui.*
9 (M, 60): *São. Todos. Que aqui é, quase bem dizer, é só uma família, todos aqui são parentes.*	9 (M, 60): *É, porque, às vezes, as pessoas... Quando não é mulher que se casa com pessoas mais coisa de*

	cor, né... Quando não é mulher, é os homens, né, que se casam com... (...) É. Eu tenho um vizinho também, que mora ali na frente. Ele é branco, a mulher dele é bem negra mesmo.
10 (F, 38): *Então, ser quilombola é todos aqueles que são remanescentes de negros quilombolas, de negros fugidos*.	10 (F, 38): *Nem todo negro é quilombola. Eu vejo, assim, que por mais que a pessoa venha, ele não é. Pra mim, ele não é quilombola, né. Ele mora, constitui família, mora aqui dentro, mas acho que não é quilombola*.
11 (F, 68): *Tenho filho branco, louro, cabelo liso, nem parece que são meus filho. Mas se sai daqui, não tem quem diga que são meus. Mas tudo são quilombola.*	11 (F, 68): (Mesmo sendo perguntado mais de uma vez, não responde).
12 (F, 28): *Ah eu sou quilombola, sou descendente lá dos escravos.*	12 (F, 28): *Porque têm pessoas que se casam com gente de fora e aí leva para a comunidade. Aí no caso, as mulheres arranjam maridos de fora e leva. Ou então os homens casam com mulheres que não são da comunidade. Aí acaba* levando também para a comunidade.

CARACTERÍSTICAS INDIVIDUAIS PARA SER QUILOMBOLA
1 (M, 48): *Ele tem que ter simplesmente o negro, e o negro ser um negro assumido, né, porque tem muita gente que é negro mas não assume a qualidade que ele é, né, a cor que ele tem. E o negro, pra ele ser o quilombola legítimo, tem que assumir o que ele é, não adianta ele ser negro e querer ser branco, não gostar da cor que ele é, porque ainda existe muito isso, que tem muitos que se diz que não é negro, ele mora na comunidade negra, mas não é, não é quilombola. E, nós, aqui, não. Quando nós descobrimos que a gente era realmente descendentes dos escravos, dos negros, a gente assumiu o que nós era. Nós não fomos querer sair daquela área, não, assumimos o que nós era.* *[...] Ele tem que ser assumido como negro e tem que ser da área, né, dos quilombos, e não querer se desfazer do que ele é.*
2 (M, 68): *Porque nós semos a origem. Nós, eu, eu coloco assim: eu, a minhas filhas, porque são meu sangue. (...) É a minha qualidade, é eu ser negro mesmo. Isso é a significância que eu tenho. Se trata de raiz, dos meus pais. E eu me sinto bem até, de ser negro.* *É por causa da nossa origem, da nossa origem de negro, né. Por que, é... como se diz, negros nós somos muito, a maior quantidade quase do nosso Brasil é negra. Mas, nem todo negro é quilombola. É, nós porque somos de origem. Nós se consideramos porque semos de origem de escravo mesmo, e semos de origem, como diz a história, das Três Marias, né. E os outros, não. Os outros são descendentes de africanos, mas não são... é uma origem quilombola. Só na qualidade, não no sangue, né.*
3 (F, 41): *Olha, primeiro, acredito que ela nem precisa, digamos assim, ser totalmente negra, como eu lhe falei, né, porque já houve, assim, essa... a mistura do sangue. (...) Ele precisa aceitar, precisa se valorizar, principalmente se dar valor.*
4 (F, 44): *A primeira coisa que precisa ser é negro. Negro e ficar com as coisas dos quilombolas: as atividades, o serviço, as roupas. [...] Pra mim, o principal é a cor.*
5 (M, 61*): [...] Não carece ser escuro, basta o sangue ser negro.* *São todos aqueles que vem da origem, da origem das famílias que eram quilombolas, que eram negros, escravos. Então todos esses são descendentes, seja ele claro ou não, mas tá no sangue, o sangue quilombola.*
6 (M, 27): *Primeiramente, tem que ser negro, que nem nós somos. Primeiramente, é isso. E depois...(silêncio). Os costumes, né, uma identidade que no caso que nós tem aí, o caminho de pedras.* *Pra nós, quando todo mundo pergunta por que vocês são quilombola? A gente sempre fala: Porque nos somos descendentes. Que provas vocês tem? Aí nós temos o Caminho das Pedras, tem o resto do Engenho, mas não é aqui, é do outro lado do igarapé. Aí, muita gente vem visitar esse caminho das pedras. Isso mais que identifica a gente também.*
7 (F, 32): *Eles dizem que é a cor da pele, né, ser bem negro. Pra mim, eu acho que a cor não importa, não. Olha, eu, eu, o meu avô, pai do meu pai, ele foi escravo, mas eu não tenho a cor. Quem olha pra mim, nunca diz que eu sou uma quilombola, né, porque eu não tenho a cor. Mas, eu acho que a cor não importa, não. Vai do que a pessoa sente no coração e se acha o que é.*
8 (F, 27): *É, porque assim, né, a gente diz: ah, é a cor da pele, mas na verdade não é a cor da pele, né, porque tem... A gente percebe nas crianças agora, porque há uma mistura de raça. Então, tem crianças que tem a cor da pele bem, bem... Se a gente olhar essa criança, é branca, né, mas aí vai ver o cabelo, ver o nariz, assim, que já traz assim pro... assim, pro negócio da raiz do negro, né. Acho que é por aí, não é só na cor da pele. A gente percebe, assim, crianças que os pais são todos, o pai e a mãe são de cor*

clara, né, a cor da pele é clara, a criança é clara, mas tá no cabelo, o cabelo bem, né... Então, não é só pela cor da pele que se pode dizer.
9 (M, 60): *Eu acho que tem que ser negro, né. Em primeiro lugar, ele tem que ser negro e ser descendente mesmo, que eu acho que pra ser descendente de escravo, eu acho que já vem de muito tempo. (...) É ter o sangue de quilombola mesmo. (...) Dos negros, é.* *Eu acho que é uma coisa muito importante. Eu acho que, primeiro, eu ser negro, eu valorizo muito a minha cor, sabe, ser negro. Tem gente que é moreno, ele tem aquela de coisa de não querer ser negro, né. Eu não, eu não tenho coisa se a pessoa me chamar de preto, negro, eu não tenho isso, nunca tive essa coisa. Eu acho muito bonito a pessoa... Eu ia achar ruim se a pessoa me chamasse de branco, né, porque eu não sou! Então, eu tenho que aceitar e gostar da minha cor*
10 (F, 38): *É ser descendente dos escravo, desses escravo que vieram refugiado, mas como já escravo desse senhor lá né, o conde Coma Melo, como... Não sei te dizer como... Se reconhecer que ele realmente fez parte dessas famílias.*
11 (F, 68): *Ser quilombola é ser negro, é ser herdeiro.*
12 (F, 28): *Em Abacatal, são todas negras. [...] Significa muita coisa, porque a gente sabe que nós ficamos...é importante agora pra nós. A gente sabe que a gente conseguiu construir aí, apesar de levar tanta chibatada, tanta porrada, ser tão maltratado. A gente conseguiu aí tá na história*

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo