

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO/ MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

TAYRA FONSECA REZENDE

**FAZENDO LOUÇAS E TECENDO A PRESENÇA DA MULHER: TRAÇOS DE
RESISTÊNCIA NEGRA NA REGIÃO DO MARUANUM/AMAPÁ**

MACAPÁ
2018

TAYRA FONSECA REZENDE

**FAZENDO LOUÇAS E TECENDO A PRESENÇA DA MULHER: TRAÇOS DE
RESISTÊNCIA NEGRA NA REGIÃO DO MARUANUM/AMAPÁ**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional na Universidade Federal do Amapá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional. Orientadora: Dr.^a Eugénia Luz da Silva Foster.

Orientadora:

Prof.^a Dr.^a Eugénia da Silva Foster
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Jamile Borges
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
CEAO-PÓSAFRO/ UFBA

Prof. Dr. Elivaldo Custódio
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Prof. Dr. Daniel Santiago Ribeiro Chaves
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Macapá

2018

RESUMO

O trabalho aqui apresentado é um esforço de entrecruzar teorias antropológicas, sociológicas e jurídicas através de olhares e indagações produzidos a partir da noção de Desenvolvimento Regional e de como pensar esse conceito sendo utilizado em sua transversalidade com a centralidade feminina. Trata-se de estudo de caso através do método etnográfico sobre um coletivo de mulheres quilombolas do interior rural do estado do Amapá, autointituladas “As Louceiras do Maruanum”, as quais produzem artefatos de cerâmica (as louças) ensinados por suas antecessoras muito antes da década de 80, data a qual possuem registro formal. e através da compreensão dos modos de vida busquei perceber a existência (ou não) de uma centralidade feminina e qual seu papel na (re) produção dos saberes *‘tradicionalis’* e na construção da identidade étnica que perpassam a confecção das louças – como são chamados os artefatos de cerâmica por elas confeccionados, partindo da hipótese de que o *saber* ali encontrado é exemplo atual de resistência negra feminina.

Palavras-chave: Identidade étnica. Gênero. Louças. Saberes.

ABSTRACT

This research is a case study about a group of women in the Maruanum, located in the remote rural area of the state of Amapá called 'louceiras do Maruanum'. Using the ethnography method as a strategy to understand the ways of life of the community, I try to pursue the concept of the 'centrality' of the female role and the (re) production of the knowledge through the making of pottery. In theoretical lines, I tried to prove how the intersectionality between identity, gender, knowledge and ethnicity are put in perspective as an example of the feminist black resistance.

Keywords: Ethnic identity. Gender. Crockery. Knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia	RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
ADCT – Atos e Disposições Constitucionais Transitórias	S/N – Sem Número
ADIN – Ação Direta de Inconstitucionalidade	SRB – Sociedade Rural Brasileira
ADV. – Advogado	STF – Supremo Tribunal Federal
AGU – Advocacia-Geral da União	TRF – Tribunal Regional Federal
ANC – Assembleia Nacional Constituinte	UNIFAP- Universidade Federal do Amapá
ART. – Artigo	
CF – Constituição Federal de 1988	
DEM – Democratas	
DL – Decreto Lei	
FCP – Fundação Cultural Palmares	
GT – Grupo de Trabalho	
IN/INCRA – Instrução Normativa do INCRA	
INC. – Inciso	
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agraria	
L. – Lei	
MDR – Mestrado em Desenvolvimento Regional	
MC – Ministério da Cultura	
MNU – Movimento Negro Unificado	
PET – Petição	
PGR – Procurador-Geral da República	

LISTA GERAL DAS ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	16
Fotografia 1.....	17
Fotografia 2.....	18
Fotografia 3.....	21
Fotografia 4.....	36
Fotografia 5.....	37
Fotografia 6.....	38
Fotografia 7.....	39
Fotografia 8.....	40
Fotografia 9.....	46
Fotografia 10.....	54
Fotografia 11.....	60
Fotografia 12.....	64
Fotografia 13.....	66
Fotografia 14.....	68
Fotografia 15.....	69
Fotografia 16.....	72
Fotografia 17.....	72

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	
2 SUBINDO O RIO: O MARUANUM E SUA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA NEGRA.....	21
2.1 A CENTRALIDADE DA MULHER NO MARUANUM: RELATOS A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DE VIDA	25
2.2 SER NEGRO E QUILOMBOLA: ENTRE PROBLEMAS E PRÁTICAS.....	28
2.3 NASCIMENTO DOS QUILOMBOS.....	29
2.4 O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO E A AGENDA QUILOMBOLA.....	33
3 DESCENDO O RIO: CONSTRUINDO O PERCURSO METODOLÓGICO.....	38
3.1 CONHECENDO A COMUNIDADE: O CAMPO E SUAS REGRAS.....	38
3.2 FERRAMENTAS METODOLÓGICAS OU COMO NAVEGAR E FAZER PESQUISA....	41
4 ENTRE AS ‘MARGENS DO RIO’: COMO SE CONSTRÓI A IDENTIDADE QUILOMBOLA E A PRODUÇÃO DE SABERES	49
4.1 TEORIAS DA ETNICIDADE: IDENTIDADE QUILOMBOLA E CONFLITOS ÉTNICOS NO MARUANUM.....	49
4.2 SABERES TRADICIONAIS: A QUEM INTERESSA?.....	57
5 PARA ALÉM DO RIO: PROTAGONISMO E GÊNERO NO MARUANUM.....	64
5.1 TEORIAS DE GÊNERO E SEUS CONTRASTES: MULHERES QUILOMBOLAS LOUCEIRAS RIBEIRINHAS	64
5.2 LIDERANÇA E PROTAGONISMO FEMININO: INTERSECCIONALIDADES E AFIRMAÇÃO NA REGIÃO DO MARUANUM.....	73
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZENDO LOUÇA TECENDO PASSADO E FUTURO.....	78
REFERÊNCIAS.....	81

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa visa conectar os estudos de gênero e de etnicidade em contextos comunitários quilombolas. Desta forma, pretende-se aqui estabelecer uma reflexão acerca dos processos de emancipação e protagonismo da mulher, negra e quilombola em uma comunidade específica no Estado do Amapá, região em que vivo e atuo, reconhecida por seu ativismo e participação nas lutas das mulheres ribeirinhas por autodeterminação e participação na vida e na cultura Amapaense.

Posto isso, a primeira tarefa foi identificar o *locus* de estudo, assim, a partir do contato com a Professora e Reitora da UNIFAP, Eliane Superti, que realizou trabalho de mapeamento e cartografia de todos os quilombos do Amapá no ano de 2015, buscamos auxílio para identificar se existiam comunidades quilombolas no Estado do Amapá, onde a mulher detivesse algum tipo de papel de destaque, para definir o objeto dessa investigação. Chegamos ao Quilombo de Santa Luzia do Maruanum, pois lá existe uma associação de mulheres que estão todas vinculadas, também, à Associação Quilombola¹. Nesse momento iniciático da pesquisa, diversos indícios importantes me auxiliaram a interrogar a centralidade da mulher na (re) produção da identidade étnica, o papel político das mesmas na tomada de decisões dentro da associação quilombola e, ainda, o lugar ocupado na dinâmica familiar através do protagonismo econômico no sustento do lar.

No entanto, tais indícios *per se* não se sustentariam de modo eficaz sem um intenso trabalho de pesquisa. O intento aqui é, portanto, identificar e analisar as relações sociais de construção e definição do papel da mulher nos processos identitários no Maruanum.

Dentre os objetivos do estudo, temos a intenção de compreender o papel das louceiras na constituição, manutenção e reprodução dos saberes para construção ou afirmação da identidade étnica na região do Maruanum, em específico, na vila do Carmo e em Santa Luzia.

Partindo da ideia de que negros e quilombolas constituem a base da identidade brasileira, e que foram esquecidos pelo processo de expansão e constituição da cidadania no Brasil - ainda que a própria Constituição Federal de 1988 tenha garantido, através de referência nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a questão

¹ As louceiras estão organizadas desde o ano de 1983, através da Associação das Louceiras do Maruanum. Tal organização está registrada e possui um estatuto, que é o documento através do qual elas entendem que adquiriram sua fundação formal. Nele, constam os nomes das louceiras fundadoras do grupo e algumas regras e ordens por elas estipuladas.

quilombola como elemento central para efetivação da cidadania, quando de seu reconhecimento – sabe-se que esse reconhecimento gera mera cidadania formal, faltando a essas comunidades o alcance e os efeitos de cidadania material.

A questão quilombola está diretamente relacionada com a condição do negro e de como ocorreu a inserção deste na sociedade brasileira. Tal inserção é permeada de signos de inferioridade racial, os quais refletem efeitos negativos desde a colonização até a atualidade. Logo, a condição negra e quilombola denota processos de espoliação e exclusão contínua e reiterada na sociedade brasileira contemporânea.

O fenômeno quilombola acontece em toda parte do Brasil, embora na maioria das vezes, enquanto fenômeno rural (do campo). De acordo com Gomes (1997 apud TRINDADE, 2015), é possível afirmar que a trajetória dos negros nas Guianas, em especial na região de Macapá, ocorre desde o período colonial até o último quarto do século XIX. Ainda segundo o autor, desta vez amparado nas pesquisas de Salles (2005), os primeiros africanos que chegaram ao Grão-Pará foram para a região do Amapá nas duas últimas décadas do século XVI e nas primeiras décadas do XVII, e organizaram-se em mocambos.

Os territórios ocupados por comunidades quilombolas no Amapá estão, em sua maioria, concentrados em duas áreas extensas, às margens de dois rios da bacia hidrográfica amapaense: as comunidades às margens do rio Matapi e a do vale do rio Pedreira (TRINDADE, 2015, p. 51).

E, justamente em Macapá, encontramos uma comunidade onde a mulher ocupa espaço de protagonismo, qual seja, a região do Maruanum, onde há uma associação de mulheres louceiras e também quilombolas. Estas mulheres organizam-se de modo associativo e isso vai ter um impacto na produção da identidade étnica, principalmente porque ocupam (influenciam) as principais instâncias de poder intragrupo, mas são também protagonistas no sustento e na subsistência de suas famílias, seja a partir do “roçado” ou da produção de utensílios de barro. Eis aí um terreno fértil em que contextos que evidenciam questões identitárias são entrecruzados por questões de gênero, demarcando o panorama do estudo aqui proposto.

Daí surgem questões relevantes a serem tratadas, principalmente quando nos entendemos ainda em uma sociedade marcada por visões tradicionais de dominação masculina, evidenciando, então, aqueles espaços onde a mulher assume protagonismo nos processos de (re) produção e manutenção da cultural local, trazendo a questão de gênero para a centralidade das reflexões.

Há uma aproximação de teorias de desenvolvimento regional, principalmente aquelas que analisam os processos locais ou endógenos, que se conectam diretamente aos debates relacionados à etnicidade e ao gênero, os quais inter cruzam-se no cenário das relações étnicas amapaenses. Razão pela qual estudar gênero e identidade quilombola, dentro de uma Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, constitui-se como um desafio, posto que não há como discutir desenvolvimento sem se referir ao papel da mulher e das múltiplas identidades imbricadas nesses processos, principalmente rompendo com a perspectiva dominante de que o conceito de “desenvolvimento” detém nexos unicamente com a noção de “crescimento econômico”.

A reflexão no campo da alteridade, raça, etnicidade e identidade tem sido o objeto por excelência da Antropologia, ainda assim, outras searas epistemológicas têm revelado interesse no campo constitutivo das reflexões sobre identidade étnica pela via dos estudos interdisciplinares, tais como, a Ciência Política, a Sociologia, a Educação e o Direito. A primeira busca, grosso modo, identificar os fenômenos políticos e de poder próprios dos movimentos quilombolas, principalmente no que se refere à mobilização destes atores sociais na luta por cidadania e reconhecimento na esfera pública, situação esta que também desperta interesse na ciência jurídica, já que a cidadania e os processos de reconhecimento encontram perfectibilidade na medida em que são internalizados pelo ordenamento jurídico. Não longe disso, a proximidade da Sociologia se evidencia quando pretende entender a funcionalidade e a posição que as comunidades quilombolas desempenham na estrutura social e em que medida impactam na produção da identidade nacional. Surgem aí as contribuições mais sofisticadas da Antropologia, buscando evidenciar os processos de constituição das identidades dos grupos étnicos numa relação endógena/exógena, a partir do acionamento de elementos de auto-definição/pertencimento.

A matriz teórica na Antropologia, que serviu de esteio à compreensão do fenômeno da etnicidade, está diretamente relacionada à produção de Fredrick Barth, intelectual responsável por lançar luz sobre essa categoria antropológica, e que desencadeia um novo paradigma para a leitura do fenômeno cultural e étnico. Parece-nos, portanto, que estudar o fenômeno da identidade/eticidade é uma missão importante social e academicamente, e ainda inacabada no Brasil, principalmente face à constelação de grupos étnicos que existem e a vasta possibilidade de recortes ainda não trabalhados em diversos grupos étnicos, principalmente aqueles que se situam no Norte e Nordeste.

Nesse sentido, merece total destaque a atuação dos Antropólogos, principalmente com a edição do Decreto n ° 4887, de 2003, de autoria de Luís Inácio Lula da Silva, quando

ocupava o cargo de presidente da República do Brasil, que ampliou a interpretação conceitual e semântica da categoria *quilombo*. Convém referir que ‘quilombo’ foi um ‘rótulo’ marcado na constituição, lá quando do momento da constituinte, e que destinaremos parte do trabalho ao aprofundamento dessa questão.

Afirmam já estudiosos, como Leite (2008), que o quilombo, enquanto direito, é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado e, em suas mais diversas formas, embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação, e instaura a dúvida sobre a capacidade do Estado em ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial.

A categoria jurídica “remanescente de quilombo” é criada e instituída a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais. Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ainda ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta, o que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (LEITE, 2008, p. 342).

O presente estudo buscará interseccionalizar a questão de gênero – considerando o papel da mulher nas comunidades quilombolas - com a dimensão étnicorracial, observando as implicações de ser mulher, negra e quilombola, reconhecendo que a questão de gênero é fenômeno latente em nível global e também na sociedade brasileira.

Para Noleto (2017), a raça foi utilizada como um conceito ideológico com vias a naturalizar posições sociais de discursos desprivilegiados. Usa aqui o autor, a ideia de McClintock (2010) que diz que, em um debate que trate a raça entrecruzada com outros marcadores sociais da diferença à adição de gênero como campo de problematizações para compreensão de qualquer projeto de nação.

É meu interesse com essa dissertação pensar como essa relação, condicionada por distintos referentes históricos, pode nos ajudar a compreender o fenômeno da fabricação de narrativas identitárias atravessadas pela interseccionalidade de categorias outras – não menos importantes –, mas diria secundantes na organização e sobrevivência dos quilombos, e como essas noções, igualmente construídas e narradas, a exemplo de raça e *saberes tradicionais* e modos de produção do saber, se conjugam com as ferramentas analíticas do campo antropológico e com as estruturas de poder para, da mesma forma, pensar a questão do gênero nesses contextos comunitários do quilombo.

McClintock (2010) demonstra como a lógica do imperialismo se utilizou da retórica de raça e gênero para subjugar minorias sociais.

De Michel Foucault a Judith Butler passando por outros nomes não menos importantes, como Joan Scott e Donna Haraway, por exemplo, a categoria gênero tem sofrido uma série de transformações que revelam o caldo teórico que se produziu nas ciências sociais, quando, ainda na década de sessenta, se produziram escritos que se tornaram marcos para o início dos debates em torno da questão de gênero, os quais irão ganhar profusão na década de oitenta, com a repercussão dos escritos de Joan Scott e, no Brasil, com os textos de Heleieth Saffioti (1978; 1979; 1981) e Eva Altermann Blay (1978) colocando o estudo de gênero na agenda da academia brasileira e ampliando a luta dos movimentos sociais nessa seara.

Tendo em vista a importância que alcançam tanto os estudos de gênero quanto questões que envolvem as comunidades quilombolas no Estado do Amapá, cruzar esses campos com os estudos de etnicidade, isto é, estudar contextos onde estes signos (ou símbolos) se inter cruzam, transforma-se num esforço analítico principalmente porque ser mulher, negra e quilombola constitui um conjunto de símbolos que, no imaginário social brasileiro, podem vir a gerar o enfraquecimento da cidadania, pela inferioridade social a que historicamente estão vinculados.

Outra dimensão que vale a pena ressaltar nesse estudo é a contemporaneidade do tema, ou seja, o referencial teórico escolhido para embasar este trabalho – tendo como ponto de partida a teoria da etnicidade de Barth – que se difunde com intensidade na academia brasileira, sobretudo a partir da década de oitenta, e também com os estudos de João Pacheco, relacionando-os à leitura da questão indígena. Na sequência, é Alfredo Wagner quem vê a potencialidade dessa leitura e a difunde para a questão quilombola, tornando ela a matriz teórica mais discutida até o presente momento para tais estudos. Correlatamente, é também na década de 80 que obras de relevância sobre gênero são publicadas no Brasil.

Esta pesquisa obviamente encontra-se vinculada à proposta do Mestrado em Desenvolvimento Regional (MDR), da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), articulando-se diretamente com os temas das linhas de pesquisa - *Relações étnicorraciais e Educação e Sociedade, Cultura e Políticas Públicas* - do curso. Entendo que a inter-relação entre identidade, gênero e educação são elementos fundamentais para a sustentação do desenvolvimento local, reconhecendo a centralidade da mulher como ator social, cada vez mais responsável pela manutenção das estruturas familiares e pela economia informal em torno dos quilombos.

Dentro da perspectiva do desenvolvimento regional não se pode desconsiderar as questões de gênero e de raça, uma vez que a forma como a mulher negra vem sendo tratada na

sociedade denota a existência e a manutenção de diferentes formas de opressão, sexismo e subalternização. Nesse sentido, Davis (2016) afirma que:

...da forma pela qual a mulher negra foi desumanizada, nos dá a dimensão da impossibilidade de se pensar um projeto de nação que desconsidere a centralidade da questão racial, já que as sociedades escravocratas foram fundadas no racismo. (...) é preciso considerar a intersecção de raça, classe e gênero para possibilitar um novo modelo de sociedade (p. 12).

Daí a necessidade de se pautar outra perspectiva de desenvolvimento, mais humano, que enfatize outros aspectos para além do econômico e que assuma a dimensão da cultura - saberes tradicionais, identidades, etnicidade – como vetor estruturante de outro modelo societário com justiça social e epistêmica.

Poder-se-ia dizer aqui que a questão de gênero é elemento de implicação da própria pesquisadora, já que como mulher estou permanentemente submetida aos mesmos mecanismos sociais de opressão de gênero, guardadas as ressalvas com relação ao lugar social entre nós – mulheres acadêmicas - e as mulheres das comunidades quilombolas. As dificuldades e os reveses que o contexto social brasileiro apresenta para a mulher, seja ela negra ou branca, determina reiteradamente um lugar de inferioridade em face ao homem, onde a comprovação das capacidades e das habilidades das mulheres devem ser testadas e provadas repetidas vezes, numa sucessão de processos de desabonos e retração quase que estrutural, tanto na dimensão moral quanto na laborativa. Aí, surge a possibilidade de estudar a interação dessas duas dimensões em um mesmo produto acadêmico.

A posição da mulher é determinada pela hierarquia do gênero na estrutura social, ao tempo em que as questões de raça e de identidade, quando interseccionadas, determinam os limites e os posicionamentos dos agentes na sociedade; assim, quando se é portador dos marcadores de gênero e da raça – nesse caso, negros/negras - ligados a históricos de opressão e de processos de espoliação, ou ainda, à memória escravagista latente e presente no imaginário social, a posição fica ainda mais subalternizada nesta desigual pirâmide social.

O debate neste trabalho está situado no campo de como se pode pensar ou propor um modelo de desenvolvimento que considere a mulher em paridade de participação, bem como que sustente a existência do negro enquanto ator social ativo e pertencente ao arranjo social.

Ao longo do curso da história, o que se tem são modelos de representação que desconsideram a importância tanto da mulher quanto do negro na construção da identidade brasileira, sendo que isso acarreta um grande entrave aos modelos desenvolvimentistas, uma vez que a nação aqui constituída se deu sobre a exploração desses dois atores sociais, de

forma contundente e degradante. Há que se pensarem propostas de contar e construir a história com base na realidade dos grupos excluídos, incluindo-os de maneira igual e não periférica, para que a tão sonhada transformação advenha.

O foco central da discussão, neste trabalho, é a questão da construção da identidade étnica-quilombola através da compreensão dos múltiplos processos que constituem a formação da identidade etnicorracial, seus mecanismos de reconhecimento/pertencimento e como isto se relaciona com a (re) produção dos saberes referentes à elaboração dos utensílios de barro, chamados de louças.

Diante do exposto, apresenta-se, então, como questão norteadora deste estudo: quais os papéis ocupados pelas louceiras do Maruanum para a constituição da identidade étnica e a sustentação social, político, cultural e de subsistência do referido grupo? Para isso, reconhecendo que as mulheres-louceiras da comunidade desempenham um papel determinante na transmissão e no fortalecimento da cultura e da identidade étnica da comunidade, através dos processos educativos que permeiam os saberes de suas atividades laborais para confecção das louças.

Essa dissertação terá, portanto, cinco capítulos distribuídos da seguinte forma: o trabalho está organizado de modo a conhecer os registros do viver e do fazer da referida comunidade quilombola e das louceiras. Para tal, o capítulo 1 se construiu pelo registro da memória oral das louceiras enquanto traçado histórico de suas próprias práticas, buscando identificar as práticas tradicionais intergeracionais, principalmente àquelas relacionadas ao comportamento da produção das louças numa dimensão cultural.

No capítulo 2, o foco se dá na seleção do aparato teórico identificado como o mais adequado ao estudo, utilizando revisão bibliográfica a partir da literatura disponível sobre cada um dos eixos centrais, a saber, quilombo, etnicidade, gênero e produção de saberes.

Já para as reflexões propostas para o capítulo 3, buscarei argumentar como se constrói a identidade quilombola e a produção de saberes articulando tais reflexões ao *corpus* teórico amparado nas teorias da etnicidade, a fim de compreender a expressão de conflitos étnicos no Maruanum – considerando que existam – e como refletem na construção/invenção ou reinvenção de saberes.

No capítulo 4, trato de narrar o que é ser mulher ribeirinha e entrecruzar a narrativa com as teorias de gênero para então propor o entendimento de um protagonismo e centralidade feminina na região estudada.

Por fim, anuncio a ideia de compreender a relação entre passado e futuro através dos saberes que perpassam gerações de mulheres na elaboração de louças e artefatos de barro na

comunidade do Maruanum. Como considerações finais do esforço ao qual o estudo se pretendeu, confirmo minha hipótese, anunciada quando ainda na fase da qualificação do projeto, pela qual trabalhei na perspectiva de que a atividade dessas mulheres se configura, sim, como estratégia de resistência e de luta negra contemporânea, pelo viés e recortes dos elementos conceituais que aqui utilizo.

2 SUBINDO O RIO: O MARUANUM E SUA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA NEGRA

Esse capítulo trata da descrição do objeto de estudo, dividindo-se em três partes: a primeira, que trata da apresentação e contextualização da região do Maruanum, onde se desenvolveu o trabalho, com detalhamento e recorte específico nas mulheres louceiras; a segunda, onde traçamos um campo de reflexões sobre a integração do negro no Brasil, com ênfase nas experiências de resistência negra, em especial os quilombos e, por fim, reflexões sobre o Movimento Negro Unificado (MNU) e sua importância na luta das demandas do negro.

De acordo com Iaparrá e Lomba (2014), o Maruanum constitui-se em uma extensa região, localizada geograficamente a sudoeste de Macapá, capital do estado do Amapá, mais especificamente na zona rural, acerca de 60 km da referida cidade. Muito são os acessos, dependendo de qual parte se quer acessar, mas todas elas estão dispostas a partir da BR 156 que liga Macapá à Laranjal do Jari, no sentido Macapá- Oiapoque. O município do Oiapoque é, dentro do estado do Amapá, a localização última antes da fronteira com a Guiana Francesa.

Na região existem hoje cerca de 20 comunidades negras rurais distintas (dados do INCRA²). Dentre as comunidades que integram o distrito, pode-se aferir: Conceição, Torrão, Simião, São Raimundo, São José, Alto do Pirativa, São Tomé, Santa Maria, Fátima e Santa Luzia, mas, até o presente momento, somente a comunidade de Santa Luzia solicitou junto ao INCRA a abertura de processo de regularização fundiária de suas terras (IAPARRÁ; LOMBA, 2014).

A grande maioria das comunidades situam-se nas proximidades do Rio Maruanum, que é afluente do Rio Matapí (vide mapa abaixo), sendo região próspera em rios, lagos e igarapés, essenciais ao modo de vida quilombola no sentido de sustento das famílias.

² Disponível em: <http://www.incra.gov.br/noticias/regularizacao-fundiaria-de-cinco-territorios-quilombolas-e-iniciada-no-amapa>. Acessado em: 24/11/2017

Mapa 1. Localização geográfica da região do Maruanum, zona rural de Macapá – capital do estado Amapá.

Localizando geograficamente



Fonte: googlemaps. 2017.

A pesquisa que realizei deu-se nas comunidades de Santa Luzia e na vila do Carmo, como é comumente chamada a comunidade de Conceição, pelos moradores locais. Para chegar até tais localidades, há que se percorrer cerca de 70 km por via terrestre. Os primeiros 20 km são pela via asfaltada, BR 156, indo de Macapá para Laranjal do Jari. Depois, há que se percorrer o restante em estrada de chão, rumando à direção do rio Maruanum. O trajeto, em tempo seco (de março a meados de novembro/dezembro) leva por volta de 1 hora e 40 minutos, de carro. Já de ônibus, leva-se cerca de duas horas e meia para chegar ao centro da capital do estado.

De acordo com os relatos orais, a comunidade se formou a partir da vinda de um casal de negros remanescentes que tiveram sete filhos, vindo também estes a ter outros filhos, até chegar às atuais gerações. Em ambas as comunidades estudadas, a atividade econômica é a de

subsistência, realizada pela própria família, onde se criam animais como patos, porcos e galinhas e se desenvolve o ‘roçado’, entendido por eles como a prática do cultivo da terra, que gira em torno, principalmente, da mandioca e de seus produtos derivados.

Dentre as práticas sociais e o modo de vida típico dos residentes, se destacam o Marabaixo, como veremos abaixo na ilustração, e as novenas e procissões que são aspectos religiosos presentes na cultura da comunidade os quais constituem objeto de centralidade e certo orgulho por parte dos moradores, como pude constatar durante a realização desta pesquisa e da vivência na comunidade como observadora.

Fotografia 1. Dona Marciana (segunda da direita pra esquerda) ladeada de suas companheiras do grupo de Marabaixo, na sede da Vila do Carmo durante a festividade em devoção à Santa Nossa Senhora do Carmo, padroeira do Maruanum.



Fonte: Registro próprio da pesquisadora. Novembro/2017.

Merece destaque nos regimes de convivência, a prática da solidariedade, pois quando se mata ou se caça todos os produtos são partilhados entre as famílias.

Santa Luzia e a vila do Carmo são grupos tradicionais marcados por suas próprias formas de organização, onde condutas de uso, exploração e defesa do território são

determinantes, mantendo vínculos familiares, muito embora para Iaparrá e Lomba (2014), não é o grau de parentesco que os condiciona como sujeitos diferenciados.

Outra tradição marcante em Santa Luzia e na vila do Carmo é a produção de louças³, como são chamados os artefatos em cerâmica confeccionados pelo grupo de mulheres as quais se denominam as Louceiras do Maruanum. As Louceiras preservam a tradição repassada por suas ancestrais, há mais de um século (IAPARRÁ; LOMBA, 2014, p. 10). Aqui temos uma fotografia atual que bem ilustra a troca do saber que ocorre entre elas.

Fotografia 2. As margens do Rio Matapí, Marciana e Zezé trocam saberes sobre como se faz um fogão de barro. Exemplo de solidariedade e forte presença do fazer louça no cotidiano da comunidade.



Fonte: Registro próprio da pesquisadora. Julho/2017.

³ 'louças' é a denominação dada pelos moradores às peças produzidas a partir da cerâmica. Torna-se um conceito próprio e típico do lugar.

Vivendo na cidade de Macapá e atuando nas diversas frentes acadêmicas e profissionais ao longo dos últimos anos, pude perceber a estreita relação entre categorias endêmicas, como gênero, quilombos e etnicidade, e como elas se interseccionam no *modus vivendi* dessas comunidades, ou seja, nesta pesquisa, busco entrecruzar teoria de gênero e etnicidade, e como se articulam na produção de saberes resultantes das atividades desenvolvidas por essas mulheres negras, louceiras, quilombolas e seus impactos na perpetuação da tradição da confecção de louças, como ação que pode contribuir para a afirmação da identidade étnica dos referidos grupos e de sua tradição, constituindo-se numa forma de resistência negra no interior rural do Amapá.

2.1 AS LOUCEIRAS-QUILOMBOLAS DO MARUANUM: EXPERIÊNCIAS DE VIDA, RELATOS A PARTIR DA CENTRALIDADE DA MULHER

Uma vez definido o objeto desta investigação será necessário situar você, leitor, sobre as condições de vida e subsistência das mulheres louceiras do Maruanum, trazendo as experiências de vida por elas relatadas, seu cotidiano, suas representações e construções, como resultado de processo de pesquisa promovido durante o período do trabalho de campo. Como pesquisadora, me propus a conhecer de dentro seus mecanismos de convívio e os frutos de seu trabalho, seus saberes e silêncios, estabelecidos nos momentos destinados à “pesquisa-ação”.

Os relatos das louceiras perpassam tanto questões gerais como as suas percepções do modo de vida existente na comunidade, as dificuldades encontradas por elas como mulheres negras, agricultoras, quilombolas e louceiras, bem como uma descrição da rotina diária no interior do campo (roça) amapaense, descrevendo questões mais específicas referentes à atividade do grupo que trabalha com as louças, tanto quanto a autoafirmação dentro da própria comunidade, a importância de tal atividade para suas famílias e, também, as dificuldades de incentivo para que tal atividade se consolide como possibilidade de mecanismo que acarrete desenvolvimento e empoderamento individual e coletivo destas mulheres.

Desta forma, a estrutura deste capítulo está disposta em função das questões acima apresentadas. Em primeiro lugar, entendo como necessário contar como se deu a constituição do referido grupo, de acordo com o relato da liderança mais influente, Dona Marciana, que nos conta que as Louceiras do Maruanum estão organizadas na forma de Associação, constituída legalmente desde 1983, de acordo com o documento estatutário analisado.

A atividade de fazer louças sempre esteve presente no cotidiano das mulheres que habitam a região de Santa Luzia e da Vila do Carmo. Antes de estarem organizadas formalmente, as mulheres mais antigas cultuavam a prática de fazer seus próprios utensílios domésticos como forma alternativa de suprir a necessidade de prover suas famílias com aquilo que lhes era básico ao funcionamento diário de uma residência: copos, pratos, panelas, fogareiros, travessas e xícaras, isto é, objetos necessários para a guarnição de toda cozinha, e que, geralmente, são adquiridos mediante adimplemento financeiro em comércios.

Como a localização da comunidade é distante do centro da capital, Macapá, e os indivíduos residentes da região contam com poucos proventos (a grande maioria sobrevive da exploração da mandioca e percebe aposentadoria rural do governo, em média de um salário mínimo mensal), a própria produção de utensílios sempre foi uma saída utilizada para lidar com tais situações.

O grupo das louceiras, em 2017/2018 está constituído por doze mulheres (abaixo fotografia do grupo no primeiro encontro que tivemos na sede da Associação Quilombola de Santa Luzia). Hoje são lideradas por D. Marciana que é a responsável pela organização do grupo e pelo incentivo da participação destas em eventos culturais e exposições onde possam levar suas louças para demonstração e também com fins de comercialização para a sociedade em geral.

Reconhecendo a dimensão ética da pesquisa, considero neste caso especial, referir nominalmente quem são essas mulheres louceiras, com vista a dar ainda mais visibilidade ao trabalho lá realizado. A importância de ver seus nomes e rostos em trabalhos sobre elas reflete a necessidade de dar visibilidade às mulheres. Sendo assim, desde o primeiro encontro onde houve o pedido formal para a realização desse estudo e o consequente aceite por partes delas, produzi registros fotográficos, a fim de melhor elucidar o convívio e participar da produção de memória sobre este coletivo.

Fotografia 3. Primeiro encontro da pesquisadora com parte do grupo de mulheres – As Louceiras do Maruanum, na sede da Associação Quilombola de Santa Luzia. Da esquerda para a direita: Maria Raimunda (Mariazinha), Ana Rosa, Carmosina Pereira da Costa, Raimunda Costa da Silva (Mundoca), Deusarina Costa Silva (Deusa) e Marciana Nonata Dias (Dona Marciana).



Fonte: Registro próprio da pesquisadora. Maio/2017.

Também integram o coletivo as louceiras Maria Silva Barbosa (mais antiga louceira viva hoje), Irene Silva, Castorina Silva da Silva, Maria José Silva (Zezé), Raimunda Costa da Silva, Deulinda Ramos da Silva e Maria Costa, que não estiveram presentes neste dia. A atividade delas está voltada para a criação e confecção dos artefatos de utensílios domésticos, chamados de louças, onde elas criam e (re) criam saberes a elas repassado por suas ancestrais, tias e avós, fundadoras do referido quilombo.

Entre elas, existem laços de parentesco ou de apadrinhamento, mostrando uma grande interação existente antes mesmo da atividade que lhes é comum.

A maioria delas aprendeu o ofício com a mãe de Raimunda (chamada carinhosamente de ‘*Mundoca*’) e Deusarina (a *Deusa*), irmãs e primas de Marciana. Mas também há a transmissão do saber de uma para as outras: Carmosina conta com orgulho que aprendeu com Maria José (a *Zezé*) assim como Maria, que é casada com um dos filhos de Marciana, conta que foi com a sogra que aprendeu o ofício, revelando ainda que foi por incentivo dela que acabou aprendendo a fazer suas loucinhas.

Nesse contexto, é flagrante a interação das mesmas com a preservação da identidade étnica do quilombo, bem como a atuação central e o protagonismo em que as mulheres ocupam posição de liderança e representam a ligação deste grupo com sua ancestralidade.

Importante explicar que, tanto em Santa Luzia como no Carmo, existem as associações de moradores e que a associação das louceiras é um grupo organizado e à parte das demais.

Ainda que a produção de louças faça parte das atividades cotidianas destas mulheres, todas elas cuidam de suas casas, da criação de animais (basicamente patos, galinhas e porcos) e trabalha duro na roça, no cultivo de mandioca e na transformação de todos os subprodutos que dela é possível fazer (tucupi, farinha etc.).

Sendo assim, pode-se afirmar que a rotina é pesada dentro da comunidade, pois muitas são as tarefas do dia-a-dia e as mulheres as dividem em iguais proporções com os homens. Isso para aquelas que têm marido, companheiro ou filhos para ajudar, porque é muito mais comum encontrar mulheres que, sozinhas, comandam suas famílias, suas roças e suas atividades.

E a própria confecção das louças também não é nada fácil, pois muitas são as etapas necessárias até a obtenção do produto final 'louça'. A descrição das etapas será desenvolvida no capítulo em que tratarei da construção dos saberes, e onde o foco será a atividade das louceiras e a aplicação do referencial teórico utilizado para as análises relacionais.

2.2 SER NEGRO E QUILOMBOLA: ENTRE PROBLEMAS E PRÁTICAS

A perspectiva adotada neste trabalho objetiva dar visibilidade à identidade étnica – isto é, ser negra e quilombola - através da análise de um grupo específico, a saber, grupo de mulheres quilombolas da região do Maruanum, localizada no interior do estado do Amapá, as quais realizam atividade de produção de louças dentro de uma (re) produção de saberes adquiridos ou transmitidos por herança ancestral.

Entretanto, antes de adentrar na descrição mais densa do referido objeto de estudo e suas peculiaridades, entendo como necessário trazer aqui algumas reflexões acerca das múltiplas possibilidades de interpretação do que significa ser negro no cenário brasileiro desde o processo de escravização e as formas de resistência por eles realizadas, como possibilidade de viabilizar outro olhar sobre esse tema.

A ideia que se tem sobre as populações negras está intimamente relacionada a uma construção histórica que se perpetuou afirmando um imaginário de passividade a toda e qualquer forma de violência e maus-tratos, fruto da escravidão e de todos os seus desfeixes, consequências negativas que até os dias de hoje fazem eco nas relações sociais que permeiam o ser negro/a.

A existência do racismo, o desconhecimento sobre as lutas dos africanos escravizados e a falácia da existência de uma democracia racial no Brasil podem ser fatores que levaram à tal construção irreal, que subjuga o negro e insiste em colocá-lo em posição desfavorável em

relação ao branco. Em Nascimento (1978), é possível encontrar numa referência a Thales de Azevedo, antropólogo que contribuiu para as análises acerca da questão racial, a seguinte frase: “a pretendida democracia racial realmente é uma ficção ideológica”.

Assim, ser negro e quilombola representa um binômio prenhe de sentidos, mas que ainda aponta para os problemas e práticas num contexto de desigualdades duráveis em que se vive no Brasil.

Parto neste trabalho da afirmação de existência de diversas experiências de resistência negra em meio a processos de dominação e colonização e, mesmo depois, no período pós-abolição, como formas de tentar subverter a lógica preponderante.

Reconhecer a importância de movimentos encabeçados pelos negros escravizados em seus processos de resistência e emancipação no contexto brasileiro, da Colônia ao Império, e depois, nos tempos que se sucederam até a atualidade é um passo importante para o entendimento de como se organizam contemporaneamente os movimentos de resistência quilombolas.

É claro que não pretendo, aqui, um aprofundamento sobre todas as formas de resistência nas quais houve centralidade negra, uma vez que não haveria o fôlego necessário para um trabalho digno dessa proposta.

Revoltas, fugas, insubordinação, mortes de senhores de terras e a organização dos próprios quilombos são algumas das muitas maneiras de demonstração da existência de uma resistência negra. Segundo Munanga (2016), tais esforços de luta por libertação retratam um sentimento de coragem e indignação, e nada tem de passividade ou apatia (p. 69).

Para tratar do tema das múltiplas formas de resistência negra, farei um recorte – para efeito de apreensão no escopo desse texto - daquelas que ganharam maior destaque, dando ênfase à organização dos quilombos e sua gama de significações na atualidade, ainda sem consenso e merecedora de atenção.

2.3 NASCIMENTO DOS QUILOMBOS

De acordo com Moura (1983), a ideia de quilombo surgiu em data de 1740 quando o Conselho Ultramarino, órgão colonial responsável pelo controle central patrimonial relativo à Índia, Brasil, Guiné, ilhas de São Tomé e Cabo Verde passam a definir como quilombo: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele”.

Munanga (2016) conta que a palavra *kilombo* tem origem na língua típica em África Central, banto umbundo, de um povo que ocupava o que hoje se conhece pelo Congo e Angola. Sabe-se que os termos quilombo e sua denominação – quilombola - são até os dias de hoje, termos em disputa, tendo significados diversos, de acordo com o grupo de pessoas que deles se utiliza.

O fato é que é possível traçar semelhanças entre os quilombos de origem africana e os quilombos brasileiros, pois ambos têm a ideia de tentativa de rompimento com o sistema vigente, traçando formas alternativas de organização e modos de vida (MUNANGA; GOMES, 2016, p.72). Para estes autores, “o processo de aquilombamento existiu onde houve escravidão dos africanos e seus descendentes”.

Muitos são os exemplos de importantes quilombos construídos no curso da história escravagista, onde a ideia central de união, com a busca de liberdade e dignidade, se mostrava como forma de resistir ao regime cruel imposto.

Dentre os variados exemplos que se pode aqui referir, a história do Quilombo de Palmares, situado no estado de Alagoas, merece atenção, assim como o exemplo da Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador, no ano de 1835.

Fato é que existem demonstrações de aquilombamentos em toda extensão do Brasil, mas aqui, convém destacar os que se registraram entre a região do Grão-Pará até a Guiana Francesa, conforme retratam Marin e Gomes (2003). Dizem estes pesquisadores que ocorreu uma revolta em 1749 que levou à fuga de um grande número de negros e à formação de quilombos no meio da floresta. As fugas da Guiana Francesa para o Grão-Pará alcançaram notoriedade, fato até o presente insuficientemente estudado. Segundo Marin e Gomes:

Os escravos africanos e negros fugidos de Caiena procuraram nas margens de fronteiras do Grão-Pará a liberdade, pelo menos aquela que constituiriam com suas comunidades, trocas e integração a micro-sociedades indígenas e grupos de desertores que por ali perambulavam (p. 85).

Negros e quilombolas, assim como os ameríndios, marcam a base da identidade brasileira, sendo que a questão quilombola está intimamente relacionada com a condição do negro, e de como ocorreu a integração deste na sociedade brasileira. Tal integração esteve sempre permeada de signos, práticas, discursos e estereótipos que buscavam afirmar a ideia de inferioridade racial. Logo, a condição do ser negra e quilombola tem em comum a marca de processos de espoliação e exclusão, contínua e reiterada, na sociedade brasileira, desde tempos antigos aos dias atuais.

Acredito, com isso, que o fenômeno do quilombo é parte dos elementos constitutivos da identidade brasileira e que foram esquecidos pelo processo de expansão e constituição da

cidadania no Brasil, ainda que a própria Constituição Federal tenha tombado a questão quilombola como elemento central para efetivação da cidadania, quando de seu reconhecimento, e que esse reconhecimento constitua mera cidadania formal (em contraponto à cidadania material, cujas completudes conceituais prospectam a ideia de cidadania integral). A questão quilombola está diretamente relacionada com a condição do negro e de sua inserção na sociedade brasileira.

Assim, as Comunidades Remanescentes de Quilombo⁴, que agrupam uma constelação de manifestações de comunidades negras tradicionais, ou ainda, rurais, se enquadram no artigo 215 da Constituição Federal (CF), de 1988, que estabelece como dever do Estado proteger as manifestações culturais afro-brasileiras e, no artigo 216, que define como patrimônio cultural brasileiro: “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente e/ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]”.

De acordo com Oliveira e Beltrão (2010), a compreensão das categorias “quilombo” e “quilombola” apresentam-se em pleno processo de disputa social. Segundo eles, a partir da interpretação dos artigos que tratam sobre o tema no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), é compreensível que tais símbolos - quilombo e quilombola - sejam polifônicos e manipulados ideologicamente, levando a diversos entraves, quando ocorre a solicitação para titulação e certificação junto aos órgãos governamentais.

O Brasil detém hoje mais de 4.000 comunidades quilombolas, dentre essas, cerca de 2.600 detém certificação pela Fundação Cultural Palmares. Desta totalidade, pouco mais de 200 já foram tituladas, ou seja, as terras lhes foram entregues pelo Estado, num ato de reconhecimento da história de opressão, desterro e, principalmente, enquanto reconhecimento de sua importância na formação da diversidade cultural da identidade brasileira (RODRIGUES, 2014).

Nesse sentido, Boyer (2008), sustenta que, ao reconhecer por lei o caráter multicultural e pluriétnico da nação, a Constituição de 1988 marca uma ruptura importante com a ideologia dominante anterior, que sustentava a ideia de uma miscigenação cultural e biológica bem-sucedida e harmoniosa (p. 11). Daí pode sugerir um debate mais intenso sobre o mito da democracia racial e toda a crítica a essa compreensão, feita pelo próprio movimento negro.

⁴ Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste Decreto, os grupos etnicorraciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (DECRETO nº 4.887/2003, Art.2º).

Para Mello (2012), quilombos sempre marcaram o imaginário nacional brasileiro, sendo, porém, utilizada a denominação tanto para servir de exemplo de mobilização política, como para gerar efeitos repressivos e desqualificadores.

O certo é que toda e qualquer tentativa de fechamento buscando uma única definição ao tema será insuficiente, conforme sustentado por Mello (2012), Ratts (apud MUNANGA, 2016), e Almeida (2011). Este último traz, inclusive, em seu livro *Quilombos e novas etnias*, o seguinte relato:

uma das maiores dificuldades enfrentadas no decorrer dos trabalhos de pesquisa do Projeto Vida de Negro (PVN) concerne à autoevidência que envolve o significado de quilombo.

Convém aclarar que o autor está se referindo ao projeto realizado no estado do Maranhão, cujo objetivo era realizar o levantamento das chamadas “comunidades negras rurais”. Alfredo Wagner Berno de Almeida é uma das grandes referências nacionais para as questões de levantamentos antropológicos de quilombos, que também recebem as nomenclaturas de comunidades negras rurais, terra de santo ou, ainda, terra de preto. Sua vasta experiência, produção e formação de cartografias nessas ditas comunidades são reconhecidas nacional e internacionalmente, fato esse que se leva em consideração quando de suas alegações.

É possível dizer que o fenômeno quilombola acontece em toda parte do Brasil, ainda que, na maioria das vezes, tipicamente rural (do campo), muito embora haja exemplos de quilombos urbanos. De acordo com Gomes (1997 apud TRINDADE, 2015), foi possível afirmar um lado da trajetória dos negros nas Guianas, em especial na região de Macapá, onde ocorre desde o período colonial até o último quartel do século XIX. Trindade (apud GOMES, 1997), amparado nas pesquisas de Salles (2005), afirma que os primeiros africanos que chegaram ao Grão-Pará foram para a região do Amapá, nas duas últimas décadas do século XVI e nas primeiras décadas do XVII, e organizaram-se em mocambos.

Para Marin e Gomes (2003), há diversas informações que atestam a existência de resistência escrava na Guiana Francesa. Cardoso (apud MARIN E GOMES) registra tais manifestações de resistência:

esprit de corps, defesa da margem de autonomia e da vida privada disponível (ou luta por sua ampliação), luta contra os capatazes e a disciplina, sabotagem do trabalho, roubos, uso inteligente da ironia, do sarcasmo e da superstição [...] fugas de escravos e constituição de quilombos (p. 87).

Além disso, Boyer (2008) apresenta reflexão sobre o que pode representar a leitura social advinda de instrumentos estatais que pretendem assegurar direitos para as minorias, em especial, quilombolas e indígenas, a partir da Constituição Federal. Ainda que Boyer faça uma abordagem um tanto quanto otimista acerca das reformulações de leis e seus alcances, suas indagações são pertinentes, pois destacam algo que merece atenção: a partir da Constituição Federal de 1988, abre-se espaço para que minorias possam pleitear acesso a direitos antes nunca disponibilizados. Cabe referir a possibilidade de direito à terra e à propriedade para os ditos remanescentes de quilombos. Entretanto, e aqui Boyer deve ser mencionada, deve-se pensar como a nova constituição social é recepcionada pelos grupos, pois vantagens e desdobramentos relevantes passam a ser reconhecidos para aqueles que declararem, por exemplo, serem quilombolas. Explana Boyer (2008)

Pode-se supor, de uma maneira geral, que isso leva a uma afirmação mais “livre” e mais assumida da sua identidade – já que ser índio ou negro é valorizado –, bem como a uma melhor integração social – em razão dos bens e serviços ou vantagens aos quais dão acesso os programas.

2.4 O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO E A AGENDA QUILOMBOLA

Tratarei agora de explicitar as características do movimento negro, destacando suas características, estratégias e repertório, o que nos permitirá relacionar o impacto destas na produção de um novo paradigma dos Direitos Étnico-Quilombolas.

Pode-se dizer que as primeiras expressões do movimento negro no Brasil datam da década de 30, tendo sido fundada em São Paulo, a Frente Negra Brasileira (FNB) que buscava combater a situação pauperizada (de degeneração e abandono) do negro no Brasil, identificada por intelectuais brancos da época, ligados ao pensamento do racismo científico como resultado da fraqueza moral, da falta de instrução e a ligação a costumes arcaicos da população negra (GUIMARÃES, 2001).

Apesar das muitas barreiras e da pobreza dos meios de comunicação, a FNB permanecia alerta a todos os gestos emancipacionistas acontecidos em outros países. Foi uma vanguarda com o objetivo de preparar o negro para assumir uma posição política e econômica na representação do povo brasileiro ao Congresso Nacional.

No período, somavam mais de 60 delegações, mantinham escolas, grupos musicais, time de futebol, grupo teatral, oferecia assistência jurídica, cursos de formação política, serviços médico e odontológico, artes e ofícios, e publicava o jornal *A Voz da Raça*. Em 1936, a Frente Negra Brasileira se transforma em partido político. Com a criação da ditadura do Estado Novo, a organização foi extinta (DOMINGUES, 2008).

Durante as décadas de 30 e 40 aparecem outras expressões, dentre as quais, ganha destaque o Teatro Experimental Negro (TEN). O TEN, criado em 1945, no Rio de Janeiro, propunha a superação das ideias biologizadas de inferioridade das raças (causas irreversíveis), levando-as para o campo da cultura, assim, neste último, o atraso da raça negra seria, portanto, passageiro, reversível e possível de ser superado (GUIMARÃES, 2001).

Em 1943, na cidade de Porto Alegre/RS, surge uma nova organização negra com grande força, a União dos Homens de Cor (UHC). Esta detinha uma complexa estrutura e orientava-se por um ideal expansionista bastante acentuado. Logo nos primeiros anos, abriu sucursal em dez estados diferentes (DOMINGUES, 2008, p. 102-3).

É somente com o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, que o referido paradigma passa a se evidenciar nos movimentos sociais de forma diversa, quando o repertório se altera e as ações passam a se pautar pela autoafirmação cultural e incentivo da cultura de matriz africana. Nesta etapa, o movimento negro apresenta um novo grau de amadurecimento, evidenciando um renascimento da cultura negra (GUIMARÃES, 2001).

No período de abertura democrática, o movimento negro retoma a luta aberta contra o racismo camuflado no país. Esse processo deve ser entendido no contexto de sua ligação com movimentos efetivados em outros países – a luta dos negros norte-americanos contra o racismo, a libertação dos povos africanos desde o final da década de 1950 e a luta contra o *apartheid*, na África do Sul. No Brasil, é criado o Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, na cidade de São Paulo (CARRIL, 2006, p. 47-8).

Na década de 80, o MNU passa por um processo de atomização das suas ações, onde este se pulveriza através do surgimento de núcleos por todo o território nacional, que, depois de 1988, perde centralidade e se transforma em um grande número de entidades autônomas, onde, só na cidade de São Paulo, existiam 90 organizações que se centravam na pauta negra (DOMINGUES, 2008).

Neste período, então, o MNU denuncia a ideia de democracia racial, o racismo e evidencia o afrocentrismo e o quilombismo como elementos identitários positivos

(GUIMARÃES, 2001). Evidenciam-se, portanto, os processos de espoliação, empobrecimento e favelização do negro na ordem social, cultural e jurídica brasileira.

As primeiras conquistas desta mobilização é a dispensa de autorização para o funcionamento do candomblé e a adoção de algumas experiências de currículos escolares multiculturais. Suas ações foram, portanto, marcadas pela crítica do modo de inserção do negro na sociedade brasileira, pela luta contra o racismo e pela consolidação de direitos étnicos das minorias negras (GUIMARÃES, 2001).

Em 1986, o MNU organizou a Convenção Nacional do Negro (CNN) em Brasília. Essa convenção estava ligada a diversos encontros regionais realizados, antes e depois dela, e procurava reunir as reivindicações que seriam levadas à Assembleia Constituinte (RIBEIRO, 2010). Nessa Convenção, com representação de membros de comunidades quilombolas, é que surgiu a ideia da criação de um dispositivo constitucional nos moldes do art. 68 do ADCT. Logo após o momento de encontro na referida Convenção, veio a proposta do que seria o art. 68 que temos hoje na Constituição Federal, e que ficou ali batizado como “Terra de Quilombo”, sendo uma possível demonstração da existência de uma interface entre o MNU e o movimento quilombola, este ainda incutido naquele e sem impacto autônomo.

O MNU visualizou a fertilidade do ano de 1988 para as pautas quilombolas, já que era o centenário da abolição (PEREIRA, 2013, p. 305). No mesmo sentido que a UNEGRO (União dos Negros pela Igualdade), na Bahia, também visualizou. A UNEGRO entendia: “[...] a gente tinha um entendimento político de que a luta antirracista no Brasil precisava partir de uma articulação de gênero, raça e classe.” (SANTANA apud PEREIRA, 2013, p. 308).

O MNU conseguiu mobilizar e sensibilizar os constituintes Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) e Benedita da Silva (PT/RJ) para apresentação de suas propostas na Constituinte.

Assim como os demais direitos relacionados à população negra, o reconhecimento do direito dos quilombolas a obter os títulos de suas terras é fruto da organização e articulação do movimento negro, muito atuante junto à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, criada na constituinte de 1986 (LOCCA, 2013).

A CNN confeccionou documento direcionado aos constituintes falando sobre as propostas que a convenção formulou enquanto demanda para a nova Constituição. Dentre elas, a proposta que nos interessa ficou com a seguinte redação: “Será garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio rural ou urbano” (CNN, 1986).

Neste sentido, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, que reconhece a propriedade definitiva das terras de remanescentes das comunidades de quilombos é um exemplo muito interessante de conquista do movimento negro pela via legislativa (PEREIRA, 2013, p. 301).

O exemplo da concatenação do movimento negro, através de sua ampla articulação em todo território nacional, logrando êxito em acionar e mobilizar diversos setores reivindicatórios, principalmente aqueles que se relacionam com a questão de raça, gênero e classe, tornaram o movimento negro uma constelação de frentes de confronto e formulação de pauta.

O direito intitulado “quilombola” emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional. Emerge como reivindicação de grupos até então com reduzido grau de mobilização, mas esta era a situação de todos os demais, após duas décadas de regime (LEITE, 2010, p. 19 - *grifo da autora*).

Cabe ressaltar que a conquista do art. 68 do ADCT não representa uma unanimidade semântica, já que os constituintes acreditavam que estava consolidando um direito para o “quilombo arcaico”, aquele escondido nas fendas escuras da civilização, que seriam, portanto, rarefeitos, senão inexistentes. A questão do quilombismo não foi tombada com grande importância pelos constituintes.

O debate sobre o preenchimento do que seria “quilombo” e qual a extensão de seus direitos não foi travada, principalmente no que se refere à qual terra teriam estes efetivamente direitos.

Nas discussões da Assembléia (SIC) Nacional Constituinte a expressão “terras tradicionalmente ocupadas” só preponderou pela derrota dos partidários da noção de “terras imemoriais”, cujo sentido historicista, remontando ao período pré-colombiano, permitiria identificar os chamados “povos autóctones” com direitos apoiados tão somente numa naturalidade que não poderia ser dada com exatidão (ALMEIDA, 2004, p. 12 - *grifo da autora*).

Sendo assim, o que a Constituição fez, foi inaugurar um espaço de disputa e luta pelo dizer o direito, relegando ao futuro a construção e preenchimento destes espaços.

O artigo 68 dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é o principal marco da conquista do movimento negro, e esse ficou assim ratificado: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos”. Por outro lado, os art. 215 e 216 expressaram a proteção a identidades culturais negras, assim

como as formas de proteção de seus modos de fazer e viver, tombando o “quilombo” como patrimônio cultural da sociedade brasileira⁵.

Neste sentido, os novos movimentos sociais que emergiram no país ao longo da década de setenta, consolidando sua atuação na década de oitenta, foram essenciais para a efetivação da conquista de novas pautas na agenda política, dentre eles, o MNU (SCHWARCZ, STARLING, 2015), o qual foi responsável pelo alargamento do corpo democrático dos direitos étnicos-quilombolas descritos na Constituição Federal de 1988.

Os direitos das populações quilombolas restaram consagrados graças à intensidade das reivindicações durante a Constituinte. Os pleitos pelo acesso a terra e a garantia de uma compensação histórica datam de antes deste momento, mas é durante a Constituinte que as forças sociais teriam se renovado, ganhando novo fôlego, com fim de participar ativamente da construção política e da ordem jurídica brasileira (RODRIGUES, 2014).

Após 1988, o MNU perde centralidade frente à criação de organizações autônomas em todo o território nacional, que expressavam múltiplas dimensões e formatações para as pautas dos negros no Brasil. Em mapeamento do Núcleo de Estudo Interdisciplinares do Negro Brasileiro (NEINB/USP), em 1990, havia mais de 1300 entidades desta natureza no Brasil.

O que pretendi aqui demonstrar foi a relevância e a necessária compreensão de uma região localizada na parte rural do interior do estado do Amapá, como atual exemplo de resistência negra a fim de dar escopo e servir como fundamentação para possíveis processos de construção de identidade, étnica e negra, visando condicionar a aquisição de direitos constitucionais tutelados, mas que ainda pendem de maior aprofundamento para que tais localidades possam vir a alcançar sua chancela.

⁵ A interpretação da extensão do direito étnico-quilombola pode ser analisada em: RODRIGUES; REZENDE; NUNES (2016).

3 DESCENDO O RIO: CONSTRUINDO O PERCURSO METODOLÓGICO

Nesta parte do estudo, irei apresentar como cheguei até a comunidade, como foi minha incursão como pesquisadora e, depois, a metodologia utilizada para a percepção dos relatos e a apreensão do conteúdo de relevo para minha proposta.

3.1 CONHECENDO A COMUNIDADE: o campo e suas regras

A minha primeira tarefa foi identificar o *locus* de estudo. Era necessário, para isso, definir, dentre as diversas comunidades quilombolas do estado do Amapá, aquelas que detinham alguma presença feminina relevante. Para isso, fiz contato com a Professora e Reitora da UNIFAP, Eliane Superti, cujo recente trabalho de mapeamento e cartografia de todos os quilombos do Amapá, no ano de 2015, permitiu identificar se existiam comunidades quilombolas no Estado do Amapá, onde a mulher detinha algum tipo de papel de destaque.

Através do olhar da referida professora, me foram indicadas três comunidades que se encaixavam no perfil desejado: o Rosa, Santa Luzia e São Raimundo de Pirativa.

Foram feitas visitas preliminares na comunidade do Rosa e em Santa Luzia. São Raimundo de Pirativa fora descartada pelo difícil acesso, em se tratando de pesquisa de cunho de mestrado, com ordem de tempo escasso e restrito para contar com tal deslocamento.

A comunidade do Rosa, muito embora apresente inúmeras questões interessantes, acabou por não ser a selecionada para esse presente estudo, porque lá se operam outras indagações e demandas. Apesar disso, destaque-se que a comunidade é objeto de estudo em outras instâncias que aqui não se conectam com os objetivos.

Chego então, através do ‘Cuca’, que é uma liderança conhecida dentro do movimento negro, aqui, como meu facilitador elencado por Superti, à Dona Marciana, liderança dentro do Maruanum, a qual mantém, para além de sua residência na comunidade, uma casa no bairro Infraero, em Macapá. O interesse em tal comunidade se deu pelo fato de lá existir uma associação de mulheres, intituladas louceiras, a qual me despertou interesse de pesquisa.

Na casa de Marciana, foram travados os primeiros contatos, onde pude expor meus anseios e perceber se contaria com a ajuda e a receptividade dos demais. Marciana aderiu à ideia e ficou responsável de agendar reunião com as demais mulheres, na sede da associação quilombola, para que a pesquisa a elas fosse apresentada.

O primeiro encontro foi marcado - com adesão e permissão de pesquisa por parte de todas as mulheres louceiras - e a ida oficial à comunidade se concretizou, ainda com a presença do facilitador, 'Cuca', e também de Joelma, liderança da comunidade do Rosa, que a estas alturas já havia estabelecido relação de amizade com esta pesquisadora.

Assim, num primeiro momento, as idas ao Maruanum aconteceram de maneira irregular, ainda através dos facilitadores/informantes, vindo a tomar um caráter mais permanente com a criação de vínculos entre nós e a liderança local.

Como parte de um trabalho etnográfico, esse tipo de pesquisa demanda como premissa básica a aproximação ao campo e a busca pelo aceite da presença do pesquisador para observação sistemática das práticas sociais, razões pelas quais os encontros planejados buscaram captar valores, emoções, intenções e motivações que orientam o comportamento dos indivíduos. O pesquisador se envolve nas tramas da vida social da comunidade observada, ficando atento ao fluxo dos acontecimentos, às regularidades e variações dos comportamentos a partir de um ponto periférico.

Para ampliar o escopo de reflexão, a pesquisa bibliográfica foi utilizada para acessar os documentos existentes sobre o objeto de estudo da pesquisa. Foram selecionados livros, artigos, trabalhos acadêmicos, resultados de projetos de extensão, legislação e estatutos das associações das louceiras e da associação quilombola. Assim, foi feito o levantamento bibliográfico necessário para promover o acesso às informações atinentes ao grupo estudado, perfazendo pesquisa documental com leitura e análise dos documentos e arquivos que tratam da história do grupo social, os quais detêm a posse dos mesmos.

Como se trata de pesquisa com estudo de caso, buscou-se desenvolver um grau de profundidade na apreensão dos objetos selecionados, de maneira a permitir o seu amplo e detalhado conhecimento, que aqui significa a produção de práticas e saberes - em geral, não legitimado pelo campo científico - pelas mulheres do grupo quilombola referenciado. A partir da técnica de investigação e observação direta das pessoas da comunidade aqui identificada como objeto de conhecimento, visando principalmente a captação de registros não vinculados a institucionalidades, e sim, derivados dos próprios sujeitos sociais do grupo de interesse, a permanência e inserção no grupo foi explorada como forma de proporcionar extração de sentimentos, sentidos e modos de vida.

Nesse sentido, realizei entrevistas presenciais, buscando extrair a percepção dos atores sociais sobre suas próprias práticas, objetivando identificar o protagonismo feminino na comunidade, isto é, mostrar como a figura dessas mulheres é fundamental para a

criação/afirmação de um conjunto de relações sociais, de contextos e condições específicas de trabalho, de modos de vida, de produção de saberes e de afirmação identitária.

A pesquisa foi desenvolvida tomando como aporte teórico-metodológico tanto a antropologia interpretativa (CLIFFORD e GEERTZ, 1963) quanto a noção de ator social de A. Coulon (o ator social não é um idiota cultural, premissa fundamental da etnometodologia), o que pressupõe a utilização de pesquisa de campo e a interação entre o pesquisador e pesquisado, com o respeito e a captação pessoal do significado imputado pelo sujeito às suas próprias ações. A partir da convivência do pesquisador com o grupo pesquisado, contando com momentos de permanência no local e também momentos de visitas pontuais, pude acompanhar a rotina dos membros da comunidade, participar das principais festividades e visitar residências de diversas famílias, tanto para extrair relatos, como para aplicar questionários semiestruturados para produzir dados quantitativos relativos ao grupo, eis que inexistentes na literatura disponível.

Todas as etapas atinentes à atividade das louceiras para a confecção das louças, desde a retirada do barro, preparação deste, organização das mulheres e o resultado final foram acompanhadas e descritas com os registros fotográficos e de vídeo.

O meu olhar enquanto pesquisadora existiu sempre no sentido de obter uma descrição densa que fosse capaz de mostrar como o grupo de louceiras se organiza e se articula, bem como as possíveis tensões existentes e o próprio viver no interior da comunidade através das atividades mais elementares e cotidianas, baseada na premissa defendida por Mattos (2011), para quem a maior preocupação da etnografia é obter uma descrição densa, a mais completa possível, sobre o que um grupo particular de pessoas faz e o significado das perspectivas imediatas que eles têm do que fazem.

Uma vez que se quer evidenciar como são operados os signos e constituídos os mapas simbólicos dos atores que pertencem a este campo, lançamos mão do método descritivo, como estratégia que geralmente acompanha a pesquisa de campo, assim como a definição do grupo/objeto eleito na perspectiva de um estudo de caso, e também elemento fulcral da etnografia.

Neste sentido, pretendeu-se desenvolver uma “descrição densa” para tratar o presente objeto, assumindo a noção de trazida por Geertz (1963), isto é, esforço de anotação a partir da atividade de coleta de dados, de forma inteligível e que serve para esclarecer fatos e demonstrar a coerência dos sistemas simbólicos traçando as curvas do discurso social e buscando descobrir e interpretar os fluxos dos discursos sociais.

A descrição possibilitou a caracterização dos costumes das louceiras do Maruanum dentro da comunidade quilombola, promovendo a descrição dos processos que permeiam a confecção dos utensílios de barro e a relação disso com a manutenção da identidade étnica em questão.

Mas a pesquisa não se limitou ao seu caráter descritivo. A descrição possibilitou e abriu espaço para a explicação da natureza do fenômeno a ser estudado, buscando evidenciar a razão comportamental e o porquê das coisas. Busquei, neste esforço explicativo, identificar a natureza dos comportamentos sociais que colocam em relação identidade, produção de saberes e gênero, verificando se há uma relação endógena de reprodução cultural e estruturação das ações sociais (GIL, 2008).

No processo da pesquisa foram aplicados questionários e entrevistas, tanto para os membros da Associação Quilombola de Santa Luzia e do Carmo (cuja abordagem foi de âmbito mais geral), quanto outro mais específico, voltado especificamente para as mulheres louceiras, versando sobre questões quali-quantitativas sobre a organização e o provento familiar e também referentes à dinâmica da atividade de elaboração das louças.

3.2 FERRAMENTAS METODOLÓGICAS ou como navegar e fazer pesquisa

Para acompanhar a retirada do barro, fui convidada por D. Marciana a ir dormir na sua casa, numa noite de sexta-feira, pois sairíamos ainda na madrugada seguinte, de ‘casco’-maneira pela qual todos ali se referem à canoa, principal meio de transporte local. Para minha surpresa, D. Marciana foi enfática ao afirmar que eu dormiria com ela, em sua cama. Algo inusitado para a pesquisadora - eis que eu estava preparada para pernoitar numa rede, como é o costume por ali. E assim foi: acordamos por volta das 5 horas da manhã. Me pego impressionada com a ausência de mosquitos - chamados de carapanã – mesmo estando ao lado do rio. Enquanto ocorre a organização para a saída, que suponho eu, duraria bastante tempo, observo as redondezas e a estrutura da casa, que, segundo minha anfitriã havia me contado, fora levantada com suas próprias mãos e do filho que, dos seis, é o único que ali ainda reside.

Maria (que é casada com o filho Carmo de Marciana e mais nova integrante do grupo das louceiras) providencia o café. D. Marciana me dá um copo de vidro, desses de geleia, com dois dedos de café passado. Tão logo eu termino de tomar ele, ela já está pronta para a saída. Só dá tempo de correr no quarto e pegar o telefone e meu diário de bordo, onde anoto minhas

percepções e relatos. Irão nos acompanhar na saída, um pessoal do Museu da Etnografia, que estava muito curioso com as peculiaridades das atividades das louceiras, além de ‘Cuca’, meu facilitador na comunidade, e também de Carmo, que é quem hoje rema o casco para a mãe, que já não tem a mesma saúde para tal tarefa.

Entendo, pelas falas, que no ‘caminho’, iremos encontrar Zezé, Irene, Mariquinha e Carmosina. Tão logo partimos, já aparece, em outro casco, a Deusa, carregada de pá, sacos de plástico de ração para animais vazios e baldes que servirão de instrumentos de retirada e armazenamento do barro. O pessoal do Museu fica para trás, ainda tentando se organizar com seus materiais de foto e vídeo.

Fotografia 4. Saída de canoa para retirada do barro. Registros do deslocamento, desde as casas das louceiras até a chegada no local escolhido para a tarefa.

Registros Etnográficos - deslocamento



Fonte: Registro autoral. Abril, 2017.

Durante a travessia, que deve ter durado cerca de uma hora, vamos encontrando diversos locais, em cascos que vão e vem, e me chama a atenção que todos pedem a benção à Marciana e se referem a ela como ‘tia’.

Logo mais à frente, avistamos Mariquinha, subindo em seu casco já carregado com um carrinho de mão, algo pesado para uma mulher da sua idade transportar.

Dentre elas, cada uma em seu casco, conversam e deliberam onde será o local da retirada de hoje. Feita a escolha, se ‘estacionam’ os cascos, nas margens do rio e descemos, caminhando mata à dentro. Caminhamos pela mata, D. Marciana escolhe o lugar e se senta no

banquinho de madeira que ela mesma trouxe, pois está com graves problemas no joelho esquerdo e não pode se abaixar.

No ponto exato, D. Marciana me chama ao seu lado e, em pé, faz sua reza onde pede licença para a mãe da terra. Essa é uma parte muito importante do ritual para ela. Explicam-me elas que, nesse momento, ocorre a comunicação com a mãe da Terra. Nisso, elas pedem licença para dali extrair um ‘barro bom’, que lhes sirva de matéria prima para confecção de seus artefatos.

Fotografia 5: Retirada do barro. Nas imagens, os buracos de escavações anteriores e a escolha do local para a realização da extração no dia. Mariazinha, e Deusa aparecem dando início a cavação manual.

Registros Etnográficos – local de escavação



Fonte: Registro da autora, 2017.

Enquanto vamos aguardando a chegada das demais mulheres, Carmo começa a cavar o buraco, auxiliado por Deusa e Mariquinha. Cavam, brincam e zombam umas das outras. Com as mãos, elas vão chegando até onde está o barro. Vinte minutos removendo a terra e tirando as camadas que não lhes servem, vão me explicando que elas precisam de um barro específico, de coloração acinzentada.

Ouçõ atenta, faço algumas anotações, percebo que é comum entre os locais ali presentes a troca da letra ‘r’ pela letra ‘l’ na pronúncia de suas falas.

O buraco aumenta e vejo as mulheres ‘sumindo’ dentro dele: anunciam que haviam chegado ao barro procurado. Deusa separa um punhado e me entrega. Eu toco, fotografo e

passo à Marciana, que já começa a produzir uma pecinha. Ensinam-me elas que cada um dos presentes deve fazer a sua pecinha para, ao final, antes de fechar o buraco, devolver à mãe da Terra – a *vozinha*, como elas chamam - como forma de agradecimento por sua generosidade.

Fotografia 6: Escavação. Sentada na beirada do buraco, Mariazinha conversa com Deusa. O filho de Dona Marciana e o marido de Maria ajudam com as enxadas. Seria a única participação masculina, haja vista as enfermidades causadas nas articulações das louceiras que o trabalho pesado de retirada do barro acarreta. Na outra imagem, Deusa literalmente dentro do buraco de onde elas pretendem extrair sua matéria prima.

Registro Etnográfico –

escavação



Fonte: Registro da autora, 2017.

Fotografia 7: Coleta do barro: escavação, buraco, barro.

Registros Etnográficos –

A coléta



Fonte: Registro da autora, 2017

Com a chegada de Irene e Zezé, as mulheres já começam a retirar o barro de tal lugar e vão dividindo e armazenando dentro dos sacos e baldes, que é como irão transportar até os cascos e depois até suas casas.

Tirando barro, elas falam dos planos de feiras e de lugares de venda que planejam levar suas louças. Trocam experiências, se perguntam de seus filhos e netos e de receitas de tratamento com barro e com folhas e espécies da mata local.

A cooperação entre as mulheres e o sentimento de solidariedade me chama a atenção. Percebo na fala que esse barro deve lhes durar cerca de cinco meses de produção, eis que é preocupação geral entre elas, a chegada do período de inverno que traz as chuvas e inviabiliza outras saídas para coletar o material.

Termina a retirada, cada um faz sua peça e se devolve ao buraco. Fechamos o lugar, com ajuda de todos, e partimos em direção aos cascos.

Fotografia 8: Oferenda à Mãe do Barro.

Registros Etnográficos -

oferenda



Fonte: Registro da autora, 2017.

Colocam-se os sacos pesados, carregados nas costas e, com ajuda de todos, nas canoas, e lá partimos remando rio acima, de volta para casa. São comuns as reclamações do peso do trabalho. Elas se sentem cansadas, afinal, também cuidam de seus roçados e de suas famílias.

Ao chegar a suas casas, cada uma deve cuidar do correto armazenamento do barro, colocando-o em um recipiente com água, para que ele não seque até sua utilização.

Fica combinado outro momento, no qual irei acompanhar a feitura das louças e poderei ouvir seus relatos pessoais e individuais, para os quais elaborei dois questionários.

A aplicação dos questionários e as entrevistas às louceiras se deram durante um momento vivenciado na casa de Marciana, onde as mulheres se reuniram para confeccionar

louças coletivamente. Enquanto elas iam conversando e decidindo qual peça cada uma iria fazer, pude registrar o passo-a-passo da atividade, a integração existente entre elas e perceber as emoções, as tensões, os enfrentamentos e as visões de cada uma destas mulheres. Todo esse material estará demonstrado no capítulo 3, que abordará a identidade étnica quilombola, através das mulheres louceiras e os saberes por elas desenvolvidos.

Quanto à forma de abordagem, tratei de desenvolver uma pesquisa qualitativa, pois há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito (pesquisador e pesquisado), isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito, que não pode ser traduzida em números.

Também me propus proceder a uma análise dos discursos (falas) e interesses dos atores sociais envolvidos no campo, no sentido de explorar o sentido que estes dão às suas ações. Salienta-se, entretanto, que não farei um investimento mais ortodoxo quanto ao entendimento sociolinguístico dos estudos, no campo da análise do discurso. Indicamos, portanto, os agentes sociais partícipes dessa pesquisa: membros da Associação Quilombola de Santa Luzia do Maruanum, membros da Associação Quilombola da vila do Carmo e as louceiras-quilombolas membros da Associação das Louceiras do Maruanum.

Por fim, há a tradução do mapeamento em tabelas com o delineamento do perfil socioeconômico das famílias quilombolas que têm louceiras enquanto membros do núcleo familiar, apresentando a configuração da família, o papel de liderança nestes núcleos e a contribuição econômica dos membros nas referidas famílias. Ainda que a dimensão econômica não seja o foco do trabalho, isso permitiu entender qual é o tamanho da importância econômica que a produção das cerâmicas assume na esfera da subsistência na amostra selecionada.

As principais informações que busquei produzir estão relacionadas: (a) ao detalhamento das louceiras sobre a produção das louças; (b) ao trânsito destas mulheres na associação quilombola; (c) a importância da produção da louça para a reprodução física, social e cultural do grupo e (d) captação de simbolismos e signos relacionados ao conhecimento produzido e detalhado pelas louceiras.

Toda pesquisa social deve ser planejada levando em conta a necessidade de contraprestação à comunidade ora estudada. É o que chamamos de devolutiva, que poderia ser traduzido na maneira que o pesquisador retribui aqueles que lhe serviram de objeto de análise.

Durante os primeiros contatos estabelecidos, fora detectado a ausência de fotografias das pessoas que habitam a região, bem como de seus antecessores. Dona Marciana, por exemplo, trouxe em uma fala que sua mãe falecera quando ela tinha cerca de três anos. Conta

ela que todos dizem o quanto ela se parece com a mãe, e isso é refletido com certo orgulho na narrativa dela. Quando indagada sobre a existência de alguma fotografia de sua mãe, foi relatado que ela desconhece o rosto de sua genitora. Nunca viu nenhuma foto de sua mãe.

Essa fala despertou em mim a curiosidade de identificar a presença de registros fotográficos nas residências dos entrevistados e, mais especificamente, das louceiras. Detectando que não havia fotografias das famílias, ainda foi possível perceber que poucos moradores e quase nenhuma das mulheres louceiras sequer já havia visualizado a sua própria imagem em um documento impresso ou mesmo na lente de uma câmera.

Estava aí a devolutiva adequada para tal estudo: fotografias e vídeos do povo de Santa Luzia e da vila do Carmo. Então, durante a permanência na localidade foram produzidos registros de cada uma das louceiras, tanto na forma individual, como com sua família. As fotos lhes serão entregues impressas para fins de constituição de memória. O objetivo é reconstituir um pouco da história desse povo e desse lugar.

4 ENTRE AS ‘MARGENS DO RIO’: COMO SE CONSTRÓI A IDENTIDADE QUILOMBOLA E A PRODUÇÃO DE SABERES TRADICIONAIS

Tradicionalmente, o termo *ethnos* fazia referência aos povos bárbaros, ou ainda, aos gregos não organizados de acordo com o modelo de cidade-estado concebido. Já na visão latina do termo *ethnicus* havia a referência, de acordo com os eclesiásticos, para designar os pagãos em oposição aos cristãos. De uma forma ou outra, é possível visualizar a ideia de contraste quando de seu emprego, sempre com alusão aos ‘outros’.

Dentre as diversas concepções e contradições relativas ao conceito de etnicidade, lançaremos mão das reflexões de Burgess (1978 apud STREIFF-FERNART, 1997, p. 86,) com sua tentativa de conciliar os diversos aspectos envolvidos no tema etnicidade para chegar a uma definição, segundo a qual, abarcaria os seguintes critérios: (1) pertença de grupo; (2) identificação étnica; (3) consciência de pertença e/ou das diferenças de grupo; (4) ligações afetivas ou vínculos baseados em um passado comum e putativo e nos interesses objetivos ou interesses étnicos reconhecidos; (5) vínculos elaborados ou simbolicamente diferenciados por ‘marcadores’.

Para Skinner (1978) a etnicidade é um recurso mobilizável na conquista do poder político e dos bens econômicos e, por essa abordagem, se mostram algumas variantes onde ora a centralidade está nos fins e nas estratégias individuais, ora nas lutas de poder coletivas. Por isso, aqui, a noção de etnicidade é categoria chave para entender a questão dos saberes tradicionais no objeto selecionado para o estudo.

4.1 TEORIAS DA ETNICIDADE: identidade quilombola e conflitos étnicos no Maruanum

Para adentrar na seara da identidade, em termos conceituais, e depois disso chegar à noção de identidade quilombola, demonstrando as possíveis tensões existentes na comunidade do Maruanum, resultantes da afirmação identitária, se faz necessário pontuar algumas questões.

De acordo com Cucho (1999), a identidade é relativa ao idêntico, diferente e distinto, simultaneamente. Muitas vezes, a identidade representa pontos de encontro (continuidades) e rupturas (tensões). Ela forja-se, mantém-se e transforma-se como resultado de confrontos, sempre com referência a um ‘outro’ que não o sujeito que a operacionaliza. Diz Mendes (apud

SOUSA SANTOS, 2001) que ela é socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. Ou seja, a identidade se edifica no confronto com o Outro.

Seguindo nessa mesma linha conceitual, Turner (2002) vai dizer que o sujeito gera a sua identidade através da identificação com outras pessoas localizadas no contexto simbólico da sociedade, da cultura e da política. Por essa configuração, é possível compreender que há identidades individuais e identidades coletivas.

Já a construção social emerge em contextos marcados ou significados pelas relações de poder, sendo assim, diversas e múltiplas são as representações de mundo.

Castells (2001, p. 30) propõe uma distinção entre três formas e origens da construção da identidade:

..-identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, un tema de la autoridad y la dominación (...); - identidad de resistência: generada por aquellos actores que se encuentran em posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la logica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistência y superveniência basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad, (...); - identidade proyecto: cuando los actores sociales basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidade que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda una estrutura social.

Isto posto, considero aqui a construção da identidade étnica das louceiras do Maruanum como uma estratégia de resistência que poderá conduzir à formação de comunidades que se constituem e se organizam coletivamente contra a opressão. Muitos são os fatores (históricos, geográficos dentre outros) que contribuem para a emergência de fronteiras de resistência por parte destes grupos. Para Fraser (2002), é necessário, então, desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação, promovendo a substituição por padrões que venham a fomentá-la.

Em se tratando de conflitos e/ou consensos étnicos, pelos relatos das louceiras, há uma incerteza quanto ao que venha significar ser quilombola. Dona Dica, uma das mais antigas louceiras vivas, hoje com 89 anos, diz que: *“acho que eu sou quilombola, mas não sei explicar que é ser quilombola”*.

Já Dona Marciana diz: *“eu me considero quilombola e me vejo feliz por isso, porque, por enquanto, aqui não tem venda de terra”*. A louceira Ana Rosa sustenta assim: *“me considero ser quilombola. Eu acredito que é por causa da agricultura”*. Interessante a fala de comadre Irene quando falava sobre ser ou não ser quilombola: *“eu não me considero*

(quilombola) até porque eu não sei explicar o que é. A ideia de quilombola veio da Núbia (referindo-se à secretária da SEAFRO de Macapá), dizendo que a gente devia virar quilombola que era melhor pra nós e tinha uma verba do governo”.

O traço interessante nesses relatos é a complexidade da relação entre as comunidades e a mediação dos órgãos estatais na demarcação de terras e definição de pertença. O fato de uma pessoa, naquele momento, preposto de um órgão de estado, ‘sugerir’ que seria bom se identificar como quilombola, revela um aspecto que faz lembrar a clássica definição de Mary Douglas, da pureza e do perigo desse contato entre as pessoas e as instituições responsáveis pelo trâmite jurídico na definição das terras quilombolas

Ou ainda, quando uma das louceiras diz: *“eu acho que sou quilombola, mas não sei explicar”* - é revelador do quanto a categoria ainda está atravessada por diferentes modos de pertencer que, a rigor, nem sempre estão em sintonia com os modos de ser/estar/habitar de certos grupos étnicos. Ou, para dizer como Silva (2017), certas categorias analíticas como quilombo e afrodescendente, são categorias construídas “por baixo do pano”, como um jogo, uma artimanha que envolve jogadores com diferentes cartas, intenções e interesses.

Com isso, é possível perceber que existe quase como uma imposição em se ‘autodefinir’ quilombola; um paradoxo filosófico, pois, regimes de autodeterminação não podem ser impostos, mas sim, conquistados. É um processo identitário que não se produz jamais no consenso, mas num conflito de interesses do grupo.

Fotografia 9: Maria e Mundoca enquanto conversávamos sobre o que seria ser quilombola.



Fonte: Registro próprio da pesquisadora. Julho/2017.

É preciso reconstruir a história e a trajetória de negros/as em solo brasileiro para compreender os exemplos de resistência, luta e mobilizações de tais atores para traçar uma nova dinâmica que permita entender o negro e sua centralidade em tal contexto.

Muito embora as ciências sociais do eixo anglo-saxão disponham de um conceito de etnicidade, o qual traz em sua essência a questão dos grupos étnicos como problemática face ao modelo norte-americano, apenas em meados da década de 60 ocorre a produção de trabalhos de fôlego com ênfase nas questões de identidade étnica como fruto dos chamados *Cultural Studies* que teve na Grã-Bretanha e nas ex-colônias nomes de peso como Edward Said e Homi Bhabha, por exemplo.

O estudo de grupos étnicos tem sido objeto por excelência da Antropologia, embora outras matrizes epistemológicas também indiquem interesse no tema da etnicidade, por via dos chamados estudos interdisciplinares: a Ciência Política, a Sociologia, a Educação e o Direito se encaixam aqui como referência.

Um conceito que não contava com destaque passa a ganhar maior visibilidade face aos novos fenômenos sociais e culturais da segunda metade do século XX, os quais necessitavam

alguma reflexão sobre os processos identitários e como isto impactava o pensamento social e as próprias comunidades.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1988), contribuíram para estas reflexões os eventos dos regionalismos na França e na Grã-Bretanha, os problemas referentes às nacionalidades no leste da Europa, o tribalismo em África, entre outros.

Ainda que a categoria etnicidade passe, então, a ser merecedora de destaque e atenção no campo das ciências sociais, é a matriz teórica a partir de Barth (2000), que nos oferece, nesta perspectiva, elementos para análise do que passamos a chamar de grupos étnicos. Conectado com a raiz conceitual de grupo étnico está a noção de autodeterminação/definição/atribuição, ideia essa internalizada até mesmo pelos organismos internacionais de Direitos Humanos⁶, embora para Poutignat e Streiff-Fenart (1988), o conceito de etnicidade tenha sido construído para buscar entender a diversidade de relações sociais que ocorrem a partir das diferenças existentes entre os grupos.

A identidade étnica aciona esquemas cognitivos contrativos, transformando-os em enigmas, estigmas e em fatores de orgulho coletivo. Os grupos étnicos se organizam face às instituições a partir de um repertório de ação possível, que é organizado frente à (re) interpretação assimétrica dos múltiplos campos complexos que se apresentam enquanto necessários para escalas de produção da identidade (PERES apud RODRIGUES, et. al., 2016).

De acordo com Barth, a ideia de interação é importante, pois é através das regras de contato, expressão e percepção que emerge a autodefinição e a identificação entre pares como membros de um grupo.

Vale salientar que o uso dessas categorias advindas do trabalho de Barth, teve um papel fundamental na ressignificação do que se entende hoje por remanescente de quilombo, tendo a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) contribuído para a produção de inúmeros documentos e artigos para auxiliar outros interlocutores nesse campo.

Laclau ressalta que a identidade é um ato de poder, já que se constitui em face de uma ameaça ou contraste (LACLAU apud HALL, 2000). Na perspectiva teórica da etnicidade barthiana, a identidade étnica se constitui dentro de uma dinâmica de contraste com o outro, passando a perceber as diferenças a partir deste outro.

⁶ Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que trata dos povos tribais e tradicionais. Convenção está que já resta internalizada no ordenamento jurídico brasileiro e reproduzida pela legislação que regula a questão quilombola *in terrae brasiliis* (Decreto 4.887/03).

Isso porque o reconhecimento de pertença e afirmação de uma identidade étnica aciona esquemas contrativos e relacionais, mobilizando marcadores identitários e fronteiras étnicas, em que os critérios de pertencimento/exclusão acabam por se tornar vetores de um mesmo processo. O auto-reconhecimento, como base para a autodefinição, faz com que aconteça o fenômeno do *imprinting*, que marca indivíduos como membros de um mesmo grupo étnico, partilhando crenças e valores dentro das próprias comunidades.

Os grupos étnicos se organizam a partir de um repertório de ação possível, frente à (re)interpretação assimétrica dos múltiplos campos complexos que se apresentam enquanto necessários para escalas de produção da identidade (PERES apud RODRIGUES, et. al., 2016). Como exemplo, trago o conceito de remanescente de quilombo construído como uma categoria política. E como tal, está em disputa, para que seja significada pelos atores sociais envolvidos no âmbito da questão quilombola.

Pela teoria da etnicidade de matriz barthiana, os remanescentes de quilombo são considerados como um grupo étnico, sendo que isso se dá pela organização interna do grupo e não pelo enquadramento destes em dados elementos culturais, objetivos, palpáveis ou determináveis materialmente.

Pensar em quilombo no Brasil é falar de uma identidade forjada na luta e na mobilização, onde o conceito de quilombo se reinventa e escapa das forças imobilizadoras do capitalismo e dos mitos antropológicos de fundação (MALIGHET apud RODRIGUES, 2014).

O quilombo se evidencia a partir da história oral e viva, enquanto manifestação de solidariedade intra e intergrupos (LEITE, 2000). A ideia é abandonar matrizes primordialistas, instrumentalistas e mobilizacionistas (POUTIGNAT, et. al., 2011) que, para Almeida (2011), tendem a construir tipos ideais universalizantes para, depois, “frigorificá-los” (p. 44). Neste mesmo sentido, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) já se manifestou (1997).

O conceito de quilombo é forjado politicamente e ativado nos conflitos pela terra, pelo resgate de valores e luta por direitos (LEITE, 2000). A Constituição Federal definiu, em 1988, a terminologia de luta e disputa (remanescente de quilombo), assim remanescência⁷ indica a busca de padrões e modelos arcaicos de produção e reprodução, como indica Arruti (1997, p. 22).

Contudo, o processo é de revitalização e imputação de positividade onde só existia escuridão. Por remanescentes não se procuram mais os antigos quilombos nas esquinas obscuras da sociedade ocidental e civilizada, passíveis de serem descobertos e identificados

⁷ O artigo 68º do ADCT ratificou a terminologia “Remanescentes” para designar as comunidades quilombolas, razão pela qual foi necessário a ressignificação do conceito, transformando-o em instrumento de luta.

como outrora (comunidades étnicas isoladas e moldadas a tipos ideais), mas sim, identificar os laços que precisam ser (re)construídos, (re)lembrados e (re)aprendidos hoje, através das atualizações políticas combinadas com os elementos da memória (ARRUTI, 1997, p. 23). As comunidades veem-se novamente como “pontas da rama” (OLIVEIRA, 1998, p. 61).

Por muito tempo, o Estado-Nação buscou administrar os territórios dos grupos étnicos à revelia da existência dos mesmos. A contra-estratégia é o acionamento da territorialização, enquanto processo de reorganização social que cria identidades étnicas mediante a produção de unidades diferenciadoras, estabelecendo mecanismos políticos especializados e redefinindo os recursos naturais e, além disso, reelaborando a cultura frente ao seu próprio passado. A identidade surge quando um grupo, politicamente localizado e organizado, a formula, instituindo mecanismos de tomada de decisão e criando formas de representação próprias de suas formas culturais.

Os processos de territorialização não devem ser entendidos como unidades de produção de homogeneidades, tampouco há que se cobrar traços específicos e exclusivos para constatação de uma identidade. A identidade se caracteriza na operacionalização específica de elementos genéricos, ou não, pelos grupos específicos (OLIVEIRA, 1998, p. 53-60).

Os acionamentos de elementos específicos ou genéricos, por um ou mais grupos étnicos, em contextos variados, conecta as gerações do passado as do presente:

Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”, mas quando não há vínculos palpáveis com os antigos, apela-se aos encantamentos para reconstruir a si mesmo nessa relação com seus antepassados, redescobrimo-se enquanto pontas de rama (OLIVEIRA, 1998, p. 61).

O sentido da terra é redesenhado (permite-se transcender aos problemas agrários) o que, por sua vez, determina as formas de organização social e movimento destas populações tradicionais, tencionando todo o campo de relações entre os sujeitos sociais (ALMEIDA, 2004, p. 21).

As ideias de espaço e território são muito específicas, principalmente quando elas estão em constantes interfluxos. O espaço está ligado à localização objetiva e específica na terra, já a territorialidade toma outra dimensão, ela é simbólica de um lado, pois cria sentido subjetivo e invoca as forças determinantes que organizam a sociedade e, por outro lado, indica processos dinâmicos e ao mesmo tempo combativos, de produção de antagonismos e contradições, de busca de reconhecimento e legitimidade dos constructos (CARRIL, 2006, p. 27-9).

A partir daí, é possível dizer que a identidade é fenômeno que se evidencia numa dupla dimensão, seja ela no plano real e político, mas também no plano simbólico. Sendo assim, em relação a este último plano, Hall (2000) indica que as identidades surgem no plano imaginário, ou seja, simbólico, produzida então no que este autor denomina de “campo fantasmático”. Com isso quero indicar que a identidade é algo que é produzido no interior dos indivíduos, com relação às suas necessidades.

A ideia de reconhecimento, tão necessária, está associada à consideração de que outra pessoa detém “valor” e que envolve, portanto, uma instância pública. Para Honneth, este tipo de relação (étnica) está relacionada ao reconhecimento recíproco do outro enquanto sujeito, envolvendo, assim, obrigações recíprocas, no caso, de identificar a integridade identitária no outro. O reconhecimento é um meio curativo de tratamento de ferimentos morais, de superação do desprezo e desrespeitos historicamente constituídos (2003).

“A identidade social não é um estado fixo, imutável, ou algo que pode ser imputado desde fora e de modo unilateral, mas, acontece desde uma dinâmica relacional que envolve todo o conjunto de forças em movimento na sociedade” (LEITE, 2010, p. 19). As identidades são espaços de criação do futuro, de esperanças e de continuidade de existência (ESCOBAR, 2005).

E justamente por não ser algo rígido, a construção da identidade se dá no Maruanum, muito mais por questões de forças externas que impõem essa necessidade de autodefinição do que pela própria necessidade ou vontade interna do grupo em questão.

4.2 SABERES TRADICIONAIS: a quem interessam?

Uma vez definidos os conceitos de identidade e quilombo para situar o leitor quanto à diversidade de interpretações possíveis do conceito, irei demonstrar como o reconhecimento e a autoidentificação da comunidade do Maruanum, enquanto quilombola, contribui para fabricar saberes e, até mesmo, resgatar outros a partir da produção das louças.

É Boaventura Santos (2008) quem vai advogar em favor do reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo, sugerindo que a diversidade também é cultural, e, em última instância, ontológica, o que significa a tradução de múltiplas concepções de ser e estar no mundo

Em grande parte de suas obras, o sociólogo português tem advertido quanto ao complexo cenário em que nos encontramos hoje, dominado por ideias contraditórias de diversidade, multiculturalismo, pluralismo e, mesmo, globalização. Nesse sentido, ele nos

interroga: Qual o impacto da diversidade cultural nas práticas de conhecimento e na nossa imaginação epistemológica? Vivemos uma transição paradigmática, onde diferentes epistemologias se atravessam e onde tudo está em aberto. Ou seja, a diversidade epistemológica não tem uma forma definida.

Isso nos ajuda a defender, inclusive, o trabalho dessas comunidades quilombolas, e, mais especificamente, das louceiras do Maruanum, como campo fértil para a produção de epistemologias alternativas, plurais e assentadas na vida real e nas práticas cotidianas dessas mulheres.

Boaventura defende o conceito de epistemologias plurais e perspectivas interculturais que permitem o reconhecimento da existência de sistemas de saberes plurais, alternativos à ciência moderna e sua racionalidade, promovendo novas configurações de conhecimentos.

Esta é a tradução do que o autor chama de Ecologia de saberes, isto é,

um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemonicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clamam sê-la são menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais. Quando falo em ecologia de saberes, entendo-a como ecologia prática de saberes (Santos, 2008, p.155).

Nesse sentido, quero defender aqui o reconhecimento dos saberes tradicionais quilombolas no campo do conhecimento em contraste à ciência tida como tradicional, como uma forma de resistência de povos e grupos étnicos na atualidade.

Os estudos de temas referentes às minorias sejam étnicas, de raça ou de gênero, encontram no campo da produção de saberes, espaço para reivindicar a sua devida centralidade nos eixos institucionais e privados.

Conferindo esse espaço ao grupo das louceiras, através do reconhecimento de seus saberes, se estará dando visibilidade às mesmas, rompendo com a histórica concepção que as anula enquanto sujeito de direitos. Ciência e os saberes são tentativas de explicação do mundo paralelas, e não excludentes, que somente criam sistemas explicativos diversos. Assumimos, portanto, o desafio de conceber as práticas discursivas e societárias das louceiras como resultado de múltiplas experiências, conhecimentos e descobertas.

Por um lado, a ciência cria conexões e padrões de nexos que colocam estes elementos (do discurso) em relação recíproca; de outro lado, surgem formas alternativas de

conhecimentos e saberes não menos importantes que criam relações e sistemas paralelos, onde as conexões e padrões não são tão claros e ordenados como nas práticas científicas, mas que constituem conhecimentos válidos e funcionais no mundo empírico (dia a dia), sem, contudo, ter uma identidade definida.

Estes saberes desprovidos do rótulo academicista, enquanto ‘ciência’, não são menos válidos. Não são conhecimentos acumulados aleatoriamente e sem estrutura, como um amontoado de informações; eles detêm uma organização interna e, mesmo que para os padrões da ciência hegemônica esse tipo de conhecimento possa oferecer baixa capacidade argumentativa, eles acabam por gerar uma nova gramática política e poética.

Esses saberes canônicos das epistemologias ocidentais podem ser entendidos como aquilo a que Boaventura Santos tem nos advertido, isto é, uma razão indolente, que apela para a monocultura do saber em detrimento das experiências vividas pelas diversas populações.

As sociedades são a imagem que tem de si vistas nos espelhos que constroem para reproduzir as identificações dominantes num dado momento histórico. São os espelhos que, ao criar sistemas e práticas de semelhança, correspondência e identidade, asseguram as rotinas que sustentam a vida em sociedade (Santos, 2002 p. 48).

Entender como as normas, estereótipos e padrões societários impactam a fabricação e narração dessas identidades das louceiras do Maruanum, supõe o entendimento do panorama mais amplo que se impôs sobre essas comunidades.

Para tal, assumo aqui a assertiva de Santos ao dizer que os espelhos da sociedade não são físicos, de vidro. São conjuntos de instituições, normatividades, ideologias que estabelecem correspondências e hierarquias entre campos infinitamente vastos de práticas sociais. São essas correspondências e hierarquias que permitem reiterar identificações até o ponto de estas se transformarem em identidades (SANTOS, 2002).

Interessa-me, então, entender o papel das louceiras do Maruanum na afirmação da tradição étnica quilombola, identificando o lugar dos seus saberes, para além do modelo científico calcado no positivismo, que pressupõe rígidos padrões metodológicos, explicativos e racionais.

Acompanhando as atividades que englobam a vida e o cotidiano desses atores sociais – mulheres, quilombolas, louceiras - foi possível detectar como as experiências por elas vivenciadas, as quais refletem a dimensão da construção social que ali existe, produzem

saberes outros, epistemologias plurais e diversas, as quais estruturam comportamentos sociais e impactam a formatação de suas vidas, tanto no plano simbólico como real.

Durante a pesquisa, buscando perceber qual a importância da produção das louças para elas, foi unânime a afirmação de que essa atividade é central tanto para o sustento das famílias, nas quais existem louceiras, quanto para o grupo como um todo. Do mesmo modo, elas destacam que se tornam conhecidas e são convidadas para participar de feiras e eventos onde podem mostrar seus trabalhos:

“é uma grande coisa ser louceira. Isso foi importante para a minha vida” (Dona Dica, 2017).

“foi um dom que as mulheres trouxeram da África e dos índios” (Marciana, 2017).

Para além da visibilidade alcançada, é importante analisar o processo de patrimonialização que ali ocorre e que se traduz nas novas e diversas relações estabelecidas pelas mulheres da comunidade, reconhecidas pela produção de bens simbólicos culturais (as louças), e que podem apresentar ou significar grande autonomia para essas mulheres.

Estes saberes produzidos alheios às conexões rígidas da ciência positiva, têm dificuldade de encontrar reconhecimento e validade no mundo ocidental que se modela pela hegemônica racionalidade científica.

Irene afirma que fazer louça lhe traz autonomia, assim como Maria Raimunda, que é filha de Dona Dica, com quem aprendeu o saber-fazer:

“é bom pra mim porque eu tenho meu artesanato e tenho também meu terreno, onde fica minha roça. Lá eu tenho açaí, bananeira, cupu e cana” (Irene, 2017).

“As louças tem muita importância econômica pra mim”, diz: “eu só recebo uma vez no mês. Daí quando eu vendo minhas pecinhas, eu tenho mais um dinheiro pra comprar minhas coisas” (Maria Raimunda, 2017).

Fotografia 10: Dona Dica, a mais antiga louceira viva, mostra com orgulho o pote feito por ela. Dica enfrenta sérios problemas de saúde, como a falta de visão e dores fortes na coluna que lhe impedem de se locomover.



Fonte: Registro da autora, 2017.

Em nossas sociedades modernas fundadas sobre a economia da escravidão e do racismo - e sobre os signos distintivos que separam e hierarquizam sujeitos e grupos, pondo de um lado da linha diversas populações subalternizadas e, do outro lado, aqueles que estão no topo da pirâmide em termos de acesso a bens capitais e culturais e que acabam por ser os promotores da desigualdade.

A formatação dos discursos é múltipla e se alimenta de diversas fontes. Os saberes tradicionais são arquitetados por outra racionalidade estranha à ciência, mas ainda assim, capazes de produzir ordem discursiva válida, calcada em práticas sociais.

Nesse contexto teórico, tais práticas tradicionais se constituem em saberes, pois, esse conjunto de elementos, formados de maneira regular, por uma prática discursiva amparada em saberes da ancestralidade também é indispensável à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar.

[...] um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam, e finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (FOUCAULT, 2000).

Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. Compreende-se, nessas condições, que seja necessário distinguir com cuidado os domínios científicos e os territórios arqueológicos: seu recorte e seus princípios de organização são completamente diferentes. Só pertencem a um domínio de “cientificidade” as proposições que obedecem a certas leis de construção; afirmações que tivessem o mesmo sentido, que dissessem a mesma coisa. “O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (FOUCAULT, 2000, p. 205).

Nesse sentido, Santos (2008) novamente concorda, ao dizer que uma análise crítica sobre a ciência nos dá a percepção de que esta é responsável por garantir a permanência do estatuto hegemônico do atual sistema capitalista, e que uma abertura a uma pluralidade de modos de conhecimento e a novas formas de relacionamento entre estes e a ciência (tradicional) tem alcançado resultados extremamente positivos, especialmente em áreas periféricas do sistema mundial moderno, justamente onde o encontro entre saberes hegemônicos e não hegemônicos é mais desigual e violento, como é o exemplo do objeto aqui selecionado pela pesquisadora

A partir disso, surge a seguinte indagação: porque os conhecimentos não científicos considerados locais, tradicionais ou periféricos são tidos como inferiores? De fato, a produção epistemológica através da organização da economia global capitalista segue a lógica de uma hierarquia que acaba por perpetuar estados de silenciamentos (SANTOS, 2008).

Ortiz sustenta que há uma inferiorização das populações tradicionais. No estado do Amapá, há uma nítida relação entre processos de inferiorização com a capacidade produtiva nos moldes esperados pelo modelo capitalista de desenvolvimento (ORTIZ apud LOBATO,

2009). Há uma racionalidade da sub-produtividade do homem negro (“*malandro*”, “*não gosta de trabalhar*”).

É o desperdício das experiências e dos saberes emancipados que Santos (2008) chama a atenção, ou seja, no processo de regulação do saber hegemônico e da razão indolente, se lança um véu sobre as práticas populares e sobre esse conjunto de saberes indisciplinados e emancipados, como o das louceiras do Maruanum.

5 PARA ALÉM DO RIO: PROTAGONISMO E GÊNERO NO MARUANUM

Essa centralidade na produção e disseminação de um conjunto de saberes passados geracionalmente entre mulheres encontradas na região do Maruanum, especificamente na vila do Carmo e em Santa Luzia, nos incita e provoca a compreensão de como os espaços de (re)produção de saberes tendem a se conectar com a constituição e perpetuação dos marcadores identitários – étnicos – como uma espécie de legado dessas mulheres às próximas gerações. Nesse capítulo da dissertação, buscarei, amparada nas teorias de gênero, tentar descrever o que significa ser mulher ribeirinha quilombola nas localidades estudadas.

5.1 TEORIAS DE GÊNERO E SEUS CONTRASTES: MULHERES QUILOMBOLAS LOUCEIRAS RIBEIRINHAS

Entre as muitas transformações advindas do avanço dos movimentos sociais no mundo, está o crescimento/fortalecimento de setores da sociedade historicamente em posição de opressão, a saber, os movimentos feministas, os grupos LGBTQ, o movimento negro e outros setores sociais em busca de representatividade.

O movimento de mulheres tem ganhado destaque em todo o mundo, seja por seu ativismo em defesa do direito à livre expressão de seu corpo e o combate às formas de dominação do patriarcado sexista branco, seja pelas tensões internas ao próprio movimento intersectado pelas discussões de raça e classe, fazendo emergir - de modo mais acentuado no Brasil – a luta do feminismo negro, movimento composto em sua maioria por mulheres negras, periféricas, também interseccionadas pela reflexão sobre gênero e sexualidade ou sobre como ser mulher, negra, periférica, pobre e, eventualmente, lésbica.

Isto pode nos oferecer um caminho para pensar a questão das dissidências do gênero, especialmente em face das muitas normatividades impostas às mulheres – como andar, se comportar, como vestir, onde trabalhar etc. – e como mulheres em situação de vulnerabilidade econômica e à margem (fora dos centros decisórios) podem se reinventar, fabricando novos modos de estar no mundo e manter sua identidade.

Para tratar das teorias que tentam dar conta do que venha a ser um conceito, enquanto categoria analítica que será empregada no estudo que se apresenta, é necessário, primeiramente, referir sobre seu surgimento.

Entretanto, concordando com a linha de raciocínio adotada por Oliveira (2012), uma possível conceituação de gênero se torna uma tarefa um tanto quanto dificultosa, eis que, na

atualidade as perspectivas adotadas para tratar do tema estão ligadas ao feminismo. Não que aqui se queira romper com isso, nem tampouco propor outra forma de análise.

Mas para demonstrar um suposto nascimento do gênero, como categoria, há que se atentar para o fato de nem sempre essa temática apareceu com tal nomenclatura.

Contudo, esquecer que noções muito próximas deste conceito surgiram bem antes e com outro tipo de tradições de pesquisa e de pensamento, implica obliterar outros modos de pensar este conceito (OLIVEIRA, 2012, p. 2).

Rubin (1975) nos ajuda a compreender melhor a relação posta entre cultura e sexo biológico ou, dito de outro modo, pensar fora do binômio cultura x natureza. Em outras palavras, sexo tem que ver com diferenças biológicas entre macho e fêmea; gênero faz referência às estruturas e às representações sociais, culturais e psicológicas que se impõem a tais diferenças.

Daí surgem os embates internos de perspectivas e suas tradições acadêmicas e políticas, fazendo emergir um importante campo de pesquisa, onde a identidade de gênero (ou mesmo, a condição feminina) pode ser pensada compreendendo, inclusive, as formas como ao longo do tempo esta condição foi atravessada por uma série de estereótipos.

Isso se deve a uma ausência do reconhecimento da inserção das mulheres nas dinâmicas sociais, pela universalização da dominação e pela própria lógica da assimetria sexual que produz e reproduz a desigualdade.

A ausência ou o apagamento da mulher como partícipe ativa da história revela a distribuição desigual do poder na sociedade, e, para tanto, a utilização da categoria analítica gênero se faz central.

Por gênero, estamos tratando o conjunto de fenômenos sociais, históricos, políticos, econômicos e psicológicos tentando romper com a análise superficial de qual papel social toca à mulher na construção social, porque isso nos daria um recorte social sem profundidade.

Ao utilizar gênero como categoria de análise tem-se a possibilidade de questionar os fenômenos que são percebidos (ou tidos) como naturais sob a ótica, segundo a qual, toda a produção do conhecimento é permeada de relações de poder.

Sendo assim, inicialmente, utilizaremos as ideias de Oliveira (2012) que tenta produzir um afastamento do conceito gênero das teorias feministas canônicas, brancas e ocidentais, entendendo que isso talvez não fosse possível a partir da década de 70, mas enfatizando que, historicamente, os possíveis usos que reclamaram a categoria gênero, não atentaram para

outros condicionantes históricos necessários, como raça, por exemplo. Com isso, Oliveira quer dar visibilidade e importância para tal categoria analítica como contribuição fundamental a um pensamento social engajado.

Parafraseando as ideias de Scott (1988), em vez de pesquisar uma suposta origem do gênero, devemos atender a esta interconexão complexa de processos, de tal maneira interligados, que não é possível estudá-los de forma isolada.

De acordo com Oliveira (2012) e a genealogia sobre o tema que ele propõe, em Rivière, gênero fora tratado uma máscara. Já em Money, gênero foi tido como uma identidade psicológica, e, em Beauvoir e Mead, gênero é tratado como construto cultural.

Tanto em Rivière, como em Mead e Beauvoir, não aparece a utilização do termo gênero. O que ocorreu foi a reterritorialização do termo, onde a ideia de que a sexualidade é independente do aspecto biológico e que consiste em uma manifestação psicossocial.

Em fins da década de 1990, o debate internacional se acirra em vários campos e mulheres intelectuais de distintas partes do mundo propõem uma espécie de virada, um *tour de force* marcado pela emergência de categorias até então consideradas estáveis no plano epistêmico, como é o caso da categoria gênero, profundamente ancorada aos estudos do feminismo branco europeu e norte-americano.

Novas abordagens, sobretudo oriundas do pensamento feminista negro defendem ser impossível pensar gênero desconsiderando outras duas categorias-chaves ao mundo ocidental: raça e classe. Vem da autora negra K. Crenshaw (2002) uma das mais importantes reflexões sobre esse tripé: a ideia de interseccionalidade.

Dentro dessa proposta, Azerêdo (2014) afirma que as questões de raça e classe devem, simultânea e necessariamente, ser consideradas quando nos referimos a gênero. Ou seja, isto afirma a impossibilidade para nós, neste estudo, de buscar uma reflexão sobre as formas de ser e fazer das mulheres quilombolas e ribeirinhas da região do Maruanum, sem considerar as dinâmicas históricas envolvidas no tripé gênero/raça/classe, embora a discussão sobre as experiências de desigualdade e relações raciais não sejam o foco desta investigação.

Fotografia 11: Saída de casco onde Dona Marciana me levou até a casa de Dona Dica, a mais antiga louceira viva. Na foto, aparece sua neta que remava e ajudava na travessia.



Fonte: Registro da autora.

Para tanto, será preciso situar o leitor alheio a estas reflexões – ainda que de forma breve - pelo entendimento do quanto as políticas de embranquecimento e o apelo da democracia racial foram centrais para a organização do pensamento social brasileiro.

Sobre isso, por exemplo, é importante dizer que Freyre (1944) utilizou a expressão democracia étnica, vindo aparecer a primeira referência ao termo ‘democracia racial’ no Brasil em 1950, com Abdias do Nascimento, durante sua fala no I Congresso Negro Brasileiro.

É possível também identificar em Wagley (1952) a afirmação de que o Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial, corroborando para a construção de um imaginário que se perpetuou por muito tempo. A partir de tais fatos, cria-se um ideário de que o país seria um paraíso racial, onde se supunha ser inexistente a distinção por uma linha de cor, colaborando (intencionalmente ou não) para a mítica de uma sociedade livre de preconceitos e discriminações raciais. Guimarães (1999) aborda com propriedade tal discussão.

Um exemplo da marcante negação da existência de distinções entre raça, classe e gênero no Brasil, está num relato pessoal da própria Azerêdo (2014). Ela conta que, em 1981,

chegando à Universidade da Califórnia, ao apresentar seu projeto de pesquisa que versava sobre estudo de gênero para sua futura orientadora de doutorado - ninguém menos que Donna Haraway - a mesma mostrou tamanha estranheza, pois Azerêdo não abordava a questão do racismo dentro de sua proposta de pesquisa acerca de gênero no Brasil.

Partindo da indagação feita por Haraway a Azerêdo, é possível chegar à discussão que aqui se quer promover: relacionar a questão de gênero, no recorte desta pesquisa ao papel da mulher nas comunidades quilombolas, mostrando como a dimensão racial ganha ainda maior importância tanto epistemológica, quanto afirma a relevância do tema vinculado a questão de gênero, que é fenômeno latente não só na sociedade brasileira, mas em nível global.

Conversando sobre como seria ser mulher, negra e quilombola, a louceira Ana Rosa, me disse: *“é bom porque os negros tem mais capacidade, somos mais fortes. Temos mais resistência”*. D. Marciana, que é a maior liderança do grupo, diz ser: *“satisfação. Não tenho nenhuma dificuldade de ser negra, sou é muito honrada da minha cor”*.

Não é possível inferir a partir dessas falas das louceiras se a percepção do ser negro é resultante dos últimos anos do ativismo dos movimentos sociais e da participação em contextos pró-ações afirmativas ou, se em última instância, também não pode significar a reprodução do discurso impregnado na sociedade de que os homens e mulheres negras são ‘naturalmente’ mais fortes e propensos ao trabalho pesado.

Objetivo aqui entrecruzar gênero e raça, por entender que é impossível essa dissociação na busca pela compreensão de uma realidade social.

Porém, discorrer sobre gênero não se mostra tarefa fácil, eis que não há qualquer consenso acerca de um conceito de gênero nem quanto às suas aplicações como referencial teórico. Existem algumas conceituações tidas como referências na produção de estudos sobre o tema que devem ser aqui mencionadas. Ainda que não se partilhe das mesmas visões, importante o enfrentamento de todas as nuances que o referencial teórico selecionado traz consigo. Sendo assim, para Diniz (2014):

Gênero é um regime político, cuja instituição fundamental é a família reprodutora e cuidadora, e o patriarcado, uma tecnologia moral. O patriarcado nos antecede e nos acompanha: sua principal atualização é isso que chamamos de pedagogias do gênero. As pedagogias do gênero garantem a reprodução do poder patriarcal.

Segundo Mead (1935), a categoria gênero “define a construção social que diferencia os corpos sexuais e era fundamentada na dicotomia entre sexo (vinculado à natureza) e gênero (criação de cunho cultural)”. Já para Ruffeil e Beltrão (2015), a antropologia

desempenhou papel importante no sentido de possibilitar uma crítica do determinismo biológico, ao qual as mulheres ficaram presas durante muito tempo, e também, por ter incentivado o debate em torno do desenvolvimento de um conceito de gênero que pudesse ser lido em diferentes áreas. A antropologia em diálogo com as ciências da psicologia e psicanálise ajuda a definir a noção de que ‘ser mulher’, assim como ‘ser homem’, não é algo dado pela biologia, e sim, algo construído socialmente, fruto de contextos específicos.

Discorrer sobre gênero e sua possibilidade como categoria histórica eficaz para esta análise, revela-se uma tarefa delicada, pois, como sugere Scott (2012), gênero é uma palavra com múltiplos significados de poder - concebida desde dominação, orientação sexual até como diferença de constituição anatômica – derivadas da própria característica típica da linguagem, que para ela, são manifestações históricas, dotadas de diversas potencialidades de uso e sentidos retóricos.

Mas, é com Judith Butler (2012) que a categoria gênero encontra sua radicalidade de formulação. Para esta, gênero é relacional, não no sentido de tratar-se de relações entre homens e mulheres ou entre masculino ou feminino, mas porque pensa em gênero como um fazer, como uma atividade que é performada para alguém, mesmo que esse alguém seja inteiramente imaginário.

As relações de gênero formam conjunto de instrumentos de ordem fundamental quando se pretende analisar as construções sociais que se dão a partir das diferenças entre raça, sexo e classe. Mas o importante, e talvez ainda pendente de enfoque, seja a questão de como a categoria gênero pode ser utilizada para propiciar resultados nos quais se visualize a intervenção do feminino, para além de abordagens que fiquem restritas à demonstração de que um gênero sofre espoliação/subordinação a outro.

Sendo assim, Scott (1989) faz referência a um dado texto de Davis (1975) onde aquela chamava a atenção de importar-nos, da mesma maneira, tanto pela história dos homens como pela história das mulheres, como diz ela: “eis que são fenômenos distintos que trazem em si aspectos, conjecturas e associações distintas”.

A proposta de utilizar a categoria gênero, aqui, é basicamente essa: a tentativa de dar visibilidade a histórias onde a mulher detém a centralidade da articulação seja em movimentos de resistência seja na composição de alternativas à própria existência (familiar, econômica, social ou por meio de uma atividade profissional) à margem do sistema econômico social vigente, sempre dominante, excludente e baseado no capital. Na esteira de Davis (1975):

Nosso objetivo é descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, achar qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la.

Tomando como referência uma constatação crítica feita por Scott (2012) sobre a ênfase dada na maioria da produção acadêmica existente até o momento, nas quais se utiliza o gênero como categoria de análise e/ou fundamentação teórica, ela diz que:

Contudo, o foco de muitos trabalhos acadêmicos e políticos, para não dizer nada da cobertura da mídia, feito sob o signo de gênero tem sido realizado quase que exclusivamente sobre mulheres. Isto é em parte um resultado da tensão entre o movimento feminista – um movimento que buscou mobilizar as mulheres, proporcionando-lhes uma história comum, experiência e interesse e oferecendo modelos exemplares para inspirar o ativismo. (...) Entre historiadores, por exemplo, gênero, no título de livros e artigos, indicou que a situação social das mulheres estava sendo considerada, que suas ações (ou omissão) foram levadas para serem o resultado das mudanças nas condições (e mutáveis), que nenhuma incapacidade feminina física ou mental inerente moldou a maneira como elas viviam suas vidas. Nestes estudos, as relações entre mulheres e homens era geralmente presumida, em vez de explorada como variável, como dependendo dos seus significados nos contextos e condições específicos (p. 7).

O que proponho neste estudo é romper com esse olhar domesticado sobre as mulheres louceiras, mostrando como suas performances e seu saber-fazer ensejam modos de ser e de se reinventar como mulheres, protagonizando outra sociedade, uma comunidade marcada pelo protagonismo dessas lideranças ribeirinhas.

O que eu pretendo aqui, em última instância, é entender uma dada realidade específica, buscando trabalhar como variável determinante a mulher e as atribuições de sentidos e significados dados por ela dentro de certo contexto histórico, social e cultural. Também é objetivo perceber que relações de poder ali operam e qual categoria é utilizada para articulação interna. Interessante também será retratar quais as possíveis transformações sociais advindas dessa variável que reflete no grupo como um todo.

Fotografia 12: Maria Raimunda, filha de Dona Dica, em sua casa, no ‘canto’ onde faz suas louças, reproduzindo os ensinamentos de sua mãe.



Fonte: Registro da autora, 2017.

Scott (2012, p. 5) chega à conclusão de que, ao oposto do que até ela mesmo supunha, o sentido de gênero - ou a ele atribuído - não se tornou mais claro no decorrer do tempo como haveria de se imaginar, devido à relevância dada ao tema. Ao contrário: gênero constituiu-se em um conceito político em disputa, vindo a ser ainda mais impreciso.

Se, para ela, em 1995, gênero era definido como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, sendo também por ela entendido como uma forma primária de dar significado às relações de poder, ainda que o poder encontre-se distribuído de forma desigual entre os sexos (restaria à mulher a posição de subordinação), em suas produções mais recentes, sobretudo a partir da primavera de 2011, ganha um novo relevo e outras propostas são por ela encabeçadas. Sobre isso, Scott (2011) nos traz que:

As disputas políticas que se seguem a partir da incerteza sobre gênero, (...) tornou-se algo para se estar infinitamente em luta. É esta luta política que eu penso que deve comandar nossa atenção, porque gênero é a lente de percepção através do qual, nós ensinamos os significados de macho/fêmea, masculino/feminino. Uma “análise de gênero” constitui nosso compromisso crítico com estes significados e nossa tentativa de revelar suas contradições e instabilidades como se manifestam nas vidas daqueles que estudamos.

De outra ponta, Fraser (2002) propõe uma análise bifocal para a questão de gênero, onde este teria que ver com classe, mas também teria sua ligação a status. Sendo assim, para ela, somente com a superposição das duas lentes é que uma compreensão plena se tornaria possível, onde o gênero surge como um eixo de categoria que alcança duas dimensões no ordenamento social: a da distribuição e a do reconhecimento. Em Davis (2016), há destaque para o entrecruzamento de opressões e a importância de interseccionar classe com raça e também gênero. Mas, o fundamental é compreender que classe informa a raça, assim como que raça informa a classe. E que gênero informa a classe. Para ela ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.

Estudar relações que envolvem elementos de gênero é analisar uma versão silenciada e não oficial da história. É escovar a história a “contrapelo” perante as linhas oficiais contadas e registradas, fazendo revelar entrelinhas, ou do que foi apagado, ou do ainda não foi permitido ser escrito. Assim, busca-se resgatar a experiência e os saberes dos que não tiveram voz e que ficaram obscurecidos no processo histórico (BENJAMIN, 1994). Fazemos revelar, então, a relevância da questão de gênero para o objeto de estudo, o qual está delimitado no protagonismo das mulheres louceiras e quilombolas (do Maruanum), enquanto detentoras de uma centralidade na produção e perpetuação de um saber.

A seguir, Dona Carmosina, fotografada em sua residência, no alpendre onde exhibe com orgulho suas pecinhas de barro. Ao fundo, duas de suas filhas.

Fotografia 13: A louceira Carmosina, em sua casa, mostrando suas produções.
Fonte: Registro da autora.



Fonte: Registro da autora.

5.2 LIDERANÇA E PROTAGONISMO FEMININO: interseccionalidades e afirmação na região do Maruanum

De forma quase que total, as mulheres do Maruanum relatam que aprenderam a fazer louças com suas mães e tias. As mais jovens já aprenderam de Dona Marciana ou de Zezé. Interessante destacar que quando contam sobre isso, costumam rir e argumentar que viam as antigas fazendo e que não “*davam bola*”. Depois, quando foram vendo que era importante saber fazer suas próprias louças, para consumo de suas casas, é que foram se dedicando ao saber.

Em termos de liderança, de forma geral dentro da comunidade, me foi possível perceber a centralidade feminina. Dona Marciana, além de ser a líder das louceiras é também a maior referência do grupo. É ela quem organiza os festejos em Santa Luzia, quem compõe as cantorias do Marabaixo, é ela também quem arrecada o valor para o pagamento da luz, que é uma conta comunitária feita em seu nome, partindo a eletricidade de sua casa para as demais. É a ela que vi todos da comunidade pedindo a ‘benção’.

De outra feita, as mulheres são a maioria da presença que encontrei durante minhas idas e permanências no Maruanum: as mulheres são as que permanecem no local quando ocorrem separações, novos casamentos e mortes. São as mulheres as responsáveis pela organização da casa, das novenas, do Marabaixo, do cuidado com os mais velhos e com as crianças. Em se falando das crianças, muitos foram os casos em que encontrei de mulheres assumindo a maternidade de filhos que não são seus de forma natural, seja por ‘pegar’ para criar filhos de suas filhas ou filhos de alguém que, por alguma ou outra razão, a genitora não pode cumprir com suas obrigações.

Além disso, as mulheres se organizam por lá e cuidam de seus roçados, uma labuta que muito me pareceu exaustiva. Elas cuidam da casa, do roçado, da família e dos animais. Tarefas que são tidas como ‘naturais’ de mulher.

Dentre as louceiras que tive contato, posso dizer que sessenta por cento delas não possuem mais maridos ou companheiros. Mas elas veem nisso força e objeto de orgulho. Ficam nas terras, permanecem na comunidade e tocam suas vidas de maneira íntegra e com total domínio de suas atividades.

Quando é dia de ir para a roça, as atividades começam muito cedo, por volta das cinco da manhã (ou madrugada, como para muitos da cidade). Isso porque elas precisam deixar tudo pronto a tempo de ir pegar na enxada e voltar, e as coisas estarem devidamente organizadas.

Durante minha permanência na casa de Dona Marciana, que foi onde fiquei alojada, desenvolvo uma relação de intensa amizade com Maria, mulher de Carmo, que é filho de Marciana.

Ao mesmo tempo em que vejo mulheres atuantes no contexto local, também percebo como a condição do ser mulher é muito mais sofrida e traz uma carga pesada ao grupo o qual estou observando. Talvez elas não tenham essa percepção. Talvez isso não passe de um olhar equivocado de quem vem de outra realidade.

Fotografia 14: Marciana, orgulhosa, na fachada de sua residência.



Fonte: Registro da autora, 2017.

A distinção entre os sexos, presente em todas as culturas, embora traduzida numa grande diversidade de expressões, constitui, segundo alguns autores, uma distinção fundadora de muitas outras distinções sociais (MOSCOVICI, 1994; HERITIER, 1996 apud AMÂNCIO, 2003). Na sua forma de expressão binária, é esta distinção que sustenta a diversidade de crenças e comportamentos que dão sentido ao que é ser homem e ao que é ser mulher, os seus territórios e espaços próprios e os seus destinos individuais.

A posição dessas mulheres do Maruanum revela uma alternância entre modos de ser e fazer típicos de mulheres em situação de comando da rotina doméstica e chefia da dinâmica familiar e, ao mesmo tempo, o protagonismo assumido na condução dos ritos e práticas religiosas, tanto quanto no acompanhamento e controle das funções da comunidade.

Chama-me atenção a comida servida diariamente: Maria prepara carne e nos serve com farinha. Um dia é porco, no outro é peixe. Apesar de ela manter uma horta com alguns vegetais e temperos, posta em um casco de canoa quebrada, suspensa do solo de modo a evitar que os bichos peguem, ela nunca prepara algo com esses materiais. Disso, surge uma conversa sobre saúde e Maria me conta que está com hipertensão e alguns outros problemas

de colesterol. Com muita vontade de indicar e recomendar uma alimentação mais saudável me contendo, eis que entendo que meu papel agora por aqui esteja restrito à observação.

Fotografia 15: Marciana preparando o barro, juntando a ele o caripé, que é um elemento proveniente de uma raiz, que faz a liga do barro e garante uma queima boa.



Fonte: Registro da autora, 2017.

De uma forma ou outra, para mim, enquanto pesquisadora, é evidente o protagonismo feminino no objeto que selecionei para produzir minhas análises.

As interseccionalidades que se postam aqui tem que ver com a tão clássica discussão: raça *versus* classe *versus* sexo. O que quero dizer com isso é que, seja na cidade ou no ambiente rural, há a reprodução do modelo hegemônico de dominação: braço *versus* preto; ricos *versus* pobres; homens *versus* mulheres. No meu objeto de pesquisa e investigação, isso não fugiu ao padrão de normatização.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZENDO LOUÇA TECENDO PASSADO E FUTURO.

Tradicionalmente, temos visto a história ser contada por meio de narrativas que insistem em não dar voz para muitos que também fizeram parte desse contexto, renegando aos negros, às mulheres, aos quilombos e aos saberes um espaço de importância e centralidade o qual lhes é devido. Dar visibilidade a pessoas que estão à margem da hegemonia foi a intenção que persegui nesse estudo.

Traçar um entrecruzamento entre as nuances – mulher, negra, quilombola e detentoras de um saber – me pareceu a maneira mais propícia para possibilitar uma discussão em torno de teorias que permeiam os temas de identidade étnica, gênero e saberes dentro da academia, em especial no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional.

Aqui, começo a me despedir desse trabalho que me tomou tanto tempo e que só me acrescentou enquanto pesquisadora. Mas foi bem mais que isso, a incursão no Maruanum me fez refletir sobre diversos temas, importantes para mim enquanto pessoa e cidadã: foi lá que pude entender e sentir na pele o que é ser de uma comunidade negra rural. Foi ali que compreendi as mazelas do descaso do Estado, foi onde pude constatar o que é viver na falta, na dificuldade. Também aprendi, pela pura observação, como é rico um trabalho etnográfico em que, aquele que vai a campo, se permite adentrar em um universo totalmente estranho ao seu próprio ser.

Para tanto, o que pretendi aqui foi apresentar a região do Maruanum, em especial as comunidades da vila do Carmo e de Santa Luzia a partir da lógica das mulheres louceiras que lá existem.

Dei início a essa caminhada, subindo o rio, com a contextualização da referida região, com suas particularidades e singularidades, como forma de proporcionar ao leitor um mergulho nesse lugar a partir da ideia de compreender o Maruanum através de sua trajetória de resistência negra. Aqui, perpassei a história desde o nascimento dos quilombos até o movimento negro e sua intersecção com o movimento quilombola.

Descendo o rio, trouxe como se deu a minha chegada enquanto pesquisadora até a comunidade, com descrição detalhada do processo de escolha do objeto de estudo, o qual já havia uma intenção prévia de ser um lugar onde houvesse uma presença e centralidade feminina. Disso, parti para a delimitação da metodologia utilizada para todo o esforço aqui pretendido. A intenção foi um realizar uma etnografia com foco tanto na participação quanto, fundamentalmente, na observação. Procurei desenvolver a potencialidade de fazer e deixar

aquele outro falar. O outro que eu me dediquei a tentar compreender pela sua própria lógica de atuação.

Chegando às margens do rio, procurei abordar a forma como se dá a construção da identidade quilombola e a relação disso com a produção de um saber, que é a feitura das louças. Teorias de etnicidade e percepções acerca de ciência e saberes aqui me auxiliaram para tal foco.

Finalizei, com ênfase para além do rio, apresentei o protagonismo feminino e a ideia de como a categoria analítica gênero se presta para tal explicação social.

De tudo isso, o que arrisco a sustentar é que a hipótese de existência de uma centralidade feminina através da feitura de louças, no Maruanum, se configura um exemplo de resistência negra, dentro de um contexto atual, onde a ideia de identidade étnica se constrói tanto pelas vivências dentro de uma comunidade negra rural, como quanto quilombola, e muito pautada na atividade que essas mulheres desenvolvem, perpetuando gerações e marcando suas raízes.

O ser louceira, para elas, vai muito além de produzir seus próprios artefatos ou da possibilidade de venda destes utensílios. Pelo estudo, foi possível compreender a importância que esse saber tem na vida de cada uma delas e também para seus familiares e para a comunidade de forma geral.

A feitura das louças possui uma centralidade no cotidiano dos que habitam o Maruanum, seja porque nela se envolvem, seja porque dela virá um sustento melhor ou, ainda, pelo reconhecimento que tem quanto ao fato de terem uma louceira em sua família.

Delas, ainda que lhes tenham sido negados os direitos mais básicos, bens e até mesmo a propriedade, têm algo que ninguém lhes tira: a memória. Essa memória se traduz nas louças, nas suas histórias e nos seus relatos, nas idas e vindas pelo rio onde constroem e reconstruem sua identidade.

Fotografia 16: Registro das louceiras do Maruanum.



Fonte: Registro da autora, 2017.

Fotografia 17: As louceiras do Maruanum. Registro da produção de atividade de feitura de louças.



Fonte: Registro da autora, 2017.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo B. de. *Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica*. **Somanlu**, ano 4, n. 1, jan./jun., 2004, p. 9-28.

_____. Os quilombos e as novas etnias apud ALMEIDA, Alfredo B. de. *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. O’DWYER, Eliane C. (Org.). Rio de Janeiro: Fundação FGV, 2002. p. 47.

AMANCIO, L. O gênero no discurso das ciências sociais. **Rev. Análise Social** Vol. 38, No. 168 (Outono de 2003), pp. 687-714. Published by: Instituto Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

AZEREDO, S. O que é mesmo uma perspectiva feminista de gênero? **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas** [livro eletrônico] / organizadoras Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BARCELOS, Eduardo Álvares da Silva; BARRIEL, Maycon Cardoso. *Práticas Institucionais e grupos de Interesse: A geograficidade da bancada ruralista e as estratégias hegemônicas no parlamento brasileiro*. **Anais do XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária**. São Paulo, 2009, p. 1-32.

BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. Quilombolas crianças: identidade, direitos e educação apud CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*, São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História. Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas Volume I. Sergio Paulo Rouanet (Trad.). São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLAY, Eva Alterman. **Trabalho domesticado: a mulher na indústria paulista**. Editora Ática, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOYER, Véronique. *Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá*. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n. 28, (2), 2008, p. 11-29.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

_____. **Decreto Executivo n. 4887 (2003)**. Dispõe sobre o direito das Comunidades Remanescentes Quilombolas.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CAMILO, Janaína V. Pinto. **Homens e pedras no desenho das fronteiras: a construção da Fortaleza de São José de Macapá (1764-1782)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História do IFCH/UNICAMP. Campinas – SP, p. 79-149. 2003.

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, Favela e Periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo: Editora Annablume, 2006.

CASTELLS, Manuel. **La era de la información. Economía, sociedad y cultura**. Vol II. El poder de la identidad. Marid, Alianza Ed.- Siglo XXI, 2001.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru, EDUSC, 1999.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DA SILVA, Gimina Beatriz Melo. **Guardiões da Floresta, retóricas e formas de controle da gestão ambiental e territorial**. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ. 2013.

DINIZ, D. Perspectivas e articulações de uma pesquisa feminista. Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas [livro eletrônico] / organizadoras Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos*, **Revista de História**, UFES, v. 21, p. 101-124, 2008.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FRASER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero apud BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora 34, 2002, pp. 59-78.

FREYRE, G. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. José Olympio, RJ, 1944.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FRAZER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero apud RUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra (Orgs.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*, São Paulo: Editora 34, 2002, p. 59-78.

IAPARRÁ, Danielson da Silva; LOMBA, Roni Mayer. *Santa Luzia do Maruanum: uma análise do quilombo em face ao processo de reconhecimento e delimitação do território*. VII CBG – Anais. Agosto de 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, ed. 1ª, 13ª reimpressão, p. 3-21.

GOHN, Maria da Glória. *Conferência de abertura: movimentos sociais no século XIX*. Palestra proferida no I Seminário Fluminense de Sociologia em novembro de 2012.

_____. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

GOMES, F. **Hidra e os Pântanos: Mocambos, Quilombos e Comunidades de fugitivos no Brasil (Século XVII-XIX)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História do IFCH/UNICAMP. Campinas – SP. 1997 apud TRINDADE, Joseline Simone Barreto. **Lavrando a memória, cultivando a terra: o direito de dizer e fazer a roça no Quilombo do Curiaú**. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia. UFPA. 2015.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos*, **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 7, v. 14, 47-71, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? apud SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, pp. 201-246.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática social dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2003.

HOUTZAGER, Peter P.; KURTZ, Marcus J. As raízes institucionais da mobilização popular: transformações do Estado e política rural no Brasil e Chile, 1960-1995 apud HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos: Conflitos e modernização no Brasil rural (1964 - 1995)*. São Paulo: Editora Globo, 2004, p. 85-127.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades insurgentes: Conflitos e criminalização dos quilombos apud ALMEIDA, Alfredo Berno de; LEITE, Ilka Boaventura; O'DWYER, Eliane Cantarino et. al. *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios Quilombolas e Conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social/UEA Edições, 2010, p. 17-40.

LOBATO, Sidney da Silva. **A cidade dos trabalhadores: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)**. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social. USP. São Paulo – SP. 2013

MARIN, Rosa Elisabeth Acevedo; GOMES, Flávio. *Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão Pará e Guiana Francesa (séculos XVII e XVIII)*. **Revista de História**, v. 149, ed. 2º, 2003, 69-107.

MATTOS, Carmem L. G. de. **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande, EDUEPB, 2011

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectivas. 2003. (1935)

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências de quilombos; territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.

MUNANGA, Kabengele. *O negro no Brasil de hoje*. 2ª ed. São Paulo: Global: 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Editora Perspectiva S.A. 2016.

NOLETO, E.V. In. MIRANDA, Cynthia Mara et al. Diálogos sobre desenvolvimento, gênero e educação. **Espaço e Tempo Midiáticos**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 72-83, ago. 2017

NUNES, Tiago; RODRIGUES, Bruno de Oliveira. *As tramas do Poder Constituinte Originário e o caso da constituinte Brasileira*. **Revista da Escola de Direito (UCPel)**, Pelotas: Editora da UCPel, v. 8, 2011, p. 67-91.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Os quilombos e as fronteiras da antropologia*. **Antropolítica**, Niterói: EDUFF, n. 19, 2005, p. 91-109.

OLIVEIRA, João M. de . O rizoma “gênero”: cartografia de três genealogias. **E-cadernos ces**, 15 | 2012, Lisboa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. **Revista Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abril, 1998, p. 47-77.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **O mundo negro: relações raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: FAPERJ, Pallas, 2013, p. 217-323.

PORTO, Jadson; CALDAS, Yurgel; LOMBA, Rony. M. *Pós-graduação em desenvolvimento regional no Estado do Amapá: O caso do Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá*. **Revista Brasileira de Pós-Graduação**, v. 11, 49-73, 2014.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, Editora UNESP, 2011.

PRICE, Richard. *Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações*. Londres: Afro-Ásia, n. 2, 2000, p. 241-65.

RODRIGUES, Bruno de Oliveira; REZENDE, Tayra Fonseca; NUNES, Tiago de Garcia. *Quilombo e os Direitos: análise de ADIn 3239 e a luta por dizer o Direito*. **Argumenta Journal Law**, n. 24, jun., 2016, p. 121-51.

RODRIGUES, Bruno de Oliveira, **Quilombo e os Direitos: Análise da ADIn no 3239 e a luta pelo poder de dizer o Direito**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ. 2014.

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" In Reiter, Rayna (org.): **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press. 1975

RUFFEIL, Marjorie Begot; BELTRÃO, Jane Felipe. Quebradeiras de castanha do Pará: um estudo sobre trabalho feminino, gênero e Direitos Humanos apud CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio Assis (Orgs.). *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

RUIZ, João Álvaro. *Metodologia científica: guia para eficiência nos estudos*. São Paulo: Atlas, 1982.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes*. Editora Vozes, 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, Ed. 2, 2008.

SCHWARCZ, Lilian; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, Porto Alegre, jul./dez., 1995, p. 71-99.

SKINNER, Elliot. Voluntary associations and ethnic competition in Ouagadougou. In: BRIAN M. du. Toit. (Ed.). *Ethnicity in modern Africa*. Colorado: Westview Press/Boulder, 1978.

SILVA, Jamile B. da. *O afro, a diáspora, a África e a Bahia: tensões e reflexões*. Conferência. Bayreuth Universith, 2017.

TARROW, Sidney. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*, Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2008.

WAGLEY, Charles. "Race relations in an Amazon community." **Race and class in rural Brazil** . Paris, UNESCO. 1952

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia, *Grupo de trabalho da ABA sobre Comunidades Negras Rurais – Documento dirigido à Fundação Cultural Palmares*, **Boletim Informativo**, vol. 1, ed. 2ª, n. 1, 1997, p. 81-2. Disponível em: www.nuer.ufsc.br/arquivos/m-mgpefhgnff_boletim_nuer__1.pdf. Acessado em 05 de agosto de 2015.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Terras negras: invisibilidade expropriatória*. Textos e debates: terras e territórios de negros no Brasil. Florianópolis: UFSC, ano 1, n. 2, 1991, p. 7-24. Disponível em: www.nuer.ufsc.br/arquivos/v-vkbgbspyxv_textos_e_debates_no_2.pdf. Acessado em 04 de março de 2014.

CNN - CONVENÇÃO NACIONAL DO NEGRO PELA CONSTITUINTE, **Carta aos dirigentes do país e a todos os membros da assembleia nacional constituinte-87**, Disponível em: www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVEN%C3%87%C3%83O%20NACIONAL%20ODO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf. Acessado em 08 de fevereiro de 2014.

FOSTER, Eugénia Luz da Silva. **Racismo e Movimentos Instituintes na Escola**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ. 2004. Disponível em <http://www.btdt.ndc.uff.br/tdearquivos/2/TDE-2005-03-15T14:39:57Z70/Publico/Parte%201-Tese-Eugenia%20Foster.pdf>. Acessado em: 29 de out. 2011.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **O INCRA**. Disponível em: www.incra.gov.br. Acessado em: 20 de dezembro de 2017.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/noticias/regularizacao-fundiaria-de-cinco-territorios-quilombolas-e-iniciada-no-amapa>. Acessado em: 20 de dezembro de 2017.

GUIMARÃES, A. S. A. *Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito*. **Estudos Sociológicos**. São Paulo, v. XX, n. 61, p. 147-162, 2001. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/viewFile/19/21>. Acessado em: 10 de janeiro de 2017.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A questão política das chamadas “Terras de Preto”*. **Textos e debates: terras e territórios de negros no Brasil**. Florianópolis: UFSC, ano 1, n. 2, 1991, p. 25-38. Disponível em: www.nuer.ufsc.br/arquivos/v-vkbgbspyxv_textos_e_debates_no_2.pdf. Acessado em 04 de março de 2014.

LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola? Desafios, conquistas e impasses atuais*. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2008000300015&script=sci_arttext>. Acessado em: 12 de setembro de 2017.

_____. *Textos e Debates: Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Santa Catarina: UFSC e NUER, n. 7, 2000. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~nuer/arquivos/l-lrmkebnvfn_textos_e_debates_no_7.pdf. Acessado em 12 de setembro de 2017.

_____. *Território de negros em área rural e urbana: algumas questões. Textos e debates: terras e territórios de negros no Brasil*. Florianópolis: UFSC, ano 1, n. 2, 1991, p. 39-46. Disponível em: www.nuer.ufsc.br/arquivos/v-vkgbgspyxv_textos_e_debates_no_2.pdf. Acessado em 12 de setembro de 2017.

LOCCA, Luciana Stephani Silva. *Comunidades quilombolas e Estado democrático de direitos: desafio de efetividade das garantias constitucionais*. **RCD - Revista crítica do Direito**. São Paulo, n. 3, v. 54. Disponível em: www.criticadodireito.com.br/todas-as-edicoes/numero-3-volume-54/comunidades-quilombolas-e-estado-democratico-de-direitos-desafio-de-efetividade-das-garantias-constitucionais. Acessado em: 07 de novembro de 2017.

RIBEIRO, Ivana de Pinho. *Estado, quilombolas e ruralistas*. Disponível em: www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/09/GT-15-Ivana-de-Pinho-Ribeiro.pdf, 2010. Acessado em: 10 de jan. de 2013.

SUPERTI, Eliane. SILVA, Gutemberg de Vilhena. *et al. Mapeamento e Publicação do Patrimônio Cultural das 28 Comunidades Quilombolas no Estado do Amapá, certificadas e/ou tituladas pela Fundação Cultural Palmares*. Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2013. Disponível em: http://lides.unifap.br/comunidades/mel_da_pedreira.html. Acessado em: 10 de fev. 2014.

_____. *Comunidades Quilombolas na Amazônia. Confins*. n. 23, 2015. Disponível em: <http://confins.revues.org/10021>. Acessado em: 4 de abr. 2016.