

EVA MARIA MARTINS TERRA

**TERRITORIALIDADE DA COMUNIDADE RURAL
QUILOMBOLA CHÁCARA DO BURITI E POTENCIALIDADES
DO DESENVOLVIMENTO LOCAL**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE - MS
2011**

EVA MARIA MARTINS TERRA

**TERRITORIALIDADE DA COMUNIDADE RURAL
QUILOMBOLA CHÁCARA DO BURITI E POTENCIALIDADES
DO DESENVOLVIMENTO LOCAL**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local - Mestrado Acadêmico, como exigência para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Local, sob orientação da Profª Drª Arlinda Cantero Dorsa.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE - MS
2011**

Ficha catalográfica

Terra, Eva Maria Martins

T323t Territorialidade da comunidade rural quilombola Chácara do Buriti e potencialidades do desenvolvimento local / Eva Maria Martins Terra; orientação Arlinda Cantero Dorsa. 2011.
131 f.

Dissertação (mestrado em desenvolvimento local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2011.

1. Desenvolvimento local 2. Quilombos - Comunidade de Chácara do Buriti (MS) 3. Comunidade rural - Aspectos sociais I. Dorsa, Arlinda Cantero II. Título

CDD - 307.098171

ERRATA

As imagens concedidas nas páginas 74, 75, 89, 91, 102, 106, 108, 109, 113, 118, 119 foram autorizadas para que a pesquisadora Eva Maria Martins Terra pudesse divulgá-las junto às entrevistas concedidas neste trabalho científico.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: Territorialidade da Comunidade Rural Quilombola Chácara do Buriti e Potencialidades do Desenvolvimento Local

Área de concentração: Desenvolvimento local em contexto de territorialidades

Linha de pesquisa: Desenvolvimento Local, Cultura, Identidade, Diversidade.

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local - Mestrado Acadêmico - Universidade Católica Dom Bosco, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local.

Defesa final aprovado em: 21 / 11 / 2011.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora - Profª Drª Arlinda Cantero Dorsa
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Profª Drª Maria Augusta de Castilho
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Prof. Dr. JERRY Roberto Marin
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

TERESA! Minha filha querida! Seu sorriso e seu senso de justiça sempre me acompanham. Para você, que é minha alegria e minha realização.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela oportunidade de viver e evoluir espiritualmente, com o auxílio da espiritualidade maior que me acompanha no meu dia-a-dia e, que ilumina as minhas ações.

À minha família que me cobre de carinho e segurança.

Ao meu companheiro amado, Luiz Marlan, que está sempre ao meu lado incondicionalmente.

À minha querida orientadora por sua dedicação e apoio: Prof^a Dr^a Arlinda Cantero Dorsa.

A minha amiga Simone, colega de curso que sempre me incentivou na caminhada de mestranda.

Um agradecimento especial a todos os membros da comunidade Chácara do Buriti, representados por Lucinéia Jesus Domingos Gabilão, uma grande agente de desenvolvimento local e responsável pelas conquistas da comunidade.

A Mãe do Cativo

Le Christ à Nazareth, atix jours de son enfance
Jouait avec la croix, symbole de sa mort;
Mère du Polonais! qu'il apprene d'avance
A combattre et braver les outrages du Sort.
Qu'il couve dans son sein sa colère et sa joie
Qu'il ses discours prudents distillent le venin,
Comme un aime obscur que son coeur se reploie
À terre, à deux genoux, qu'il rampe comme un nain

(Mickiewicz - A Mãe Polaca)

Ó mãe do cativo! que alegre balanças
A rede que ataste nos galhos da selva!
Melhor tu farias se à pobre criança
Cavasses a cova por baixo da relva.

Ó mãe do cativo! que fias à noite
As roupas do filho na choça da palha!
Melhor tu farias se ao pobre pequeno
Tecesses o pano da branca mortalha.

Misérrima! E ensinas ao triste menino
Que existem virtudes e crimes no mundo
E ensinas ao filho que seja brioso,
Que evite dos vícios o abismo profundo...

E louca, sacodes nesta alma, inda em trevas,
O raio da espr'ança... Cruel ironia!
E ao pássaro mandas voar no infinito,
Enquanto que o prende cadeia sombria!...

II

Ó Mãe! não despertes est'alma que dorme,
Com o verbo sublime do Mártir da Cruz!
O pobre que rola no abismo sem termo
Pra qu'há de sondá-lo... Que morra sem luz.

Não vês no futuro seu negro fadário,
Ó cega divina que cegas de amor?!
Ensina a teu filho - desonra, misérias,
A vida nos crimes - a morte na dor.

Que seja covarde... que marche encurvado...
Que de homem se torne sombrio reptíl.
Nem core de pejo, nem trema de raiva
Se a face lhe cortam com o látego vil.

Arranca-o do leito... seu corpo habitue-se
Ao frio das noites, aos raios do sol.
Na vida - só cabe-lhe a tanga rasgada!
Na morte - só cabe-lhe o roto lençol.

Ensina-o que morda... mas pérfido oculte-se
Bem como a serpente por baixo da chã
Que impávido veja seus pais desonrados,
Que veja sorrindo mancharem-lhe a irmã.

Ensina-lhe as dores de um fero trabalho...
Trabalho que pagam com pútrido pão.
Depois que os amigos açoite no tronco...
Depois que adormeça co'o sono de um cão.

Criança - não trema dos transe de um mártir!
Mancebo - não sonhe delírios de amor!
Marido - que a esposa conduza sorrindo
Ao leito devasso do próprio senhor!...

São estes os cantos que deves na terra
Ao mísero escravo somente ensinar.
Ó Mãe que balanças a rede selvagem
Que ataste nos troncos do vasto palmar.

III

Ó Mãe do cativo, que fias à noite
À luz da candeia na choça de palha!
Embala teu filho com essas cantigas...
Ou tece-lhe o pano da branca mortalha.

Castro Alves

Do livro: *Poetas românticos brasileiros*.
São Paulo, Lúmen, v. I, s/d.

RESUMO

Para a elaboração da presente dissertação, faz-se necessário reportar aos pressupostos teóricos que embasam o conceito de desenvolvimento local, com o enfoque na construção dos territórios, territorialidade, à formação das identidades coletivas que formam as comunidades em geral e, no caso da pesquisa à formação da identidade das comunidades tradicionais quilombolas enfatizando a memória como mola propulsora do desenvolvimento local. O estudo insere-se na área do Mestrado em desenvolvimento local no contexto das territorialidades voltadas para a cultura, identidade diversidade, fazendo parte do Grupo de Pesquisa Patrimônio Cultural, Direito e Diversidades, uma vez que o estudo privilegia o espaço territorial da Comunidade Rural Chácara do Buriti - MS. Enfoca essa pesquisa o cenário da trajetória histórica dos descendentes da ex-escrava Eva Maria de Jesus, formadores da Comunidade Rural Chácara do Buriti - MS e foi descrita através da narrativa dos descendentes formadores da comunidade urbana São Benedito (Tia Eva), dos membros mais antigos da Chácara do Buriti e dos atuais descendentes, dentro da perspectiva do desenvolvimento local. A questão norteadora recai sobre quais são as potencialidades e competências de desenvolvimento econômico, social e a continuidade da história de descendentes de escravos, que buscam no decorrer dos tempos, o reconhecimento e o respeito dos governantes e da sociedade brasileira, pois são em grande parte responsáveis pela construção da identidade nacional. A metodologia voltou-se à pesquisa qualitativo-descritiva a partir dos depoimentos colhidos e analisados. Em termos de conclusão, assim como a maioria das comunidades rurais negras, a Comunidade Rural Chácara do Buriti - MS experimenta um processo de re-identificação territorial buscando as origens de sua cultura e de sua territorialidade quilombola.

Palavras-chave: Desenvolvimento Local. Identidade. Memória. Comunidade tradicional quilombola.

ABSTRACT

For the preparation of this dissertation, it is necessary to refer to the theoretical assumptions underlying the concept of local development, focusing the building of the territories, territoriality, the formation of the collective identities that form the communities in general and in the case of research on identity formation of traditional maroon communities emphasizing memory as the springboard of local development. The study is part of the research line of the Master's degree course in Local Development, whose area of concentration is local development in the context of the territoriality. It is important to highlight that the reflections regarding local identities are inserted in the line of research towards culture, identity and diversity being part of the Cultural Heritage Research Group, Rights and Diversities, since the study privileges the territorial space of the Rural Community Chácara do Buriti - MS. This research focuses on the setting of the historical trajectory of the descendants of ex-slave Eva Maria de Jesus, founders of the Rural Community Chácara do Buriti - MS and it was described by the narrative of the descendants founders of the São Benedito (Aunt Eva) urban community, of the oldest members of Chácara do Buriti and the current descendants, from the perspective of local development. The main question lies with the potentialities and competences of economic and social development, history continuity of the descendants of slaves, who seek, as time goes by, recognition and respect from the government and the Brazilian society, for they are largely responsible for building the national identity. The methodology chosen was the qualitative descriptive research from collected and analyzed statements. In conclusion, like most rural black communities, the Rural Community Chácara do Buriti - MS experiences a process of territorial re-identification seeking the origins of their culture and their maroon territoriality.

Key words: Local Development. Identity. Memory. Maroon Traditional Community.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	- Alojamento dos escravos nos “túmbeiro”.....	41
Figura 2	- Localização aproximada dos principais sítios do grande quilombo de palmares.....	51
Figura 3	- Africanos e descendentes carregadores no centro de São Salvador de Bahia, século XIX.....	52
Figura 4	- Mapa do século XVIII, mostrando a capitania de Mato Grosso e seus limites territoriais	53
Figura 5	- Capitânias do Mato Grosso e Grão Pará, região visitada por Alexandre Rodrigues Ferreira em fins do século XVIII.....	54
Figura 6	- Carta da Provincia de Matto Grosso organizada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Ex ^a o Snr. Cons ^o João Lins Vieira Cansansão Sinimbu, Ministro da Agricultura em 1879 e publicada por ordem De S. Ex ^a o Snr. Cons ^o Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario d’Estado dos Negócios da Guerra em 1886 (ortografia da época).....	55
Figura 7	- Carta da Provincia de Matto Grosso organizada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Ex ^a o Snr. Cons ^o João Lins Vieira Cansansão Sinimbu, Ministro da Agricultura em 1879 e publicada por ordem De S. Ex ^a o Snr. Cons ^o Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario d’Estado dos Negocios da Guerra em 1886 (ortografia da época).....	56
Figura 8	- Monções do Sul	62
Figura 9	- Comunidades e territórios quilombolas auto-identificados em MS.....	71
Figura 10	- Família Gonçalves, da comunidade quilombola São Miguel.....	74
Figura 11	- Morador da Comunidade Furnas do Dionísio	75
Figura 12	- Comunidade quilombola Furnas da Boa Sorte	75

Figura 13 - Localização da Comunidade Quilombola: Chácara do Buriti	78
Figura 14 - Busto de Tia Eva	79
Figura 15 - Igreja de São Benedito, Comunidade quilombola urbana de São Benedito - Tia Eva	81
Figura 16 - Localização da Comunidade Chácara do Buriti e outras Comunidades quilombolas do Estado de Mato Grosso do Sul.....	87
Figura 17 - Quilombolas, oficiais de justiça e servidores do INCRA, na imissão de posse, na Chácara do Buriti	89
Figura 18 - Sebastião Domingos Rosa.....	91
Figura 19 - Vista parcial da Comunidade Chácara do Buriti	99
Figura 20 - Sebastião Domingos Rosa, Chácara do Buriti.....	102
Figura 21 - Jovenir Antônio da Silva, Chácara do Buriti	106
Figura 22 - Otacílio Bento de Arruda, Chácara do Buriti	108
Figura 23 - Otacílio Bento de Arruda com 20 anos	109
Figura 24 - Nicolina Silva de Araújo e Cecília Maria Pereira	109
Figura 25 - Filhas e netos de Otacílio Bento de Arruda.....	109
Figura 26 - Arlinda Theodolino Domingos, esposa de Sebastião Domingos Rosa	109
Figura 27 - Maria Aparecida Silva de Arruda, filha de Sebastião Domingos Rosa	109
Figura 28 - Casas construídas com o Projeto do Governo Federal: “Minha casa minha vida”	111
Figura 29 - Jovens e crianças da comunidade rural Chácara do Buriti	113
Figura 30 - Horta de orgânicos da Comunidade Chácara do Buriti	117
Figura 31 - Lucinéia Jesus Domingos Gabilão.....	118
Figura 32 - Joelton Domingos Rosa	119

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
 1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	16
1.1 DESENVOLVIMENTO LOCAL.....	16
1.2 TERRITÓRIO	21
1.3 TERRITORIALIDADE	23
1.4 IDENTIDADE.....	25
1.5 COMUNIDADE.....	27
1.6 MEMORIA INDIVIDUAL E COLETIVA.....	32
 2 ORIGEM E DESTINO DA ESCRAVIDÃO DOS POVOS AFRICANOS	36
2.1 A POPULAÇÃO AFRICANA EM TERRAS AMERICANAS.....	36
2.2 DESTINO DA POPULAÇÃO AFRICANA EM TERRAS BRASILEIRAS	42
2.3 OS ANTIGOS QUILOMBOS DO BRASIL COLONIAL	48
2.4 QUILOMBOS EM TERRAS DE FRONTEIRA - MATO GROSSO.....	52
2.5 ESCRAVIDÃO NO SUL DE MATO GROSSO.....	60
 3 COMUNIDADES QUILOMBOLAS CONTEMPORÂNEAS DO MATO GROSSO DO SUL.....	65
3.1 A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DA COMUNIDADE RURAL QUILOMBOLA: CHÁCARA DO BURITI.....	77
3.2 RECONHECIMENTO E CERTIFICAÇÃO: COMUNIDADE QUILOMBOLA: CHÁCARA DO BURITI.....	83
3.3 PRIMEIROS TEMPOS DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI	90

4IDENTIDADE SOCIAL, MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI	100
4.1 A COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI-MS: MEMORIAS PERCORRIDAS E SENTIDAS	101
4.2 A CONTEMPORANEIDADE DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS.....	124

INTRODUÇÃO

A concepção de comunidade quilombola, por longo tempo, foi consagrada pela história oficial e permaneceu arraigada no senso comum, como comunidade de negros rebeldes ligados ao período da escravidão, que viviam sob forma de isolamento para fugir desse sistema.

Os vários estudos realizados ao longo dos anos permitiram verificar que tais comunidades foram constituídas por processos diversos. Entretanto, a comunidade quilombola só se tornou objeto de interesse de políticas públicas após ter sido reconhecida na Constituição Brasileira de 1988, fruto de conquistas do movimento negro ocorrido em nível nacional.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 1994) divulgou um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais que se refere ao termo “remanescente de quilombo” não mais como resíduo ou resquício de ocupação escrava, mas sim como grupo que desenvolveu práticas de resistência na manutenção e reprodução dos modos de vida, característicos de um determinado lugar.

Nesse sentido, uma vez certificada a identidade quilombola da comunidade, os direitos constitucionais tornam-se amplamente resguardados, quando então se podem realizar os estudos de regularização fundiária de seus respectivos territórios.

Após esse reconhecimento constitucional e frente às políticas públicas vigentes, mais de duas mil comunidades já se revelaram quilombolas, em pelo menos 24 Estados brasileiros e passaram a lutar pelo direito de propriedade de suas terras.

Na esfera federal, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é o órgão responsável por titular as terras das comunidades quilombolas, em acordo aos procedimentos estabelecidos no Decreto Federal nº 4.887 de 2003.

O interesse dessa pesquisa recai sobre a Comunidade Chácara do Buriti, BR 163, saída para São Paulo, no município de Campo Grande, estado do Mato Grosso do Sul. A comunidade negra quilombola é formada por famílias descendentes da ex-escrava Eva Maria de Jesus, que desde o início do século XX, tem buscado manter sua identidade de descendentes de africanos, construindo sua história e apesar da perda de parte do território, tem dado continuidade à sua história a partir da manutenção viva da memória dos seus formadores, Jerônimo “Vida” da Silva e Sebastiana Maria de Jesus, Custódio Antônio Nortório e Maria Antônia de Jesus.

A preocupação que norteia essa pesquisa trata das condições em que efetivamente ocorreu a territorialização dessas famílias e que as identificam como comunidade quilombola. Por outro lado, interessa conhecer o contexto em que atualmente se insere o território da Chácara Buriti e a cultura que marca a territorialidade da comunidade quilombola e, sobretudo, nela saber até que ponto se revela potencialidades ou dificuldades para o desenvolvimento local.

O objetivo geral do presente estudo é o de analisar a territorialidade da comunidade da Chácara do Buriti em sua identidade quilombola e as potencialidades e/ou dificuldades locais para se deflagrar um desenvolvimento protagonizado por seus próprios integrantes.

Os objetivos específicos são: resgatar as origens da comunidade e o processo de construção territorial; caracterizar as famílias, do ponto de vista sócio-econômico e político que marcam a cultura local da comunidade, assim como verificar a natureza de laços construídos dentro e fora da comunidade quilombola, observando as potencialidades e/ou dificuldades na comunidade, para se deflagrarem iniciativas de desenvolvimento local com apoio de organizações.

Pauta-se a pesquisa no método indutivo com abordagem quali-quantitativa, com ênfase nos fatores qualitativos e o estudo foi realizado por meio da observação *in loco*, da coleta de depoimentos com ênfase na memória e na identidade, além do levantamento e análise de dados documentais.

Os pressupostos teóricos são traçados a partir de material bibliográfico com visão multidisciplinar de autores renomados a partir dos conceitos de Desenvolvimento Local, identidade, território, territorialidade, comunidade, comunidade tradicional e memória individual e coletiva.

Nas questões do período da escravidão, a consulta às bibliotecas locais, especialmente a do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), sobre a história fundiária da região e sobre o relatório antropológico, elaborado pelo INCRA, Superintendência de Mato Grosso do Sul, que descreve a região, seu histórico, e a organização social da comunidade, o modo de uso do ambiente foram fundamentais.

Outro aspecto de importância para as comunidades negras é o sistema de rito e de mito, por isso, são observados os ciclos festivos dessa comunidade, considerando-os como uma unidade de seu sistema ritual.

Foi utilizado para a análise das festas que ocorrem na comunidade, o instrumental analítico desenvolvido por Tambiah (1985), que focaliza o rito como uma ação comunicativa e performativa onde ideias e valores são comunicados pelo grupo para si mesmo e para os outros grupos com os quais esteja historicamente vinculado. É importante enfatizar que o grupo além de se atualizar como uma unidade social reforça sua organização e coloca em destaque o seu processo de construção social.

O trabalho de coleta envolve entrevistas feitas ao universo da pesquisa, ou seja, a todas as famílias da referida chácara. Nas entrevistas, foram obtidos depoimentos de moradores do núcleo objeto da pesquisa, bem como de outros com os quais a comunidade já tenha se relacionado historicamente. Para mapear todo esse processo de constantes alterações recorreu-se à memória dos quilombolas idosos. A partir dessa perspectiva, foi abordada tanto a história oral do grupo como a história escrita nas pesquisas realizadas no local e na cidade de Campo Grande.

Do entrechoque das opiniões formadas e com as dos autores lidos e opiniões dos membros da comunidade é que foram compilados os dados e interpretados com apoio das teorias e conceitos obtidos a partir da ótica de bibliografia selecionada.

O trabalho é organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, são apresentados os pressupostos teóricos que embasaram a pesquisa como a necessidade de integração da comunidade com os agentes externos, portanto os pressupostos: Desenvolvimento Local, território e territorialidade, identidade, comunidade e comunidades tradicionais. No segundo capítulo, é trabalhada a questão histórica dos africanos na sua origem e percurso no Brasil na condição de escravo e posteriormente como “quilombolas”. O terceiro capítulo volta-se à história

da comunidade Chácara do Buriti, desde sua origem ao decorrer da construção do território e territorialidade por meio da memória e conquistas dos membros das últimas gerações.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Este capítulo tem como objetivo realizar uma fundamentação teórica, através de estudos já realizados, sobre as questões pertinentes à pesquisa proposta. Para isto realizou-se uma abordagem sobre os seguintes temas: Desenvolvimento local, território, territorialidade, identidade, comunidade e comunidades tradicionais.

1.1 DESENVOLVIMENTO LOCAL

Cada vez mais estão sendo discutidos e elaborados programas de desenvolvimento que visem ao desenvolvimento endógeno, humano e local, portanto o termo Desenvolvimento Local, vem ao encontro do tema, e as novas propostas de descentralização de poder e, a busca de dinâmicas que levem o local a se desenvolver e percorrer caminhos rumo ao progresso econômico e sociopolítico.

Contextualizando o tema em questão, pode-se afirmar que somente a partir de 1967, intensificou-se na Europa, segundo Albuquerque (1998), a busca de informações relativas às iniciativas sobre o processo de desenvolvimento econômico local e com relação ao Brasil, esta busca aconteceu a partir da última década do século XX.

Sendo uma proposta recente, a conceituação e metodologia do desenvolvimento local ainda é tema de investigação e discussão de acordo com Caldas (2003), apesar da existência de inúmeras publicações veiculadas, em nível nacional e internacional, referentes a casos concretos de sua adoção. Para Caldas (2003, p. 19):

É fato que das definições, até o momento, delineadas para o desenvolvimento local constata-se a convergência num único

objetivo que é o da melhoria nos níveis de bem-estar social e de qualidade de vida por intervenção da mobilização e valorização dos recursos endógenos (humano, institucional, econômico, ambiental e cultural).

A garantia de sustentabilidade ambiental é colocada em pauta, para que as comunidades locais sejam beneficiadas com as riquezas naturais e possam dar continuidade aos projetos de desenvolvimento econômico sem maiores danos ambientais para que no futuro não falem recursos que paralise o andamento de projetos.

Ao trazer à luz da discussão a questão do desenvolvimento endógeno, Nóvoa (1992, p. 20) afirma que não há necessidade de que as comunidades locais passem pelo processo de isolamento e sim de que:

As interações com o meio envolvente tendam a reforçar-se, no quadro de internalização ou de uma localização desses processos. O desenvolvimento endógeno tende a apropriar-se dos contributos dos atores e a configurá-los no contexto local, dando-lhes uma forma específica adaptada às características e as necessidades das populações.

Comunga desse pensamento Buarque (2002, p. 25), para quem o desenvolvimento pode ser conceituado como um processo endógeno de mudança, onde a integração entre os atores sociais é de suma importância e se faz necessário, para que juntos, encontrem maneiras de transformar as potencialidades em desenvolvimento sustentável, pois:

[...] leva ao dinamismo econômico e à melhoria da qualidade de vida da população em pequenas unidades territoriais e agrupamentos humanos. Para ser consistente e sustentável, o desenvolvimento local deve mobilizar e explorar as potencialidades locais e contribuir para elevar as oportunidades sociais e a viabilidade e competitividade da economia local; ao mesmo tempo, deve assegurar a conservação dos recursos naturais locais, que são a base mesmo das suas potencialidades e condição para a qualidade de vida da população local.

Na mesma linha de pensamento, Ávila (2000), tem procurado encontrar uma teoria que seja seguida e que possa realmente acontecer, onde a preocupação esteja voltada ao desabrochar das competências dos atores locais, que com um passado histórico comum, são capazes de juntos através da solidariedade entre os

membros do grupo, encontrar respostas e transformar os conhecimentos tradicionais em potencial de desenvolvimento, quando afirma:

[...] o 'núcleo conceitual' do desenvolvimento local consiste no efetivo desabrochamento- a partir do rompimento de amarras que prendam as pessoas em seus *status quo* de vida- das capacidades, competências e habilidades de uma 'comunidade definida'- portanto com interesses comuns e situada em [...] espaço territorialmente delimitado, com identidade social e histórica-, no sentido de ela mesma- mediante ativa colaboração de agentes externos e internos- incrementar a cultura da solidariedade em seu meio e se tornar paulatinamente apta a agenciar (discernindo e assumindo dentre rumos alternativas de reorientação do seu presente e da sua evolução para o futuro aqueles que lhe apresentem mais consentâneos) [...] (ÁVILA, 2000, p. 68).

O novo modelo de desenvolvimento visa a acabar com a cultura do assistencialismo e de projetos provenientes dos governos nacionais, onde são elaborados, propiciando o desenvolvimento de uma grande área territorial, onde são ignorados as reais necessidades regionais e locais.

A saúde econômica e social das comunidades-localidades deve conquistar seu espaço, como é o caso da comunidade rural quilombola Chácara do Buriti (MS). Esta, desde o princípio, tem procurando aliar o seu passado histórico de descendentes de escravos aos proprietários e que com a união dos seus integrantes, tem não só passado por vários ciclos produtivos até à produção de orgânicos atualmente como também tem contado com a participação dos agentes externos e internos, sendo protagonistas do seu desenvolvimento e aliando o desempenho conjunto com a capacidade de gerir o trabalho e renda.

É importante refletir que a solidariedade existente entre os membros da comunidade, fortalecida em todos os estágios do processo, é fundamental para que cada membro não só se fortaleça e prospere nas conquistas como também alcance os objetivos programados e seja capaz de elaborar novas metas.

Franco (1998, p. 183), alerta que na ausência de interação e consenso por parte da sociedade o desenvolvimento local se inviabiliza e desconstitui, pois o desenvolvimento local integrado e sustentável pressupõe a “combinação de esforços exógenos e endógenos, governamentais e não-governamentais, públicos e privados, pois não haverá desenvolvimento local integrado e sustentável sem a participação da sociedade”.

Junqueira (2000, p.1180) complementa o pensamento de Franco (1998) ao afirmar que o desenvolvimento local é entendido como um espaço dinâmico de ações locais, tendo como pressuposto:

A descentralização, à participação comunitária e a um novo modo de promover o desenvolvimento que possibilite o surgimento de comunidades capazes de suprir suas necessidades imediatas, descobrindo ou despertando para suas vocações locais e desenvolvendo suas potencialidades específicas.

Na manifestação de Junqueira (2000), fica explícito que descentralização pode ser considerada como sinônimo de perda de poder. Sendo assim, qualquer tipo de atitude ou experimentação exige não só educação como também esclarecimento que vise ao preparo adequado de um agente externo, com uma bagagem suficiente de DL para que possa estimular lideranças locais.

Para Ávila (2006, p. 99), “uma coletividade humana que não celebra/comemora seus feitos e suas conquistas ainda também não se consolidou de fato como comunidade”. Quando as comunidades se organizam e encontram seus caminhos, o papel dos agentes externos passa para o estágio de fomentadores das conquistas e a própria comunidade-localidade se torna protagonista de suas conquistas.

A contribuição de pensadores europeus para a causa do desenvolvimento local em tempos de globalização, onde o neoliberalismo “massacra” e pressiona os países em desenvolvimento ou agrários, têm proporcionado novas maneiras para que aconteça o desenvolvimento endógeno, como relata Barquero (1999, p. 134):

La idea fuerza del nuevo paradigma es que el sistema productivo de los países [...] se transforma utilizando el potencial de desarrollo existente en el territorio [...] mediante las inversiones que realizan las empresas y los agentes públicos, bajo el control creciente de la comunidad local.

Importante ressaltar que o papel dos agentes públicos, está em proporcionar condições para que os projetos das comunidades sejam viáveis e saiam das mesas de reuniões e se tornem realidade em muitas regiões esquecidas pelos governantes locais e nacionais.

Nesse contexto, o papel da comunidade, com uma função extremamente participativa e inteirada das suas dificuldades, é a visão de Sandes (2006, p. 27), pois pode:

Ao mesmo tempo em que emerge de um sentimento forte de união e de interesse coletivo, visualizar o DL por meio das suas potencialidades e oportunidades, e ainda, ser motivada por fatores tanto endógenos quanto exógenos, gerar frutos de reflexão e agregar experiências.

Outro aspecto fundamental no desenvolvimento local é a cultura, e ela implica um olhar diferenciado para os grupos sociais e para as comunidades como um conjunto de valores, tradições, costumes caracterizadores desses grupos e que os identificam como sujeitos do seu próprio desenvolvimento. Sendo assim, os elementos culturais de uma sociedade ou comunidade não podem ser manipulados de forma arbitrária, pois já fazem parte de sistemas pré-definidos em cada cultura.

Ao levar em consideração a identidade cultural na estratégia de desenvolvimento local, de acordo com Marques e Martín (2001, p. 58), “desloca-se o eixo do econômico para o bem estar e satisfação das necessidades humanas e, por conseguinte, pensa-se na melhoria da qualidade de vida, a partir do protagonismo dos agentes locais”.

Conforme Franco (2002), quando se aborda desenvolvimento, refere-se em melhorar a vida das pessoas (desenvolvimento humano), de todas as pessoas (desenvolvimento social), das que estão vivas hoje e das que viverão amanhã (desenvolvimento sustentável).

Nesse prisma, Vásquez Barquero (2001) afirma que o ponto de partida para uma comunidade territorial reside no conjunto de recursos (econômicos, humanos, institucionais e culturais) formadores de seu potencial de desenvolvimento, em razão de o território ser um agente de transformação e não mero suporte dos recursos e atividades econômicas, uma vez que há interação entre empresas e os demais atores, que se organizam para desenvolver a economia e a sociedade.

1.2 TERRITÓRIO

O termo território vem do latim, *territorium*, que deriva de terra, e significa pedaço de terra apropriado (ALBAGLI, 2004), porém o conceito de território possui origens diversas, em várias áreas do conhecimento.

Destaca as origens deste conceito, Penha (2005) a partir das Ciências Jurídicas (séculos XVII e XVIII), onde o território designa uma área de jurisdição de uma autoridade, enquanto as Ciências Naturais (séculos XVII e XIX) mostram o território como área de disseminação de espécies vegetais e animais.

Nas reflexões de Raffestin (1993, p. 144), o território é considerado como “espaço delimitado por e a partir de relações de poder”. Este é dividido em dois campos: Estado e relações sociais, sendo que o primeiro obscurece o segundo, já que as relações sociais devem merecer toda a atenção, pois acontece em todos os lugares.

Para este autor, o território é o *locus* das relações de poder, e sem a população torna-se somente uma potencialidade, já os recursos são os fatores determinantes da ação. Para conquistar e manter o poder, empresas, instituições políticas colocam seus trunfos em ação. Os trunfos podem integrar-se à energia e informação. O território seria então um trunfo particular, “recurso e entrave, continente e conteúdo, ao mesmo tempo. O território é o espaço político por excelência, o campo de ação dos trunfos” (RAFFESTIN, 1993, p. 59-60).

Conforme vislumbra Schneider (2000) há de se analisar os múltiplos agentes das instituições, das demais formas organizativas da sociedade e, até mesmo da cultura na configuração do espaço social. Para poder se entender os fatores que constituem a abordagem do território para o desenvolvimento local requer-se analisar o papel dos múltiplos agentes, das instituições, das demais formas organizativas da sociedade.

Concebendo o território como o espaço apropriado para relações de poder, Dallabrida e Beecker (2003) reforçam que a referida apropriação redundará indubitavelmente em transformações do espaço, constituindo as territorialidades do espaço apropriado, ou seja, território ocupado, uma vez que este não mais poderá ser concebido sem as relações de poder dos grupos que as proporcionam.

Na concepção de Santos (1994, p. 52), a “crise do estado territorial soberano e a emergência de novos localismos é o paradoxo que tem motivado a

comunidade geográfica a repensar e valorizar o território”, sendo assim, este autor assinala que:

A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. A configuração territorial, ou configuração geográfica, tem, pois uma existência material própria, mas sua existência social, isto é, sua existência real, somente lhe é dada pelo fato das relações sociais.

Ainda de acordo com o autor, o território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas, precisa ser entendido como território usado, não o território em si, pois “o território usado é o chão mais a identidade e esta é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (SANTOS, 2002, p. 10).

Com base nas informações, entende-se que o espaço representa “um nível elevado de abstração” (EGLER, 1995), enquanto que o território é “o espaço apropriado por um ator, sendo definido e delimitado por e a partir de relações de poder, em suas múltiplas dimensões” (RAFFESTIN, 1993). Portanto, o território é produto da intervenção e do trabalho de um ou mais atores sobre determinado espaço.

O território não se reduz então à sua dimensão material ou concreta; ele é, também, “um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que se projetam no espaço” (RAFFESTIN, 1993, p. 63). É construído historicamente, remetendo a diferentes contextos e escalas: a casa, o escritório, o bairro, a cidade, a região, a nação, o planeta, daí que seja objeto de análise sob diferentes perspectivas em várias áreas do conhecimento.

Quanto se trata de valor econômico, Santos e Silveira (2001, p. 291), defendem uma “economia política do território”, avalia o território como espaço usado, membro de divisões do trabalho superpostas, e afirma que “[...] estamos diante de um verdadeiro comando da vida econômica e social e da dinâmica territorial por um número limitado de empresas”.

Entende-se que tal comando sobre a vida social e econômica se realiza em todas as escalas, desde a local para a global e são responsáveis pelas concepções de espaços, lugares, territórios, regiões e paisagens. As relações

sociais que acabam gerando o território multifacetado de acordo com a concepção de Fernandes (2005); nesses movimentos, aplicam-se as propriedades dos espaços e o dos territórios manifestados por ações, relações e expressões materiais e imateriais.

1.3 TERRITORIALIDADE

A noção de territorialidade foi abordada pelos naturalistas, em relação à territorialidade animal e, apesar de ser discutida por várias décadas foi explicitada em 1920, por H. E. Howard (*apud* RAFFESTIN, 1993, p. 74), como: “a conduta característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua espécie”.

Dentro das ciências humanas, a territorialidade foi tratada por autores que abordaram as relações humanas, com o espaço ou com o território, mas com menor intensidade que os estudos da territorialidade dos animais.

De acordo com o dicionário crítico, “*Lês mots de La Geographie*” de Brunet, Ferras e Thêry (1993) a territorialidade está dividida em duas frentes: uma em que a territorialidade se relaciona diretamente ao território, considerando politicamente o conjunto de leis e regulamentos que se aplicam aos habitantes de um território (por exemplo, a territorialidade das leis, dos impostos). A segunda define territorialidade como relação individual ou coletiva com um território considerado como “apropriado”, no sentido de “tornado propriedade”.

A territorialidade em todos os casos segundo os autores citados anteriormente, é tratada no campo da lógica de divisão de propriedades ou organismo que legislam os territórios, sem caracterizar a interação do homem com o território, sem a preocupação com o “vivido”, pois dentro dos territórios existem as relações sociais, onde as pessoas constroem sua história ou reconstroem, dependendo do caso.

Neste contexto, pode-se citar a diáspora dos africanos, onde milhares de pessoas foram arrancadas do seu território, “desterritorializadas” e forçadas a sobreviver em outro continente.

Na tradição americana, a territorialidade é definida como “um fenômeno de comportamento associado à organização do espaço em esferas de influências ou em territórios nitidamente diferenciados, considerados distintos e exclusivos, ou mesmo parcialmente, por seus ocupantes ou pelos que os definem” (SOJA, 1993, p. 19).

De acordo com a visão deste autor, novamente a questão do limite e da propriedade privada é levada em consideração e não as relações entre os atores dos vários territórios.

Na visão de René Girard (*apud* RAFFESTIN, 1993), a relação existente é triangular, pois é vista do ângulo territorial e dos vários atores sociais que interagem no território.

Segundo Raffestin (1993, p. 160):

A vida é tecida por relações, e daí a territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade - espaço - tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema.

Nas ponderações de Girard (1961), já ficam claras as relações entre os atores sociais com o território, e quando Raffestin (1993) pondera sobre o sistema tridimensional, podem-se tecer as relações da ocupação do espaço com as identidades sociais e o tempo vivido, portando há condições de se entender a complexidade das relações humanas em um território.

A interação dentro de um determinado território dependerá da energia utilizada nas relações, que podem originar ganhos ou perdas, pois o processo de troca e/ou de comunicação gera perdas ou ganhos.

Ao inscrever a territorialidade no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas, Raffestin (1993, p. 161) afirma que concebê-la “como uma simples ligação com o espaço seria renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com os outros atores”.

A territorialidade é alcançada no decorrer da construção do território, onde os atores sociais não só interagem com o espaço em determinado tempo como constroem sua identidade, alcançando os objetivos determinados com a energia despendida no decorrer das ações.

Em sintonia com os demais autores, Haesbaert (2006, p. 40) concebe território na dimensão econômica, política e cultural, sendo que essa última contém a “dimensão simbólica e subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como

produto da apropriação e valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”

Com relação à ideia de território como espaço vivido, Trindade Júnior (1998, p. 8) ao discutir agentes produtores do espaço e territorialidades urbanas, destaca três tipos de agente e as características de suas respectivas territorialidades:

Os formatos territoriais institucionalizados (municípios, por exemplo), os territórios das empresas do mercado imobiliário e as organizações populares e suas territorialidades; sobre esta última territorialidade, o autor destaca a subjetividade de processos, a multidimensionalidade do poder (já que ele não é institucional) e a familiaridade como parte da matriz desta territorialização.

A territorialidade é alcançada no decorrer da construção do território, onde os atores sociais interagem com o espaço em determinado tempo e constroem sua identidade alcançando os objetivos determinados com a energia despendida no decorrer das ações.

1.4 IDENTIDADE

Ao se ingressar no mundo das definições para procurar entender as diversas visões de pensadores no decorrer da história da humanidade, pode-se formar opinião e estender à realidade contemporânea, onde as definições clássicas sofrem consequentemente adaptações necessárias.

Quando se trata do sentido múltiplo e ambíguo da palavra identidade, parte-se do indivíduo como um ser único, mas que apesar da sua individualidade está inserido em um determinado lugar e, portanto, tem a influência do local na formação da sua identidade. Esse indivíduo faz parte de um grupo social, tem uma identidade coletiva em âmbito local e nacional.

Todos os indivíduos têm múltiplas identidades, pois participam ao mesmo tempo de vários grupos sociais e portanto têm ações diversas em cada um deles. Quando um indivíduo participa de um grupo local e é solicitado para uma determinada ação, neste momento emerge a identidade coletiva e diante da necessidade age juntamente com grupo em prol do mesmo.

Identidade para Castells (1990, p. 54), “constitui fontes de significado para os próprios autores, originadas por eles e construídas por meio do processo de individualização”.

Diante das diferentes formas de identidade, o autor afirma que:

As identidades também podem ser formadas a partir de instituições dominantes. Só assumem essa condição quando os atores sociais as internalizam, ao construir seu significado com base nessa internalização (CASTELLS, 1999, p. 54).

Complementa esse pensamento, Hall (1999, p. 48) quando afirma que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas, transformadas no interior da representação”. Sendo a nação construída, é uma comunidade simbólica e gera sentimentos de identidade e de pertença que não necessariamente tem de ser os limites geográficos que impõe essa nação.

Na concepção do autor, essa identificação sob a linguagem do senso comum ocorre a partir do reconhecimento de alguma origem ou características partilhadas tendo em vista algum tipo de ideal e essa construção vai gradativamente se moldando à medida que um grupo se apropria de seus valores passando de geração a geração.

Ao afirmar que o próprio conceito sobre identidade com o qual se lida, é demasiadamente complexo, Hall (2000, p. 8-9) pondera que :

[...] é muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas.

É importante refletir que a sociedade contemporânea está em constante transformação sendo assim, o indivíduo é colocado em situações de confronto com a realidade da globalização e tem que adaptar-se às novas formas de pensamentos e opções de trabalho que geram normalmente conflitos individuais e coletivos.

Nesse prisma de conflitos individuais, é que se pode ver a identidade “como uma relação social, pois está sujeita a relações de poder, pois onde existe diferenciação, está presente o poder que traduz a diferenciação como inclusão, exclusão, simbologia de pertencimento ou não” (SILVA, 2000,p.36).

Destaca-se também que a identidade assim como a cultura sofre transformação, pois a identidade cultural de um indivíduo não é estática e permanente e sim fluída, móvel, construída, a partir dessa reflexão, neste contexto Cuche (2002, p. 187) afirma que:

A imposição de diferenças significa mais a afirmação da única identidade legítima, a do grupo dominante, do que o reconhecimento das especificidades culturais, este é um pouco mais problemático, na medida em que é necessária a negatividade da diferença para afirmar a positividade e a normalidade da identidade.

Quando se fala em identidade na ótica das Ciências Sociais contemporâneas privilegia-se a multiplicidade, a diferença e o contraste, onde são analisados os aspectos étnicos, culturais, religiosos, nacionais, sexuais, camponeses, proletários, urbanos, etc.

Para Perico (2009, p. 63), a identidade é grupo cultural que:

Se expressa diante de estímulos externos, diferenciando-se de outros. Essa expressão é a manifestação de sua identidade, dos traços distintos que possibilitam o reconhecimento e a diferenciação diante de situação concreta num momento específico. A identidade se fundamenta na cultura, mas não é a cultura. A cultura é inerente a um grupo; a identidade se manifesta como ação social e coletiva concreta frente a outro (a). A cultura une um grupo; a identidade o diferencia.

Nesse contexto, pode-se entender que a identidade constitui fonte para a construção de significados, que servem para orientar os comportamento dos indivíduos e a cultura orienta os indivíduos a dar forma, ordem, objetivo e direção a vida.

1.5 COMUNIDADE

Conceituar a palavra comunidade implica uma visão interdisciplinar por ser uma expressão utilizada por diferentes autores em diversas áreas do conhecimento.

Para Biddle (1972) em sua obra, “Desenvolvimento da Comunidade”, as definições sociológicas de comunidade tendem a referir-se às estruturas e entidades, como reunião de moradores, bairro, cidade além de outros. O autor

afirma que esses termos podem ajudar, mas somente quando o grupo de pessoas que formam uma determinada comunidade, age de maneira integrada e interiorizada e não como mera oportunidade de ação por parte dos agentes externos, a comunidade supera as dificuldades iniciais e as barreiras no percurso para se desenvolver. De acordo com Biddle (1972, p. 89), a definição sobre comunidade:

Requer estudo em colaboração, decisões em grupo, ação em colaboração e uma avaliação em conjunto que leva à continuação no agir. Requer a utilização de todas as profissões que possam ajudar e de todas as instituições (desde locais às internacionais) que possam auxiliar na solução dos problemas. Mas focaliza principalmente o crescimento da personalidade através da responsabilidade do grupo em relação ao bem comum.

Outra visão sociológica a respeito do assunto é feita por Miranda (1995), ao analisar as obras do sociólogo Ferdinand Tonnies, concorda com Biddle (1972), que toda relação social tem que ter uma aceitação positiva das resoluções tomadas, para que o grupo se aproprie das informações e tenha condições de tornar realidade os sonhos da comunidade, pois para Miranda (1995, p.126):

Os seres humanos têm entre si relações naturais, relações psicológicas e relações sociais. Uma relação psicológica pode ser positiva ou negativa: os indivíduos podem sentir-se atraídos ou distanciar-se uns dos outros; mas somente de uma relação psicológica afirmativa nasce uma relação social. Esta, para ser definida como tal, deve ter três características: deve ser pacífica, relativamente estável, interiorizada. Se faltar este último elemento, não estamos frente a uma entidade social, mas simplesmente diante de um agregado de indivíduos que constituem uma unidade completamente exterior.

Ao afirmar que a comunidade é dinâmica e transformadora, Ávila (2000), relata que seus membros vivem das relações solidárias e, são capazes de sobreviver com suas conquistas e transformar a sua realidade em história, mantendo sua identidade e sendo capaz de metabolizar seus conhecimentos. Pondera também que comunidade existe:

onde quer que os membros de qualquer grupo, pequeno ou grande, vivam juntos de tal modo que partilhem, não deste ou daquele interesse, mas das condições básicas de uma vida em comum. O que caracteriza comunidade é que a vida de alguém pode ser totalmente vivida dentro dela e todas as suas relações sociais podem ser encontradas dentro dela [...] (ÁVILA, 2000, p. 39)

Segundo Bauman (2003, p. 195), “comunidade é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, ao nosso alcance, mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir”.

Nessa concepção, a filiação a uma determinada comunidade, segundo o autor, faz com que outra situação se torne improvável em razão de que a comunidade passa a possuir uma configuração de “um mundo total que oferece tudo do que se pode precisar para levar uma vida significativa e compensadora” (BAUMAN, 2003, p. 197). Este autor ressalva, porém que há um preço pequeno e até invisível a pagar pelo privilégio de se viver em comunidade:

O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à auto-afirmação’ e ‘à identidade’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito (BAUMAN, 2003, p. 10).

Em razão de significações diversas relacionadas ao conceito de comunidade, percebe-se que a palavra é polissêmica, ou seja, comporta uma diversidade de sentidos; além de evocar conteúdos emotivos que lhe imprimem certa peculiaridade em relação a outras palavras. Para Spinelli Júnior (2006, p. 1) a palavra comunidade pode ser usada para:

Descrever desde aldeias, clubes e subúrbios até grupos étnicos e nações. Não obstante esse largo espectro conceitual, a definição de comunidade tem passado, sobretudo, pela afirmação de sua dimensão subjetiva: a comunidade se estrutura a partir de um sentimento de comunidade, de um senso de pertença à determinada coletividade. A dimensão subjetiva se coloca, assim, como mais significativa do que outras dimensões, como a da espacialidade, também bastante associada à idéia de comunidade.

A palavra comunidade é carregada de significados, sendo lida como um lugar, onde todas as pessoas estão juntas e protegidas, onde cada membro do grupo tem o direito de errar ou se perder e, mesmo assim será acolhido e poderá contar com todos dentro do grupo ao qual pertencem. O mundo atual é cheio de surpresas e abandono, mas a comunidade, sempre será a segurança.

O ideal de comunidade está sempre no futuro, pois aparece nos sonhos ou no imaginário, muito diferente da realidade, onde a segurança é procurada, mas

a liberdade é na maioria das vezes perdida. Porém, nunca se deve deixar de procurar novos meios, para formar comunidades, procurando não repetir os erros passados.

As comunidades tradicionais, que no percorrer da história interagem com a natureza e com os costumes repassados de geração em geração, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outras, tentam dar continuidade as tradições recebidas dos antepassados. Estas ações ocorrem principalmente por meio da oralidade, estão sendo vistas nas últimas décadas com um novo olhar pelos cientistas sociais, pelo poder público e segmentos da sociedade em geral.

Na ótica de Alvarenga (2002), os povos tradicionais constroem sua identidade com uma relação muito próxima à natureza, pois, vivem a partilha dos bens que a natureza produz os ciclos produtivos e o trabalho de sobrevivência. Completando a linha de pensamento, Cândido (1964) e Diegues (2000), escrevem sobre a relação direta das comunidades tradicionais com o uso da terra, das florestas, da água, da extração e do plantio, onde as “regras” da natureza são respeitadas e dessa forma faz das pessoas da comunidade um grupo social voltado para o interesse comum.

Segundo Certeau (2000), os saberes tradicionais se constroem e se reconstróem todos os dias, por pessoas comuns, de usos comuns e que são os construtores da história. Nas ponderações do autor, fica claro o papel do homem simples, como membro detentor de identidade própria mas que deve ser respeitado pelos agentes externos e inseridos no contexto nacional, como produtores de conhecimentos e mantenedores de tradição. Nesse contexto, essas riquezas se repassam para todos os membros da comunidade e são potencializadas a partir dos conhecimentos dos agentes externos.

A ideia de sustentabilidade fica clara e nesse olhar é necessário, portanto, inserir a comunidade quilombola rural Chácara do Buriti (MS), foco da pesquisa, pois desde a sua origem com a produção de tijolos, pimenta, cana-de-açúcar e atualmente com o trabalho voltado às hortas de orgânicos tem respeitado os ciclos da natureza e produzido alimento para o sustento de seus membros. Parte da produção desse alimento é destinada ao mercado da cidade de Campo Grande (MS) e Anhandui (MS), com o objetivo de gerar renda e dessa maneira dar continuidade a sua história de comunidade descendente de ex-escravos e transmitir seus conhecimentos tradicionais para as gerações futuras.

Confirmando as ponderações anteriores, na visão de Giddens (1991), a valorização do passado é permanente entre os membros da comunidade, onde os símbolos e objetos são repassados de geração em geração como forma de perpetuar as experiências das gerações passadas e dar continuidade às gerações futuras. Para construir e reconstruir a identidade do grupo as ações são coletivas e recorrentes.

A valorização da história que geralmente é repassada de geração em geração pela narrativa dos membros mais velhos, faz com que as tradições sejam eternizadas e os objetos e símbolos respeitados, em todas as comunidades descendentes de quilombos e de afro-descendentes, como é o caso dos descendentes de Eva Maria de Jesus (Chácara do Buriti). Isso denota a força dos antepassados e as conquistas que levaram a liberdade, demonstrando a fragilidade dos homens e a necessidade de união para dar continuidade às tradições.

É necessário, no entanto, a continuidade das tradições através da oralidade e símbolos, pois “a identidade está sempre “descentrada, isto é deslocada ou fragmentada”, na concepção de Hall (2003, p. 8). Diante do contexto, é importante afirmar, que a identidade se forma a todo instante e constrói-se conforme as forças do local e a interferência das tradições vão sendo “reconstruídas” dentro das comunidades tradicionais. A contribuição de Hall (2003) reforça a importância da transmissão dos conhecimentos e a valorização dos símbolos e objetos como elementos que continuaram alavancando as riquezas da cultura tradicional. Através da reconstrução da história, a identidade dos grupos pode se tornar construtora para que a força do local não se perca no processo acelerado da globalização.

A sobrevivência e a sustentabilidade das comunidades tradicionais estão sendo discutidas de maneira recorrente, onde a valorização da cultura e a regulamentação do território devem ser transformadas, respeitando as simbologias, mitos e rituais associados à manutenção das comunidades.

De acordo com Diegues (2000), o conceito de cultura tradicional está diretamente ligado à cultura distinta de outras noções de território e espaço onde o grupo social se reproduz economicamente e socialmente; ocupa o território por várias gerações e mesmo com a saída e retorno de alguns dos membros continua a manter suas raízes.

Segundo o autor, as comunidades quilombolas com bagagem cultural diversa foram formadas no decorrer da história do Brasil por mais de quinhentos

anos e pela maneira como homens, mulheres e crianças, passaram a fazer parte dos mocambos ou antigos quilombos, pois nos primórdios recebiam pessoas de toda sorte, e não somente africanos.

Sendo assim, a convivência foi obrigada pelo contexto político do momento, a gerar comunidades com uma gama identitária e cultural complexa, e, portanto, ocorrendo por mais de quatrocentos anos, uma construção de tradições das mais diversas culturas.

Formaram-se então as chamadas identidades dos “remanescentes de quilombos”, e que foram legalizadas pela Constituição Brasileira de 1988. A composição de um “nós coletivo”, por parte de grupos das mais diversas identidades é por Novaes (1993, p.33) citada como:

A identidade emerge quando sujeitos políticos se constituem e, neste sentido, a possibilidade de criação de um sujeito coletivo feminino, um ‘nós mulheres’, ‘nós índios’, ‘nós homossexuais’, implica, necessariamente, a desconsideração das diferenças que marcam a distância entre estes vários grupos unidos num único sujeito político (NOVAES, 1993, p. 22).

É importante também frisar que as comunidades tradicionais quilombolas possuem características próprias, dependendo do grupo, localidade e território, que construíram a sua história no decorrer dos anos e sobreviveram com as transformações dos recursos da natureza; mesmo com carências nos setores de ordem política permaneceu sua história de “comunidade quilombola” e hoje lutam pela manutenção dos seus direitos culturais e étnicos.

1.6 MEMÓRIA INDIVIDUAL E COLETIVA

Quando o trabalho foi realizado na comunidade quilombola rural Chácara do Buriti, foi necessário lançar mão da história oral por meio da memória de seus moradores. Para tanto recorreu-se aos estudos de vários estudiosos do assunto, para fundamentar a palavra memória, neste contexto, Pollak (1992, p. 201), afirma que:

Memória, então, traz em si, como elementos constitutivos, os acontecimentos, personagens e lugares; é um fenômeno com

sentimento de continuidade e de coerência, seja ele processado individualmente ou em grupo, em reconstrução em si, torna-se o fator preponderante para o entendimento de sentimento de identidade.

Na concepção de Pollak (1992, p.201), a memória é como um fenômeno coletivo e social, ou seja, “como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”. Assim, é um fenômeno construído social e individualmente, consciente e inconscientemente pois:

a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada (POLLAK, 1992, p. 203-204).

Sendo algo construído, Pollak (1992) cita três elementos constitutivos da memória:

- a) os acontecimentos - vividos pessoalmente e os “vividos por tabela”, ou seja, aqueles acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer mesmo sem ter participado;
- b) os personagens - podem ser realmente encontrados no decorrer da vida ou então tratar-se de personagens por tabela, transformando-os quase que em conhecidas e,
- c) os lugares - ligados a uma lembrança, que pode ser pessoal ou não estar de acordo com o tempo cronológico, os lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração.

Expressa também a construção sócio-histórica e a capacidade de representação a linguagem adotada por uma sociedade e nesse contexto de acordo com Castoriadis (1982, p. 154) o “conceito de imaginário se materializa nas histórias de vida como campo da produção das significações”, pois:

há aspectos da cultura instituída pelo poder do imaginário: quer se trate de uma invenção absoluta, uma história inventada em todas as suas partes, ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido - onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações normais ou canônicas.

Nessa concepção, expressam-se McLaren e Giroux (2000, p. 34) quando discutem a construção simbólica do mundo por meio da interação social e

dependência da cultura, do contexto, dos costumes e da especificidade histórica, pois:

Eles remetem à relação existente entre linguagem e subjetividade, quando manifestam que a identidade reside, em grande parte, nas dimensões retóricas da linguagem, isto é, dentro dos processos políticos e linguísticos pelos quais ela é convocada a existir. Como sujeitos, somos produzidos pela linguagem, então a subjetividade permite reconhecer e abordar as formas pelas quais os indivíduos pensam sobre suas experiências - compreensão consciente e inconsciente e as formas culturais disponíveis. Linguagem e subjetividade formam nossa consciência prática, na qual o 'eu' é sempre dependente do 'nós', é sempre uma contingência de localizações históricas e sociais e do arranjo de relações sociais constitutivas da totalidade social mais ampla.

Lang (1996, p. 45) assinala que o relato de um fato ou o depoimento de uma vida não significa apenas uma perspectiva individual, pois a sua versão tem um "conteúdo marcado pelo coletivo ao lado certamente de aspectos decorrentes de peculiaridades individuais. Se há uma memória coletiva, é certamente porque a forma da vivência teve também um determinante coletivo".

Partir das histórias de vida colhidas na comunidade implica segundo Santos (2007, p. 37), "a compreensão de respeito ao sujeito-narrador também em sua cultura corporal e em sua relação com o espaço-tempo. É da percepção que ele tem da realidade presente que vai evocar as imagens do passado e, ao mesmo tempo, lançar-se em direção ao futuro".

De acordo com Zumthor (1993, p. 113), a narração oral nunca é disposta na mesma direção, pois:

Há tensões, oposições conflitivas, e de certa forma, contraditórias nessa passagem do vocal para o escrito, em que a transcrição abre sempre espaço para novas criações. Quando estamos no nível da oralidade considera-se que esta se desfaz e se recria constantemente anunciando outros sentidos, mas a escrita tem uma movência bem diferente, mais alocada no tempo-espaço presentificado pelo lido-escrito.

Pensando em um campo científico global, Le Goff (2003, p. 419) justifica a memória "como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que lhe representamos como passadas".

A memória da comunidade rural quilombola Chácara do Buriti foi armazenada em vários momentos, desde os seus fundadores até a contemporaneidade, onde cada jovem é responsável em prosseguir escrevendo a história de desenvolvimento social e econômico do grupo descendente de ex-escravos.

2 ORIGEM E DESTINO DA ESCRAVIDÃO DOS POVOS AFRICANOS NO BRASIL

A história dos africanos no Brasil é um assunto instigante e um convite à pesquisa, pois descrever a origem e territorialização dos africanos no território brasileiro é um bom “desafio”. Os acontecimentos escritos nos livros são narrados de maneira diferenciada por diferentes autores clássicos como Gorender (1978), Gilberto Freire (2001), Sérgio Buarque de Holanda (1995), Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2009), Darcy Ribeiro (2010), Zilda Alves de Moura (2008) e outros tantos citados no decorrer deste trabalho. Cada teórico escreve de maneira peculiar os acontecimentos ocorridos no período do escravismo no Brasil-Colônia, passando pelas senzalas, quilombos, abolição e finalmente, com o centenário da abolição, o reconhecimento de territórios quilombolas, concedidos pela Constituição Brasileira de 1988.

2.1 A POPULAÇÃO AFRICANA EM TERRAS AMERICANAS

Após cem anos do final da escravidão no Brasil (1888), o direito de ser brasileiro e o sentimento de pertencimento, duramente conquistado estão sendo colocado em prática pelos órgãos governamentais competentes, estudado nas escolas e debatido nos congressos e encontros em todas as áreas do conhecimento.

Para chegar a essa conquista foi necessário registrar os principais acontecimentos ocorridos com a população africana, imposto pelos colonizadores europeus durante mais de três séculos de dominação.

De acordo com Ribeiro (2010, p. 161):

As primeiras estimativas relativas à quantidade de negros introduzidos no Brasil durante os três séculos de tráfico variam muito. Vão desde números exageradamente altos, como 13,5 milhões para Calógeras (1927) ou 15 milhões para Rocha Pombo (1905), até cálculos muito exíguos, como 4,6 milhões para Taunay (1941) e 3,3 milhões para Simonsen (1937).

A complementação de Ribeiro (2010) reitera o pensamento de Anjos (2009, p. 29), quando expõe que “o Brasil apresenta a maior estatística, ultrapassando a casa de quatro milhões de seres humanos transportados”. Essas afirmações demonstram a realidade das inúmeras etnias africanas que foram forçadas à reterritorialização do outro lado do Atlântico.

A condição de escravo foi a realidade imposta aos africanos pelos colonizadores, primeiro em seu próprio território e posteriormente na Europa, Ásia e Américas. Ao serem obrigados a se desfazerem de suas raízes, foram gradativamente aculturados adaptando suas tradições para poderem encontrar formas de sobrevivência no território brasileiro.

Com a benção da Igreja Católica do século XV, onde os lucros eram divididos entre a coroa portuguesa e a igreja, quando então o representante de Deus, o papa Nicolau V, em 1454 assinou a bula Romana Pontifex, e deu exclusividade aos portugueses para explorar as riquezas do continente africano e, aprisionar e “salvar as almas”, trazendo os “negros” à fé cristã, pois as ideologias cristãs preconceituosas colocaram a população da África negra como inferior (CHIAVENATO, 1980).

Segundo Gorender (1978, p. 135), o tráfico mercantilista iniciado pelos portugueses introduziu um fator externo destrutivo que “paralisou ou perverteu a evolução endógena dos povos negros. A África surgiu como imenso viveiro de força de trabalho: ainda no século XVII, sua população equivalia à da Europa e representava um quinto da população de todo o globo”.

O tráfico de escravos realizado pelos europeus no continente africano, desestruturou sociedades tribais que desenvolveram a agricultura, pecuária, artesanato de madeira e metais. Muitos reinos da África negra, como as etnias da África Central, estavam adiantados na técnica do uso dos metais pois usavam o sistema comunal da terra e diferentemente dos portugueses praticavam em grande escala o trabalho coletivo.

Como afirma Mattoso (2003, p. 24-25):

Muito antes da época da colonização, civilizações possuidoras de técnicas relativamente avançadas desenvolveram-se em numerosas regiões. Conhecia-se a agricultura de enxada, extensiva, ou mesmo a intensiva ao redor das choças; a propriedade fundiária é desconhecida, mas o artesanato do ferro, do ouro, do bronze, do cobre, com seus ferreiros mistos de feiticeiros, um tanto médicos, seus parteiros -mulher com frequência - seus tecelões, e seus lenhadores, alimentam o consumo local e também mercados mais distantes.

O sistema de escravidão vigente no continente africano, nunca foi praticado da maneira que as potências européias e posteriormente o Brasil e as Américas praticaram, mas como consequência de uma cultura patriarcal e, em momento algum como forma de exploração econômica.

O escravo em sociedades mais primitivas acabava sendo absorvido pela família e nas sociedades mais organizadas em Estado, era um trabalhador doméstico sendo que a condição de escravo se extinguiu até a quarta geração. Quando a escravidão acontecia por guerra entre tribos, após algumas gerações eram eliminadas, e a porcentagem de escravidão devido à fome e dívidas era muito pequena e, portanto, com baixo número de dados.

Em 1444, ocorreu a primeira grande expedição portuguesa, com a única finalidade de capturar escravos, foi chefiada por Lançarote de Freitas fundador de uma companhia com uma frota de seis navios, que partiram de Lagos com a finalidade de “prear negros”. A captura dos primeiros africanos é contada por Eanes Zurara, na Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné e citada por (CHIAVENATO, 1980, p. 46). Para o autor:

Na ilha de Zaar, conta Eanes de Zurara que os portugueses caíram sobre 200 negros que ali habitavam “matando e prendendo quantos podiam. Os negros, mulheres e crianças escondiam-se em fracas cabanas de palha, que eram incendiadas. Na luta, “com a ajuda de Deus”, os portugueses conseguiram uma grande vitória, aprisionando 165 negros, matando alguns poucos e seguindo para a ilha de Tider, fazendo mais 60 capturas.

Antes da chegada dos primeiros escravos no Brasil, Portugal já contava com uma parcela de 20% de trabalhadores escravos e, em 1539 ocorria anualmente a entrada de mais de 12 mil africanos, portanto, força de trabalho não remunerada, levando o reino a um crescimento econômico e fama; pois a condição de

“descobridor” do Brasil, aumentou a autonomia política do Reino de Portugal. Essa afirmação de Chiavenato (1980) é também a de Sérgio Buarque de Holanda (1995), quando transcreve a conquista e exploração de africanos pela coroa portuguesa no período de expansão marítima.

Segundo Holanda (1995, p. 54), embora os cálculos estatísticos acerca da introdução de negros no reino fossem, em geral, escassos e vagamente aproximativos:

É de notar que, em 1541, defendendo o bom nome de portugueses e espanhóis contra as críticas de Munster, Damião de Góis estimasse, em 10 a 12 mil os escravos da Nigéria que entravam anualmente em seu país. E que em um decênio depois, conforme o Sumário de Cristóvão Rodrigues de Oliveira, Lisboa contava 9950 escravos para o total de 18 mil vizinhos. Isso significa que formavam cerca de uma quinta parte da população.

Nos séculos XVI, XVII e XVIII, aconteceu um período de acúmulo de riquezas para portugueses, ingleses, franceses e holandeses, pois o tráfico de escravos, que durante muito tempo foi caro e perigoso, foram substituído por uma nova forma de tráfico. Os portugueses aliaram-se as tribos mais primitivas ou as mais gananciosas, gerando discórdia e guerras entre tribos, sendo os perdedores trocados por mercadoria de baixo custo como, panos, ferragens, trigo, sal, cavalos e principalmente por armas de fogo e munições, ficando a captura de novos escravos a cargo dos “sobas”, fazendo acontecer em solo africano uma desestruturação das sociedades negras vigentes (CHIAVENATO, 1980, p. 51).

A entrada de africanos em território brasileiro data de 1520 a 1850 e não há uma estatística correta, pois o período do tráfico clandestino não possui documentação exata, mas aproximadamente neste período foram retirados e trazidos em navios negreiros ou “túmbeiros”, aproximadamente 4.000.000 de africanos, de inúmeras etnias como: Minas, Congos, Hauças, Ijexás, Jalofof, Luandas, Quetos, Fulas, Mandingas, Anagôs, Fons, entre outras e que pelas leis coloniais vigentes, eram separados dos grupos étnicos e principalmente dos familiares, para desestabilizar e não gerar entre os cativos as referências identitárias e sim diluir qualquer tipo de resistência (CHIAVENATO, 1980).

Colaborando com as ponderações de Chiavenato (1980) sobre os povos africanos trazidos como escravos, Anjos e Cypriano (2006, p.37) descrevem:

Constituem o território brasileiro seres humanos do tipo: minas, congos, angolas, anjicos, lundas, quetos, haussás, fulas, ijexás, jalofos, mandingas, anagôs, fons, ardas, entre muitos outros e outras, que deram origem aos afro-brasileiros, brasileiros de matriz africana ou população de ascendência africana. Estas denominações escondem a riqueza tipológica ainda não devidamente estudada, nem quantificada.

Sobre esse assunto, Gorender (1978, p. 140) já afirmava sobre a causa do alto percentual de letalidade dos negros a bordo dos tumbeiros que:

ser buscada no largo diferencial entre o seu preço de compra na África e o preço de venda no Brasil. Certos itens básicos das despesas da viagem-sobretudo o custo e o uso do navio e os gastos com a tripulação - eram invariáveis qualquer que fosse a lotação dos porões.

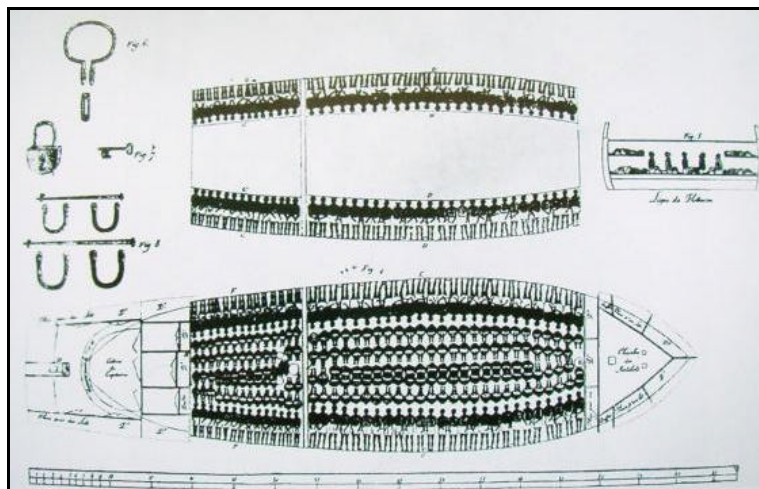
Independente do local de origem dos africanos, o que importava era o preço final da “peça”, como era tratado cada homem ou mulher, na condição de escravo, dependendo da idade e força física, podendo os velhos e crianças, contarem como uma “peça”.

Segundo Chiavenato (1980, p. 123):

Uma ‘peça das Índias’ no geral era 1,75 metros de negros. Dessa forma, cinco negros entre os 30 e 35 anos, que somados tinham 8,34 metros, representavam não cinco escravos, mas 4,76 peças. Dois negros de 1,60 metros, por quilo, na qualidade dos músculos, na idade, nos dentes, no sexo, na saúde geral, no aspecto. E também no lote de africanos, daí o padrão de “peças, que vigorou principalmente a partir de 1660.

O trajeto para a população dos porões dos navios (Figura 1.), segundo Chiavenato (1980), era carregado de doenças como: escorbuto - que se chamava de “mal-de-luanda”-, tuberculose; fome e sede, pois a ração era escassa e a água regulada; com a intensificação do tráfico, eram realizadas experiências de sobrevivência dos cativos, sendo uma grande descoberta, que um copo de água era o suficiente a cada três dias, sendo o trajeto inicialmente de 120 dias e nos últimos anos de tráfico 20 ou 30 dias, portanto o oceano serviu durante séculos como túmulo dos africanos que não resistiam as agruras da travessia.

Figura 1 - Alojamento dos escravos no “túmbeiro”



Fonte: <http://galeriaphotomaton.blogspot.com/2011/01/emigracao-na-expressao-artistica-ehtml> (Thomas Clarkson, 1821).

Em seu livro “Quilombos: geografia africana, cartografia étnica e territórios tradicionais” (2009), Rafael Sanzio Araújo dos Anjos escreve sobre a precariedade de dados e a origem dos grupos africanos trazidos para o Brasil.

Reconhecendo a deficiência de informações e dados, o autor utilizou-se de três tipos de informações: primeiramente as indicações dos sítios e regiões das rotas do tráfico na África e no Brasil com início no século XVI; em segundo lugar, recorreu ao trabalho de mapeamento da fala das diferentes sociedades africanas, engastado no falar da língua portuguesa, realizado por Yeda Pessoa Castro (2001) e por último a localização dos ciclos econômicos coloniais no território brasileiro (ANJOS, 2009).

Com base nas informações, Anjos (2009) traçou a entrada de etnias africanas no Brasil colonial, tendo primeiramente como destino as plantações de cana-de-açúcar, no Recôncavo da Bahia, norte de Pernambuco (atuais Estados de Alagoas e Sergipe) e também após a expansão do sistema escravista as regiões do Maranhão e Grão-Pará; os grupos étnicos que chegaram nesta região pertenciam aos Bantu, provenientes da Costa de Angola, e os Jeje-Mina da Costa da Guiné ou Costa do Ouro, Costa do Marfim e a Costa dos Escravos.

No século XVII, o tráfico intensificou-se na Costa de Angola, portanto o grande contingente de povos Bantu, chegou em território brasileiro, da região Nordeste a Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo) e também no interior (“Goiáz”).

Durante um período, o tráfico se dirigiu ao Golfo da Guiné, trazendo para a região do Maranhão e Grão-Pará os povos Jeje-Mina (ANJOS, 2009).

No século XVIII, segundo Anjos (2009), registrou-se a maior entrada de povos Bantu, principalmente os Angolas, Congos e Cabindas, chegando em todos os portos do Brasil. Para a Bahia foram trazidos os Nagôs-lorubás e os Hauças, sendo alguns adeptos do islamismo. Mesmo sendo o século XIX, o período da abolição da escravidão, chega ao território brasileiro de forma clandestina, os Macuas e Anjicos, vindos de Moçambique e sendo destinados ao Rio Grande do Sul, Minas Gerais, São Paulo e Goiás e os últimos povos Jeje-Mina, retirados da Bahia de Benin no Golfo da Guiné (ANJOS, 2009).

Após enumerar as diversas etnias africanas que chegaram ao território brasileiro, com a função específica de trabalhar como escravos nos extensos latifúndios como produtores de cana-de-açúcar e com a finalidade de abastecer o mercado internacional e gerar lucros para a coroa portuguesa, é importante fazer um relato da saga dos africanos em território colonial além mar e, conseqüentemente, à formação dos núcleos de resistência: os quilombos.

2.2 DESTINO DA POPULAÇÃO AFRICANA EM TERRAS BRASILEIRAS

Com relação ao destino da população africana em terras brasileiras, serviram de aporte teórico a essa pesquisadora, autores como Gorender (1978), Chiavenato (1980), Anjos (2009) que trataram sobre este assunto.

De acordo com os autores, inicialmente, o destino dos africanos em território brasileiro, nos primeiros séculos de colonização (XVI e XVII), foi a região litorânea do Nordeste, Norte e Rio de Janeiro, com a finalidade de exploração do pau-brasil e posteriormente do cultivo da cana-de-açúcar, e produção de açúcar, para abastecer tanto o mercado interno como o mercado europeu.

Após a ocupação e exploração das costas brasileiras foi iniciado o desbravamento do interior pelos colonizadores portugueses, sem muita vigilância dos espanhóis, que tinham o direito através do “Tratado de Tordesilhas”. Os africanos na condição de escravos foram destinados à exploração do ouro em Minas Gerais e conseqüentemente à região do Brasil Central, sendo nos séculos XVII, XVIII e XIX a principal mão-de-obra.

Segundo Anjos (2009), no século XVI, a venda era realizada nos próprios portos, imediatamente após o desembarque ou de maneira indireta nos leilões, após um curto espaço de tempo, para que a população dos “túmbeiros” tivesse tempo de recuperar a aparência e poder para então, ser exposta ao olhar dos compradores.

A classe dos intermediários surge no período da mineração em Minas Gerais e recebe o nome de “tratantes”, sendo contratada pelos proprietários de escravos, como mediadora entre o mercador e os futuros proprietários.

A mão-de-obra escrava foi responsável pela grande produção de açúcar na colônia, levando o Brasil à categoria de maior produtor no século XVII (ANJOS, 2009). Posteriormente houve a expansão até o Maranhão, onde além do açúcar era produzida a água ardente, que servia como moeda de compra de africanos no litoral da África e também de grande consumo interno.

Caio Prado Junior (1994), afirma que o principal objetivo da produção da cachaça era a África, e para tanto existiam muitas destilarias mais modestas que as dos grandes engenhos que recebiam o nome de - engenhocas ou molinetes, que eram destinadas à África em troca de escravos. Estudos realizados por vários estudiosos, como Ribeiro Júnior (*apud* ALENCASTRO, 2000), relata que no período de 1701 a 1810, foram registrados que 48% dos 2.027.000 africanos que entraram como escravos no Brasil foram comprados com a produção de cachaça.

A mineração para Gorender (1978) foi um dos marcos da escravidão no Brasil, pois proporcionou a diversificação da economia na coroa portuguesa e finalmente, foi alcançado o objetivo inicial, que era o ouro e pedras preciosas, levando ao desbravamento do interior do território e para os africanos, uma alternativa de liberdade, devido à compra de alforrias com o excedente da cota de ouro semanal.

Segundo o autor, a descoberta de jazidas em Minas, mais precisamente em Vila Rica (atual Ouro Preto), Cuiabá, Goiás, Ceará, levou um contingente de escravos e libertos à exploração das minas de diamantes, esmeraldas e outras pedras preciosas, sendo a mineração a responsável pela alforria de muitos escravos. Os escravos trocavam as gemas pela liberdade e assim transformavam o seu papel de trabalhador, pois com a descoberta de gemas preciosas era possível fazer a troca pela alforria, gerava-se assim a liberdade e a possibilidade de trabalhar e fazer uma nova história mudando o contexto social do qual fazia parte como escravo.

A partir de então, passava a ser dono do seu destino, gerando autonomia e consequentemente oportunidades favoráveis, ainda que pequenas, mas iniciava-

se um período de lutas por igualdade, que só começou a acontecer realmente no século XX.

O final do século XVII e início do século XVIII foi o período em que o tráfico passou a ter a característica de atividade, pois começou a abastecer também as minas, e conseqüentemente sofreu um significativo crescimento. Esse crescimento proporcionou um aumento considerável no número de navios negreiros, período em que a coroa portuguesa perdeu o controle de retiradas e entradas de africanos em solo colonial, tendo início ao tráfico clandestino, sendo que os traficantes se desvinculavam dos proprietários dos engenhos para atender a nova demanda de escravos (CHIAVENATO, 1980).

Quadro 1 - População escrava brasileira comparada à população global por região - 1819

Regiões	População Total	População Escrava	Porcentagem % Da população escrava
Norte	143.251	39.040	27,3
Nordeste	1.112.703	367.520	33,0
Leste	1.807.638	509.351	28,1
Sul	433.976	125.283	28,9
Centro-Oeste	100.564	40.980	40,7
TOTAL	3.598.132	1.081.174	30.0

Fonte: Mattoso (2003, p. 64).

Como se observa no Quadro 1, o crescimento da população na região das Minas, principalmente da população escrava, destinada ao trabalho da mineração, pois desde o início o objetivo da Coroa Portuguesa foi a busca por metais e pedras preciosas, o que levou à migração interna, surgindo então novos centros urbanos, como Lençóis, Mucugê, Seabra, entre outras, na região da Chapada Diamantina na Bahia.

O crescimento da mineração alcançou o seu ponto máximo em 1760, como afirmam Abreu e Barros, através das colocações do economista Furtado (1995, p. 78):

O volume de exportação de ouro atingiu 2,5 milhões de libras. A renda nacional atingiu cerca 3,6 milhões de libras na etapa da grande prosperidade. A década do auge do ouro na região das Minas foi entre 1750 e 1760, que em média exportava 2 milhões de libras.

A movimentação econômica na região das minas proporcionava uma economia de consumo de bens de sobrevivência, enquanto na região açucareira havia um consumo de luxo, proveniente da Europa. Apesar de a economia interna existir, não foi considerado um “desenvolvimento endógeno”, pois para que isto ocorra é preciso que a população participe efetivamente das decisões, o que não foi o caso do período colonial, onde a economia era imposta pelos portugueses e o mercado interno nas minas passou a existir, somente pela necessidade de sobrevivência.

Com a proibição em 1850 do tráfico, o contrabando intensificou-se e muitas vezes com a conivência das autoridades locais; para despistar a vigilância, os africanos eram levados para “locais especiais”, onde eram submetidos a treinos da língua portuguesa, para que se acontecesse qualquer eventualidade; como denuncia, não fossem pegos de surpresa e assim pudessem driblar as autoridades e os recém-chegados serem confundidos com escravos brasileiros.

Quadro 2 - População livre e escrava no Brasil - 1823

Província	Livres	Escravos	Total
Corte	_____	_____	_____
Minas Gerais	425.00	215.000	640.00
Rio de Janeiro	301.099	150.549	451.648
São Paulo	259.000	21.00	280.00
Espírito Santo	60.00	60.00	120.00
Bahia	434.464	237.468	671.912
Pernambuco	330.00	150.00	480.00
Sergipe	88.00	32.00	120.00
Alagoas	90.00	40.00	130.00
Paraíba	102.407	20.00	122.407
Rio Grande do Norte	56.677	14.376	71.053
Amazonas	_____	_____	_____
Pará	88.00	40.00	128.00
Maranhão	67.704	97.132	164.186
Piauí	80.00	10.00	90.00
Ceará	180.00	20.00	200.00
Paraná	_____	_____	_____
Santa Catarina	47.50	2.500	50.00
Rio Grande do Sul	142.500	7.500	150.00
Goiás	37.00	24.00	61.00
Mato Grosso	24.00	6.00	30.00
Total	2.813.51	1.147.515	3.960.866

Fonte: Mattoso (2003, p. 65).

Com os dados do gráfico 2, pode-se observar a concentração de escravos nas regiões Nordeste e Sudeste, confirmando a localização do centro econômico colonial, localizado nas regiões e portando como consequência da mão-de-obra escrava, registrando um maior contingente de população africana ou descendente.

De acordo com Anjos (2009), o ouro foi descoberto em 1720, por Bartolomeu Bueno da Silva e os africanos serviram durante todo o século XVIII, como trabalhadores escravos, na capitania de Goiás no Brasil Central, na região do rio Vermelho onde fundaram Vila Boa de Goiás. Para este, a chegada de africanos na região central se deu através dos portos de Belém do Pará, seguindo pelo rio Maranhão (atual Tocantins), rota difícil para navegantes devido ao constante ataque de índios, mas também serviu de rota de fuga para muitos escravos.

A jornada e destino dos africanos para a capitania de Goiás foi durante todo o século XVIII, estudada cuidadosamente por vários estudiosos como Katheen Higgins (1999) Manuela Carneiro da Cunha, (1985) entre outros, que contaram com os registros de batismos de aproximadamente 30 anos, na igreja de Santa Ana e capelas próximas que documentavam os batismos de crianças e adultos no período de 1794 e 1827 em Vila Boa.

A maioria dos batismos era de africanos de diversas etnias, como: minas, robôlos, banguelas, cabindas e munjolos e uma parcela de africanos provenientes da região Oeste, como; minas, nagôs e buças. Alguns africanos de Moçambique também foram registrados na região de Goiás.

Para os autores, na região de Natividade (norte de Goiás atual Tocantins) identificaram-se várias etnias por meio das certidões de óbito e de alguns registros de batismos, pois os padres da região ignoravam a etnia dos africanos.

A compra das alforrias era um fato que ocorria nas regiões de mineração, pois os escravos homens, que trabalhavam nas minas, tinham uma determinada quantia de ouro para ser entregue aos seus senhores, por semana. Quando conseguiam mais do que a quantia estipulada, guardavam para a compra da liberdade. Esta poderia ser também adquirida por meio da venda de comida e bebida (cachaça), feita pelas mulheres, que por sua vez, com este trabalho ganhavam dinheiro ou ouro podendo então comprar a sua liberdade e dos seus filhos.

Após adquirirem a liberdade, recebiam o nome de “pretos forros” (homens negros livres), homens e mulheres então se tornavam mineradores, artesãos, pequenos fazendeiros, eram também proprietários de alguns escravos e apesar de poucos recursos, estavam entre os proprietários da capitania de Goiás. Passando a uma nova categoria, se convertidos ao catolicismo, poderiam ser batizados e realizar os casamentos na vila de Santa Ana.

Após percorrer o destino da população africana na região central, é importante descrever a década de 1766, quando foram introduzidas no Brasil as primeiras mudas de cacau, originárias da América Central cultivada pelos povos Maias e Astecas. Para Caio Prado Junior (1994), assim como a produção de café, o cacau ocupou grandes extensões de terras agricultáveis, no Sudeste e Centro-Oeste, sendo toda a cadeia produtiva dependente do trabalho escravo e mantenedora da aristocracia colonial.

A criação de gado e a produção de tabaco ocorreram desde o início do Brasil colonial, utilizado primeiramente como tração dos engenhos de açúcar e com o crescimento da produção houve a necessidade da criação dos rebanhos. Quanto ao tabaco, primeiramente era utilizado nos rituais religiosos da população escrava e serviu posteriormente, como moeda de troca de escravos no continente africano. As Entradas e Bandeiras levaram a criação do gado para os “sertões”, sendo assim, colonos, índios, e africanos livres passaram a fazer uso da carne do gado como alimento, difundindo o uso do couro e seus derivados (GORENDER, 1978).

O algodão esteve presente durante todo o período colonial, iniciando a sua exportação em 1760, quando foi registrada a exportação proveniente do Maranhão, com uma remessa de 651 arrobas. Em 1778, entrou para o mercado exportador da colônia a Bahia e Pernambuco, sendo registrado no final do século XVIII e início do século XIX o principal produto vendido para a Inglaterra (PRADO JUNIOR, 2006.p. 149).

O governo de Pombal criou em 1776 a Companhia Geral do Comércio de Grão-Pará e Maranhão, com a finalidade de monopolizar o mercado entre as colônias, nesse contexto, o trabalho no primeiro momento foi feito pelo indígena, mas o escravo africano foi a mola propulsora da produção do algodão favorecida pelo comércio do tráfico de interesse dos colonizadores.

A partir de 1868, a sociedade brasileira estava se estruturando contra a escravidão, surgindo grupos a favor da libertação dos escravos; como

consequência, entrou em vigor a lei de proibição de venda de escravos em pregões e em exposição em praça pública, sendo também beneficiados os filhos menores de quinze anos, que a partir dessa data, não poderiam ser separados dos pais.

2.3 OS ANTIGOS QUILOMBOS DO BRASIL COLONIAL

Para delinear o percurso histórico das comunidades quilombolas brasileiras na atualidade, é necessário retornar aos primeiros anos da América Portuguesa e reconstruir a trajetória dos descendentes de quilombos até chegar aos descendentes de João Antonio da Silva, conhecido como “João Vida” e Maria Theodolina de Jesus, precursores da comunidade Chácara Buriti que é o nosso objeto de pesquisa.

O termo “quilombo” tem sua significação cultural e histórica, trazida na memória de milhares de brasileiros descendentes de africanos e dispersos em todas as regiões do território brasileiro em quase cinco séculos de história.

Nos primórdios do Brasil colonial, para fugir do cativeiro nas senzalas dos latifúndios e das mãos dos feitores, milhares de africanos fugiam e desbravavam os vales íngremes no interior do território, fixando moradia em lugares de difícil acesso aos capitães do mato e outros tantos “capangas” dos proprietários de escravos. O lugar de morada recebeu o nome de “quilombo” ou “mocambo” e os seus habitantes de “calhambolas”, “aquilombados” ou “quilombolas”.

Conforme Anjos (2009, p. 50):

No Brasil Colônia, o quilombo era uma reconstrução e elaboração concreta de um tipo de organização territorial existente na África Meridional. Nesse continente a expressão tem várias significações e uma delas é um estado permanente de guerra. A palavra aportuguesada quilombo tem sua origem na estrutura da língua bantu ou banto (Kilombo) e pode ser entendido ainda, como acampamento guerreiro na floresta; o nome de uma região central do antigo reino do Congo; lugar para estar com Deus na região central da Bacia do Rio Congo; e significa ainda, na região Centro-Oeste de Angola, ‘filho de preto que não é preto’.

Para o autor, este espaço foi durante muito tempo a reconstrução da pátria perdida, a busca dos fragmentos de memória da cultura ancestral abafada nas senzalas e nos cânticos murmurados na lida diária nas plantações coloniais. As

florestas e montanhas foram escolhidas, devido à semelhança com as terras de além mar.

Segundo Anjos (2009), os sítios formados em território brasileiro representavam uma reconstrução de alguns elementos trazidos na bagagem de memória, e na reelaboração territorial da África como: prática de agricultura de queimadas, com a utilização das cinzas como adubo do solo; cultivo do milho, mandioca, inhame, batata-doce e do amendoim; a criação de galinhas, cabras, carneiros e cachorros; a caça e a pesca e o casamento para beneficiar a família da noiva.

Esses lugares de “liberdade” e resistência foram para homens, mulheres e crianças uma maneira de reconstruir a identidade que durante o escravismo colonial foi dilacerada pela soberania européia.

Estes sítios foram surgindo em todos os recantos do continente americano. Os “palanques”, no México, Equador e Cuba; “cumbes”, na Venezuela; “marrons” no Haiti e Guianas; “cimarrons” nas ilhas do Caribe, Estados Unidos, Suriname e Jamaica e os “bush negrões” na Guiana Francesa (ANJOS, 2009).

Reforçando a territorialidade construída, pode-se observar que durante todo o tempo em que existiu a escravidão, os africanos se rebelaram com a situação de cativeiro e encontraram na fuga e no refúgio em “quilombos”, uma alternativa de resistência, firmada pelos documentos à corte de Portugal, como consta, em 1740, o Conselho Ultramarino Português definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (ALMEIDA, 2005, p. 102).

Para Campos (2005), os quilombos na sua maioria estavam interligados, através dos contatos entre a população das senzalas e os fugitivos, criando verdadeiras confederações que se ajudavam e criavam vínculos de trocas de mantimentos, rotas de fuga e estratégias para defesa do inimigo.

A diversidade de quilombos e lugares se deve aos vários ciclos econômicos do Brasil colonial, passando da cana-de-açúcar na região Nordeste, à mineração em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, o café em São Paulo e Rio de Janeiro, a migração dos escravos como mão-de-obra nos latifúndios produtores. Surge então a formação paralela de uma nova estrutura social formada pelos integrantes dos quilombos criando um território de resistência e uma nova territorialidade

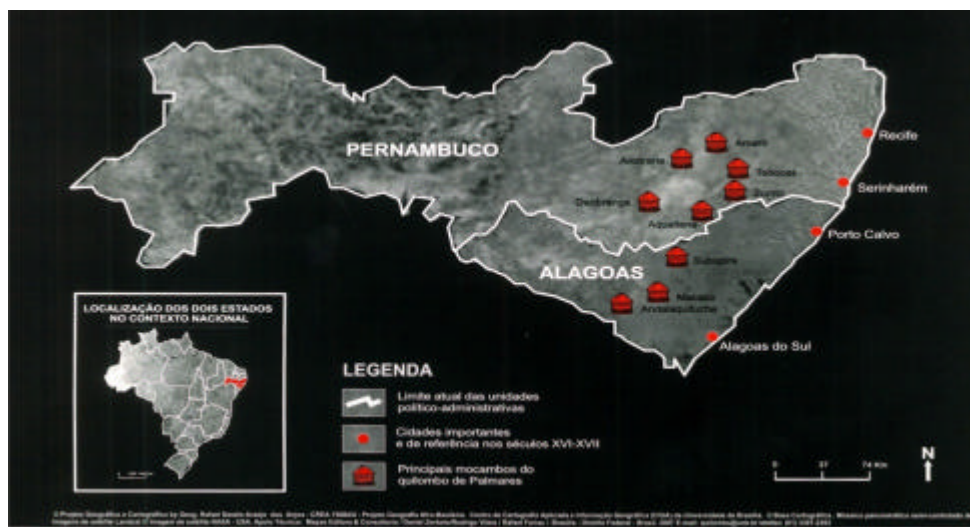
A formação dos quilombos em todo o território brasileiro deu origem a um processo social que recebeu o nome de “quilombagem”. Esta estrutura social peculiar se deveu em razão de os membros desses quilombos serem pessoas de toda sorte, ou seja, cidadãos excluídos da sociedade brasileira colonial como índios perseguidos, africanos alforriados, prostitutas, mulatos, fugitivos do regime militar, mulheres sem profissão, europeus pobres, bandoleiros, pessoas perseguidas pela polícia, dentre outros (ANJOS, 2009).

No Brasil colonial de extensões territoriais se formaram grandes centros de refugio, dentre os quais podem-se destacar os quilombos rurais como: Palmares (AL), Campo Grande (MG), Trombetas (PA), Piolho (MT), Jabacuara (SP), Ambrósio (MG), Preto Cosme (MA), Cumbe (PB), Capim (PA), Motuca (MT), Sertão Geral (RS), Alcobaça (BA), Catuca (PE), Caxú (PA), Barba Negra (RS), Manuel Congo (RJ), Santarém (PA), Batinga (SE), São Sebastião (MA), Quebra Quilo (PB), dentre outros (ANJOS, 2009).

Pode-se citar o quilombo dos Palmares ou República dos Palmares (PM-AL), como era conhecido e que foi estruturado no século XVII, como o mais populoso, duradouro e relevante território quilombola da historiografia brasileira, e que foi durante quase um século, um território e uma territorialidade dentro do contexto colonial paralelo ao Brasil colônia de Portugal.

O Quilombo dos Palmares, demonstrado na figura 2, tinha em 1670 uma população estimada de 20.000 habitantes, distribuída em uma área de 27.000 km², com uma série de núcleos e funções definidas, como: Tabocas, Arotirene, Zambi, Danbiabanga, Sapucaí, Macaco ou Cerca Real (Capital da República), Amaro Ozenga, entre outras (ANJOS, 2009).

Figura 2 -Localização aproximada dos principais sítios do grande quilombo de palmares



Fonte: Anjos (2009, p. 52).

Com uma população considerável, surgiram nesses lugares, verdadeiros líderes como: Ganga-Zumba, Zumbi, Acaine, João Gaspar, Ambrósio, Dandara, João Tapuia, Aqualtune e outros milhares de anônimos responsáveis por um século de resistência, que afinal foi extinto em 1693, quando Domingos Jorge Velho, com uma tropa de homens armados e com canhões conseguiram destruir a “paliçada” ou cerca real e em fevereiro de 1694 destruindo assim o Quilombo dos Macacos.

Segundo Lindoso (2007, p. 35):

A criação da comunidade mocambeira foi o alicerce sobre o qual se construiu, este sim, africano, o poder quilombola. E para criar esse poder quilombola os escravos fugitivos das plantations construíram em torno de suas aldeias as cercas reais defensivas, erguidas de troncos de árvores e ramos, que os índios filhos da terra os ensinaram a construir. As cercas reais, como cercava a comunidade da mãe de Ganga Zumba no oiteiro do Barriga, e que cercava o quilombo de Cacau-Serinhaém, de uma légua antiga portuguesa. É comum estudar-se as paliçadas que cercavam as aldeias tupinambás, como uma técnica defensiva, usada principalmente nas áreas de fronteira com outras áreas indígenas adversárias.

Além dos quilombos rurais, os centros urbanos também foram lugares de refúgio para muitos escravos na capital da colônia Salvador, onde foram registrados alguns como: Maria Escura, Rio Vermelho, Pirajá, Candeal, Engenho Velho, São Bartolomeu, Cabula, Curuzú, Nossa Senhora dos Mares, Buraco do Tatú, Urubu e o mais famoso de todos Itapuã.

Figura 3 - Africanos e descendentes carregadores no centro de São Salvador de Bahia, século XIX



Fonte: Anjos (2009, p. 82-83).

A condição de quilombola negou aos homens e mulheres descendentes de africanos a condição de cidadão e transformou o braço forte dos homens e a suavidade das mulheres em um lamento por liberdade e um lugar no espaço social, transformando um contingente imenso de pessoas em fugitivos, que no decorrer dos anos foram perseguidos e mortos por não atender às condições de mão-de-obra escrava. Somente após séculos de exploração conseguiram a liberdade e o direito de viver em terras ocupadas por seus antepassados.

Os quilombos estavam imersos na invisibilidade. A partir do momento que o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias contidas na Constituição Brasileira de 1988, abriu a possibilidade da inclusão deste imenso grupo no contexto social, o que era abafado, ganhou vulto e possibilidade de se concretizar.

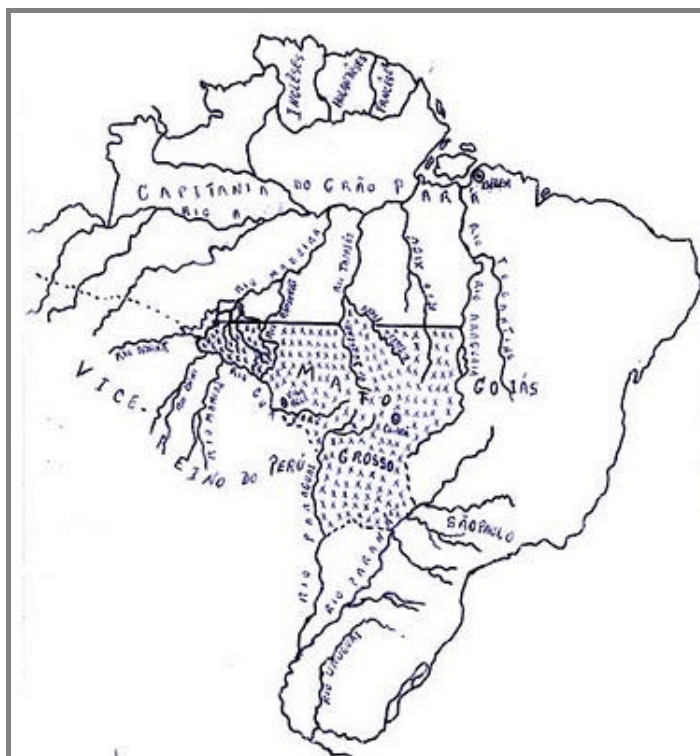
2.4 QUILOMBO EM TERRAS DE FRONTEIRA - MATO GROSSO

Como em outras regiões do Brasil colonial, a ocupação da região central, mais precisamente a região do atual Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, foram

desbravadas pelos bandeirantes, com o objetivo principal de encontrar ouro. De acordo com Volpato (1996, p. 213) a fixação de pessoas no território só aconteceu em 1719, quando a Bandeira de Pascoal Moreira Cabral, descobriu ouro às margens do rio Coxipó, afluente do rio Cuiabá, e que deu origem a São Gonçalo Velho, atual cidade de Cuiabá. A lavra era de aluvião, portando de “fácil exploração e rápido esgotamento”, pela condição citada, as jazidas esgotaram-se rapidamente, voltando a ter um novo ânimo quando em 1722, Miguel Sutil encontrou as margens do córrego Prainha um novo veio de ouro, fazendo a comunidade mineradora do pequeno arraial, ter uma nova energia (GOMES, 2005).

Em janeiro de 1727, o arraial passou à categoria de vila, a localização geográfica mostrada nas figuras 1, 2, 3 e 4 do ponto de vista de ocupação e controle do colonizador português, teve a necessidade de fixação no território de fronteira, portanto. Em 1751, foi criada a Capitania de Mato Grosso, mostrada na figuras 4, 5, 6 e 7, sendo desmembrada da Capitania de São Paulo, e como governador foi nomeado Antônio Rolim de Moura, a partir de então se tornou responsável pela proteção da fronteira brasileira (VOLPATO, 1996).

Figura 4 - Mapa do século XVIII, mostrando a capitania de Mato Grosso e seus limites territoriais.



Fonte: <http://historiografiamatogrossense.blogspot.com/2009/12/mineiros-chegam-ao-guapore-em-busca-de.html> (2001).

Figura 5 - Capitânicas do Mato Grosso e Grão Pará, região visitada por Alexandre Rodrigues Ferreira em fins do século XVIII



Fonte: <http://historiografiamatogrossense.blogspot.com/2009/04/os-tratados-de-limites.html> (2011).

Figura 6 - Carta da Província de Matto Grosso organizada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Ex^a o Snr. Cons^o João Lins Vieira Cansansão Sinimbu, Ministro da Agricultura em 1879 e publicada por ordem de S. Ex^a o Snr. Cons^o Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios da Guerra em 1886 (ortografia da época).



Fonte: Transcrição efetuada por Arnaldo Rodrigues Menecozi (Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso do Sul, outubro, 2011).

Figura 7 - Carta da Província de Matto Grosso organizada em 1880 com documentos colligidos por ordem de S. Ex^a o Snr. Cons^o João Lins Vieira Cansansão Sinimbu, Ministro da Agricultura em 1879 e publicada por ordem De S. Ex^a o Snr. Cons^o Alfredo Rodrigues Fernandes Chaves Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios da Guerra em 1886 (ortografia da época).



Fonte: Transcrição efetuada por Arnaldo Rodrigues Menecozi (Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso do Sul, outubro, 2011).

Como em todo território colonial, a Capitania de Mato Grosso teve desde o início, como mão de obra o escravo africano, que chegou juntamente com os bandeirantes e desbravadores, sendo assim, a localização geográfica foi para os escravos uma oportunidade de sucesso nas fugas, os fugitivos se aliavam aos indígenas e ultrapassavam o limite territorial português e adentravam em território espanhol e futuras terras bolivianas.

Entre os séculos XVIII e XIX, como forma de resistência e, em busca de liberdade, surgiram muitos quilombos no Mato Grosso, descreve-se a seguir aspectos históricos via relatos dos habitantes do Quilombo do Quariterê, pois dentre os inúmeros quilombos na região da Capitania de Mato Grosso foi o mais organizado, mas outros, como o Sepotuba, Rio Manso também tiveram sua história de resistência e lutas por liberdade.

A história do quilombo de Quariterê ou do Piolho, situado às margens do Rio Quariterê ou Piolho, afluente da margem ocidental do Guaporé, afluente do rio Cuiabá é narrada por vários historiadores; como Flavio dos Santos Gomes (2005), João José Reis (1996), Luiza Rios Ricci Volpato (1996), Maria de Lourdes Bandeira (1988).

Para Volpato (1996), nas memórias de Felipe José Nogueira Coelho, provedor da Fazenda Real e Intendência do Ouro no século XVIII, no governo de Luís Pinto de Sousa Coutinho, descreve que em 1770, partiu de Vila Bela, a capital da província, a primeira investida e captura dos quilombolas do quilombo do Quariterê ou do Piolho, pelo sargento-mor João Leme do Prado que derrotou os quilombolas e destruiu o aldeamento.

Nos relatos de Nogueira Coelho, consta que o quilombo do Piolho já existia desde os primeiros tempos da exploração das minas na região do rio Guaporé e que era governado pela viúva rainha Thereza, sendo que o sistema era composto por um Parlamento, presidido pelo “Capitão-Mor”, José Cavalo e um conselheiro, José Piolho. Na época do ataque o quilombo era habitado por 79 negros, entre homens e mulheres e aproximadamente trinta índios (VOLPATO, 1996).

Como em todos os relatos, a preocupação do quilombo era com a proteção dos seus integrantes, a total discrição e o mistério da localização, portanto as punições para a quebra das regras eram severas, como enforcamento, quebra de pernas e sepultamento vivo dos insubordinados (VOLPATO, 1996).

Quando aconteceu a invasão e destruição do quilombo a rainha Tereza enlouqueceu por não se conformar com o acontecido. Nas palavras de Bandeira (1988, p. 119-120):

Quando foi preza, esta negra Amazona parecia furiosa. E foi tal a paixão que tomou em a ver conduzir para esta Vila que morreu enfurecida. Os vexames e a grande violência que se abateram sobre a Rainha e seu povo, com o objetivo expresso da subjugação humilhante, foram demais para Teresa que encontrou na loucura uma forma de reação, recusando-se a se entregar e a curvar-se à autoridade dos brancos. Os quilombolas sofreram castigos cruéis em praça pública, expostos à curiosidade do povo, e foram marcados a ferro com a letra F, conforme determinação de alvará régio. Traumatizada pela ruína e aniquilamento de seu quilombo, num dos acessos de furor, expressão de revolta, a Rainha matou-se. O suicídio foi o gesto supremo de rebelião da Rainha à dominação dos brancos.

Mesmo com a morte da rainha e muitos dos seus integrantes, o Quilombo do Quariterê só foi realmente destruído em 1795, pois apesar da violência dos homens de João Leme do Prado, muitos integrantes conseguiram fugir e continuar o aldeamento.

A investida final foi organizada pelo capitão general e governador da Capitania de Mato Grosso, João d'Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres e, comandada pelo Alferes de Dragão Francisco Pedro de Mello. Quando chegaram no quilombo do Quariterê, encontraram 25 pessoas, dentre as quais 6 eram remanescentes e outros haviam nascido no quilombo e continuavam como o mesmo sistema de governança onde os mais jovens eram responsáveis pela manutenção e cuidados com os membros mais antigos¹.

A bandeira que foi formada para encontrar os fugitivos, foi documentada através de um diário feito a mando de João Albuquerque de Melo e Cáceres e enviada à corte em 30 de dezembro de 1795, narrando todos os passos da diligência. A localização aproximada do quilombo do Quariterê, já era conhecida, devido às informações de um guia, um “negro forro” (escravo liberto).

A relação dos integrantes do Quilombo do Piolho capturados no dia 19 de junho de 1795, são descritos no diário da diligência da seguinte maneira: negros (6);

¹ MELLO, F. P. de. Diário da diligência que por ordem do Ilmo. Exmo. Sr. João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, se fez no ano de 1795, a fim de destruir vários quilombos e buscar alguns lugares em que houvesse ouro. Publicações avulsas nº 24. Cuiabá: IHGMT, 2001.

índios (8); índias (19); caborés machos (10) e caborés fêmeas (11), sendo no total de 54.

De acordo com a pesquisadora Marlene Araújo (*apud* MACHADO, 2006), a partir da soma dos 54 integrantes do quilombo foi possível constatar a nova estrutura do quilombo, após a primeira destruição e morte da rainha Tereza, feita pelos homens do sargento-mor João Leme do Prado, a população do quilombo passou a ter poucos integrantes de africanos ou descendentes, pois a maioria era de indígenas. Portanto, com características de uma aldeia indígena, mostrado na figura 2, nas palavras da pesquisadora -“renomeado Aldeia Carlota (em homenagem à princesa), do que propriamente um quilombo, embora assim tenha se consolidado na historiografia mato-grossense”.

Após as informações acerca do Quilombo do Quariterê ou Piolho, é importante descrever que no final do século XIX, quando a Província era governada por Herculano Ferreira Pena, existiam inúmeros quilombos com mais de um século de existência, como o de Sepotuba, Roncador, Jangada e Serra Dourada. O Quilombo de Sepotuba localizava-se próximo ao rio Sepotuba, afluente do rio Cuiabá, nas proximidades de Vila Maria, região de fronteira (REIS; GOMES, 1996).

Na década de 1860, os quilombos do Mato Grosso viveram um momento de aumento de sua população, pois eclodia a Guerra do Paraguai e as tropas paraguaias invadiram o Mato Grosso. Os quilombos foram o lugar de refugio, principalmente o Sepotuba, que acolhia os jovens desertores, e aproveitavam da situação de guerra para acolher também os ex-soldados.

Durante o conflito, os quilombos recebiam informações sobre a localização da batalha e ficavam de posse de armas e, portanto tornaram-se neste período de guerra além de refugio para os desertores um quilombo temido pelas autoridades coloniais (REIS; GOMES, 1996).

A Guerra do Paraguai fez aumentar a população dos quilombos próximos de Cuiabá, como o Sepotuba; o Quilombo do Rio Manso, localizado na região da Chapada dos Guimarães, também se aproveitou do conflito e de posse de armas e munições, invadiu as fazendas nas proximidades da Chapada, sendo que algumas propriedades foram abandonadas por seus proprietários (REIS; GOMES, 1996).

Antônio Bruno Borges, um sitiante da região, contratou um “criolo” de nome Manuel, que foi morar no quilombo e, que descreveu que este contava com quatro arranchamento, sendo dois às margens do rio Manso e os outros dois a uma

distancia de 14 léguas na direção de Goiás. E que na época, em 1865, era chefiado por um desertor da Província de Pernambuco de nome Rocha contando com 293 pessoas, sendo: Homens maiores de dezesseis anos (260); Mulheres (20); Crianças (13) (REIS; GOMES, 1996, p. 233).

De posse das informações, foi organizado uma junta militar para destruir o quilombo, mas os quilombolas foram avisados do confronto e conseguiram fugir nas matas e serras, os militares quando chegaram aos arranchamentos, ficaram admirados com a organização e produção do quilombo desmanchado para evitar futuros agrupamentos de desertores e escravos fugitivos (REIS; GOMES, 1996).

A formação e história dos quilombos no Mato Grosso no século XIX, narram o momento importante da ocupação e delimitação do território brasileiro, onde africanos, descendentes de africanos, indígenas, fugitivos da lei e desertores se uniram para lutar por liberdade e conquistar um lugar na sociedade.

Conclui-se, portanto, que essa solidariedade e organização são para os pesquisadores da área das ciências sociais e, mais precisamente em desenvolvimento local, o despertar das potencialidades e das competências em prol da comunidade, onde fica clara a insatisfação com a dominação portuguesa e a resistência ao escravismo e segregação dos menos favorecidos.

2.5 ESCRAVIDÃO NO SUL DE MATO GROSSO

Como na região de Cuiabá, vários núcleos urbanos, fazenda, sítios foram acontecendo ao sul do Mato Grosso, como é o caso de Corumbá pesquisado pela historiadora corumbaense, Maria do Carmo Brazil, em sua obra, *Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso - 1718 - 1888*. A autora descreve que a estrutura da escravidão no Mato Grosso no século XVIII, teve as mesmas características do restante das regiões do Brasil colonial do século XVI, onde o escravo africano era a mão de obra em todas as atividades coloniais, sendo o principal responsável pelo acúmulo de riqueza da Coroa e latifundiários em todas as capitanias.

A entrada dos primeiros escravos africanos em terras do Mato Grosso, segundo a mesma autora: “Primeiro, em pequena quantidade, com o movimento das

bandeiras, e a seguir, em maior número, pelas monções de povoados e de comércio, com o objetivo de escavar os cascalhos de Cuiabá” (BRAZIL, 2002, p. 92).

Nas ponderações da autora, os escravos eram submetidos a severos castigos e um suprimento alimentar reduzido para poder atender às exigências severas do transporte de mercadorias para o interior do Mato Grosso. Trabalhavam em todos os setores; como agricultura, mineração, criação de animais e nas vilas, como Corumbá, nas moradias como trabalhadores domésticos, entregadores de jornais ou carregadores, onde os mais abastados compravam um ou dois escravos, e os que não dispunham de muitos recursos podiam alugar (BRAZIL, 2002).

De acordo com os registros de processos/crimes no período de 1870 a 1880, em Corumbá, constavam-se desde pequenas faltas a roubos de gado, revoltas contra os proprietários, capatazes e fugas, foi possível então à pesquisadora acima citada, concluir que a resistência dos escravos à situação de cativeiro e dos constantes maus tratos impostos pelos capatazes a mando dos proprietários, foi uma forma de resistência contra o sistema vigente, a partir de inúmeros casos de ataques a fazendeiros e feitores, resultando em morte. Como foi o caso citado pela historiadora e registrado em documentos oficiais em 15 de janeiro de 1878, quando ocorreu na baía do Chané (Corumbá), a morte de Firmiano Firmino Ferreira Cândido e seu capataz João Pedro, mortos por escravos, que fugiram levando mantimentos e armas da fazenda após o assassinato.

Como foi observada em terras da Capitania de Mato Grosso, a resistência dos africanos e descendentes à condição servil é notória como no restante da colônia, e como os demais escravos coloniais resistiram ao escravismo, encontraram nos sertões um lugar de resistência formando assim os antigos quilombos coloniais.

As primeiras narrativas sobre plantações na Capitania de Mato Grosso é narrada por Afonso de DEscragnole Taunay em sua obra: “Relatos mamoeiros”, contando que o governador de São Paulo, Rodrigo César de Menezes em 1726 visitou nas proximidades do rio Pardo, a região de Vacaria (atual Mato Grosso do Sul), onde observou várias roças e fazendas, que também são descritas pela historiadora Lúcia Salsa Corrêa em “Corumbá: um núcleo comercial na fronteira de Mato Grosso”. Para a autora:

Paralelamente (à mineração), surgiram atividades subsidiárias como prolongamento dessa mesma economia fundamentada numa agroindústria de base tradicional escravocrata, como a lavoura

e alguns escravos, que exerciam todas as funções, desde cuidadores de rebanho ao cultivo das roças, como descreve Lacerda e Almeida (1944, p. 80) sobre a dificuldade de exploração do território sul-mato-grossense. "[...] que tinha, perdido vivendo por oito anos em um sertão (assim o posso dizer) cheio de matos altíssimos, ásperos, e de algum campo pela maior parte inundado e pestífero".

A fazenda Camapuã foi fundada em 1720, com a finalidade de servir de entreposto entre a província de São Paulo e as minas de Cuiabá, onde as caravanas se abasteciam e onde tinham carros de bois e carroças com cavalos para carregarem canoas de um rio para outro, como mostra a figura 9. De acordo Lacerda e Almeida (1994) a região era povoada pelos nativos caiapós, que constantemente atacavam as caravanas e como forma de resistência o administrador da fazenda enviava escravos e mulatos libertos para combater com os nativos.

As canoas em média, carregavam 90 sacos de mantimentos, como feijão, milho, farinha, toucinho, galinhas e porcos, portanto, havia necessidade de no mínimo 90 homens para uma viagem de 5 meses. O trabalho dos escravos não ficava só como carregadores, mas como remadores, cortadores de mato e também como guardiões da tropa, portanto estavam na linha de frente nas lutas contra os nativos, pois a missão dos sertanistas era clara, ocupar as terras do sertão e destituir os nativos de suas terras, sendo o escravo o responsável pela proteção da caravana (TAUNAY, 1953; MAESTRI, 2006).

A história do sul de Mato Grosso conta com a contribuição do historiador Hildebrando Campestrini (2002), que relata o surgimento em 1836 de um povoado com aproximadamente 40 famílias na região dos rios Sucuriú, Paraná e Paranaíba, sendo o diretor responsável José Garcia Leal, que se tornou juntamente com seus familiares proprietário de várias fazendas criadoras de gado e engenhos. Portanto com um número considerável de escravizados. Sua fortuna foi considerável e, em vários momentos recorreu a compra de novos escravos no Rio de Janeiro e que em testamento deixou, nas palavras do historiador "de esmola aos seus escravos uma fazenda de cultura no porto" (CAMPESTRINI, 2002, p. 121).

No cartório do 1º Ofício de Santana do Paranaíba, José Garcia Leal documentou a liberdade de diversos escravos, no total de 21 homens, que tinham esposas e filhos, sendo a soma de libertos o total de 31, constando somente nos documentos a origem: benguelas e moçambicanos e nomes, sem constar a idade e profissão.

As cartas de alforria davam a liberdade após dois anos de serviços prestados aos libertos, mas foi revogada segundo a Lei nº 2040, de 28 de setembro de 1871, onde o parágrafo 9º determinava: “Fica derogada a Ord. Livro 4º, título 63, na parte que revoga as alforrias por ingratidão”, de acordo com a revogação da Lei os escravos não conheceram a liberdade (CAMPESTRINI, 2002, p. 119).

De acordo com Moura (2008), em 1830, nas regiões de Corumbá, Miranda, Piquieri, Santana do Paranaíba, Miranda, Forte Coimbra, Albuquerque e fazenda Camapuã já existiam muitos moradores. A região de Miranda já tinha sido povoada em 1797, na construção do Presídio Militar de Miranda, em 1834 o major João José Gomes fundou a fazenda Forquilha (atual município de Maracaju), em 1833 Generoso Alves Ribeiro fundou a fazenda Taboco (atual município de Ponta Porã).

Zilda Alves de Moura (2008), em “Cativos nas terras dos pantanais: escravidão e resistência no sul do Mato Grosso – séculos XVIII e XIX”, narra a dificuldade em ter acesso a documentos sobre a população escrava no sul do Mato Grosso.

Quero salientar que, ao citar os nomes ‘pioneiros’ ou fazendeiros do período escravista, minha intenção é sempre registrar que eles ou seus descendentes foram escravocratas. Infelizmente, há pesquisadores no sul de Mato Grosso que acreditam que nessa região não existiu a escravidão, ou, onde existiu, os cativos seriam tratados como ‘agregados’ (MOURA, 2008, p. 249).

É possível entender após os relatos de diversos estudiosos sobre a história da ocupação e formação do território sul-mato-grossense, a presença marcante do trabalhador escravizado, mesmo sem a documentação registrada em cartórios. Por intermédio da história oral foi possível reconstruir os passos dos diversos descendentes de escravos nas 19 comunidades quilombolas do Estado que já comprovaram a sua origem e, portanto são merecedoras do reconhecimento por parte do Estado e da sociedade civil em geral.

3 COMUNIDADES QUILOMBOLAS CONTEMPORÂNEAS DO MATO GROSSO DO SUL

Ser quilombola ou mocambeiro na época colonial, era uma afirmação de identidade diferenciada da população de cativos, pois os escravos fugitivos alcançavam outro status dos que continuavam sob a severa condição escravocrata realizando todas as atividades produtivas, sendo no campo ou nas áreas urbanas. O quilombola era livre e responsável por sua existência, a partir do momento da fuga adquiria a qualidade de homem livre e, portanto responsável por sua vida ou morte, passando a construir sua nova realidade identitária e diferenciava-se dos homens e mulheres que vivam sobre o peso da chibata (LINDOSO, 2007)

A partir de 1888, no ato da assinatura da Lei Aurea, a condição do quilombo mudou de refugio pela luta de sobrevivência, onde o homem africano livre não tinha espaço na sociedade da época, passando à condição de camponês “pobre” e sendo excluído socialmente. Por cem longos anos a condição de camponês pobre foi a condição social dos ex-escravos e seus descendentes (LINDOSO, 2007).

Sobre a condição dos africanos e seus descendentes após a libertação assinada em 1888, contribui Ilka Leite (2000, p. 333), assinalando que:

Quilombo, que constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparece no Brasil República com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos 70, durante a redemocratização do país.

Nas décadas de 1930 e 1940, aconteceu o nascimento de construção e afirmação identitária da população negra brasileira. Nesse contexto, o trabalho das pesquisadoras Ana Lugão Rios e Hebe Maria Mattos de Castro (2005), foi de extrema importância, quando de posse de entrevistas realizadas com pessoas ligadas ao período da escravidão e ao Movimento Negro, foi possível constatar

ainda a imagem “benevolente” da Princesa Isabel e a ação concreta do Presidente Getúlio Vargas, quando autorizou a posse de terras aos africanos e seus descendentes na região do Estado de São Paulo, de produção de café.

A partir deste momento, de acordo com as autoras acima citadas, a articulação da população negra começou a ter forças na sociedade brasileira e tomou um vulto maior após o final da Ditadura Militar, onde o processo de redemocratização brasileira abriu as portas à sociedade dos descendentes de africanos e a partir desta abertura o Movimento Negro cresceu.

A força desses movimentos levou a Constituinte Brasileira de 1988 a aprovar o Dispositivo Constitucional Provisório que determinou em seu artigo 68 o direito sobre as terras - “aos remanescentes dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O parágrafo 1º do artigo 215 dispõe que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já o artigo 216 dispõe que:

Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

A partir deste momento de redemocratização brasileira foi possível a milhares de homens, mulheres e crianças descendentes de ex-escravos, a condição de “Quilombolas”, agora não mais como camponeses pobres, mas com direito ao reconhecimento como cidadão e, com o direito de regularizar suas terras e finalmente definir a sua identidade massacrada pelo colonizador e posteriormente pelas diversas faces do capitalismo (LINDOSO, 2007).

O Decreto nº 4.887, foi o marco importante para todas as comunidades quilombolas do Brasil, pois a partir de novembro de 2003, o governo brasileiro regulamentou o procedimento para identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e conceder aos descendentes de quilombos a titulação permanente das terras tradicionalmente ocupadas. O Ministério do Desenvolvimento Agrário/INCRA passou a ser órgão responsável pela delimitação, demarcação e titulação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos que até esta data era de responsabilidade do Ministério da Cultura.

Conforme o artigo 2º do Decreto 4887/2003:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Para que as ações sejam executadas com excelência, o Governo Federal criou em março de 2004, o Programa Brasil Quilombola (PBQ), com as atribuições de ações específicas de previsões de recursos e a responsabilidade de execução cabendo ao INCRA.

Para ter acesso à regularização dos territórios quilombolas, os representantes das comunidades, devem encaminhar uma declaração, na qual se identificam como comunidade remanescente de quilombo, à Fundação Cultural Palmares, responsável pela emissão da certidão de auto definição, e esta deverá obedecer a regras específicas de acordo com as normas da instituição, somente depois será expedida uma Certidão de Auto reconhecimento em nome da mesma (INCRA, 2011).

Para que a comunidade receba a certidão de auto definição, como comunidade quilombola, deve seguir os passos da Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007, que atribuiu ao Presidente da Fundação Cultural Palmares plenos poderes para reconhecer o passado histórico das comunidades, através do Artigo 1º da Lei nº 7.688, de 22 de agosto de 1988, atribuído à Fundação pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Esta portaria tornou possível os procedimentos para identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e conferir a titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos de que trata o art. 68/ADCT, e o disposto nos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, que resolve:

Art. 1º - Instituir o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03.

Parágrafo 1º- O Cadastro Geral de que trata o caput deste artigo é o registro em livro próprio, de folhas numeradas, da declaração de auto definição de identidade étnica, segundo uma origem comum presumida, conforme previsto no art. 2º do Decreto nº 4.887/03.

Parágrafo 2º- O Cadastro Geral é único e pertencerá ao patrimônio da Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo 3º- As informações correspondentes às comunidades deverão ser igualmente registradas em banco de dados informatizados, para efeito de informação e estudo.

Art. 2º Para fins desta Portaria, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 3º Para a emissão da certidão de auto definição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos:

I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da auto definição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da auto definição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;

IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);

V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de auto definição.

Parágrafo 1º. Nos casos dos incisos I e II do caput deste artigo, havendo impossibilidade de assinatura de próprio punho, esta será feita a rogo ao lado da respectiva impressão digital.

Parágrafo 2º A Fundação Cultural Palmares poderá, dependendo do caso concreto, realizar visita técnica à comunidade no intuito de obter informações e esclarecer possíveis dúvidas.

Art. 4º As comunidades quilombolas poderão auxiliar a Fundação Cultural Palmares na obtenção de documentos e informações para instruir o procedimento administrativo de emissão de certidão de auto definição.

Art. 5º A Certidão de auto definição será impressa em modelo próprio e deverá conter o número do termo de registro no livro de Cadastro Geral de que trata o Art. 1º desta Portaria.

Parágrafo Único - A Fundação Cultural Palmares encaminhará à comunidade, sem qualquer ônus, os originais da Certidão de auto definição.

Art. 6º As certidões de auto definição emitidas anteriormente a esta portaria continuarão com sua plena eficácia sem prejuízo de a Fundação Cultural Palmares revisar seus atos.

Art. 7º Fica revogada a Portaria n.º 06, de 1º de março de 2004.

Art. 8º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação, aplicando-se a todos os processos administrativos ainda não concluídos.

Edvaldo Mendes Araújo (Presidente da Fundação Cultural Palmares)

Após a comunidade quilombola passar pela primeira fase, com base no Decreto nº 4.887, de 2003, o INCRA como órgão competente na esfera Federal, fica responsável pela titulação dos territórios quilombolas. Os estados, o Distrito Federal e os municípios têm competência juntamente com o poder Federal para gerir e executar os procedimentos de regularização das terras quilombolas.

Para gerir os processos de titulação, o INCRA criou a Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária que recebeu a denominação de Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e nas Superintendências Regionais, os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas.

Com a certificação expedida pela Fundação Cultural Palmares em mãos, a comunidade deve encaminhar-se ao INCRA. O primeiro passo do processo é elaboração de um estudo da área, destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. O segundo passo é a análise e julgamento de eventuais contestações. Após essa etapa é publicada uma portaria de reconhecimento que afirma os limites do território quilombola.

A etapa seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com a retirada de pessoas não quilombolas, mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. A etapa final é a “concessão do título de propriedade à comunidade, que é coletivo, pró-indiviso e em nome da associação dos moradores da área, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada” (INCRA, 2011).

O Estado do Mato Grosso do Sul, conta atualmente com 19 Comunidades Quilombolas com certificação de auto definição e data de publicação expedida pela Fundação Cultural Palmares, como demonstrado no Quadro 3.

Quadro 3 - Comunidades Quilombolas no Estado de MS com certificação de auto-definição expedida pela Fundação Palmares

Nº de ordem	Comunidade Quilombola	Localização	Data de Publicação
01	Dezidério Felipe de Oliveira/ Picadinha	Dourados - MS	19/04/2005
02	Colônia São Miguel	Maracaju - MS	19/04/2005
03	Furnas da Boa Sorte	Corguinho - MS	19/08/2005
04	Furnas do Dionísio	Jaraguari - MS	25/05/2005
05	Chácara do Buriti	Campo Grande - MS	19/08/2005
06	Santa Teresa	Figueirão	19/08/2005
07	Família Quintino	Pedro Gomes - MS	19/08/2005
08	Ourolândia	Rio Negro - MS	19/08/2005
09	Família Bispo	Sonora - MS	19/08/2005
10	Comunidade dos Pretos	Terenos - MS	19/08/2005
11	Família Cardoso	Nioaque - MS	09/11/2005
12	Família Araújo Ribeiro	Nioaque - MS	12/05/2006
13	São João Batista	Campo Grande - MS	07/06/2006
14	Furnas dos Baianos	Aquidauana - MS	07/02/2007
15	Família Jarcem	Rio Brillhante - MS	02/03/2007
16	Eva Maria de Jesus	Campo Grande - MS	05/03/2008
17	Família Osório	Corumbá - MS	06/07/2010
18	Família Bulhões	Nioaque - MS	17/06/2011
19	Família Romano Martins da Conceição	Nioaque - MS	17/06/2011
Total		19	2005/2011

Fonte: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=AM# (2011).

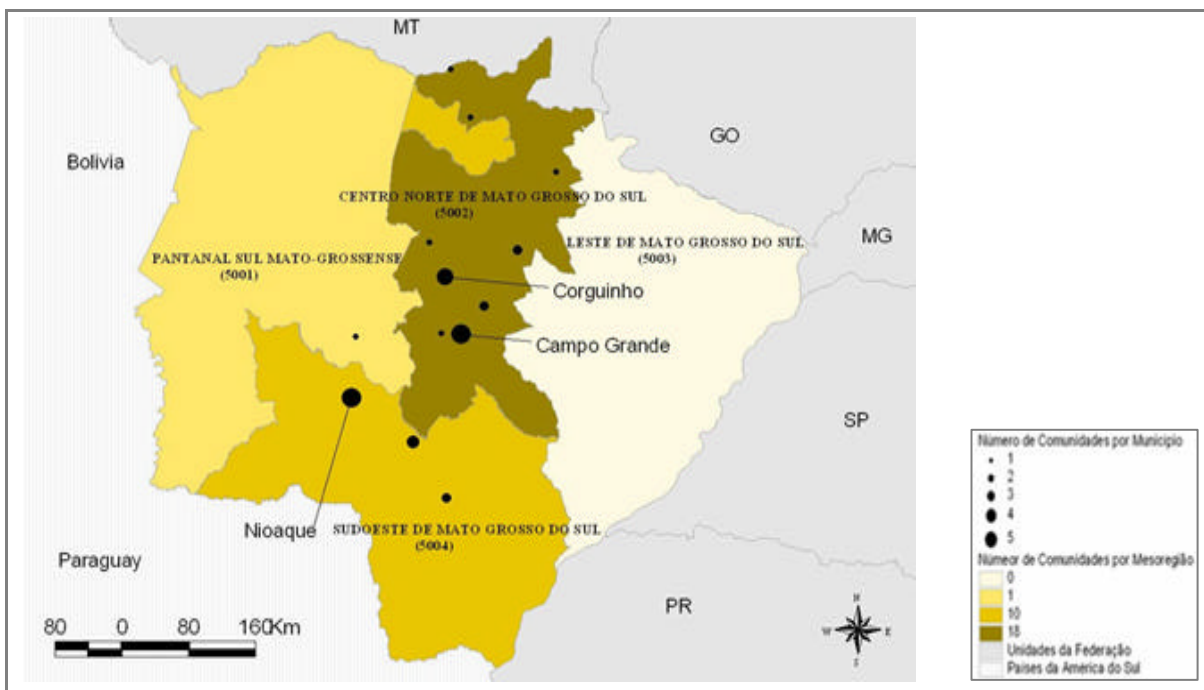
As 19 comunidades do Estado do Mato Grosso do Sul, passaram por todas as etapas de reconhecimento atribuídas a Fundação Cultural Palmares e, estão seguindo a etapa de procedimentos de responsabilidade do INCRA, como demonstrado no Quadro 3 e localizadas nos municípios do Estado do Mato Grosso do Sul como mostra o Quadro 4 e na figura 9.

Quadro 4 - Comunidades Quilombolas no Estado de Mato Grosso do Sul com processo administrativo aberto no INCRA

Nº de ordem	Comunidade Quilombola	Localização
01	Furnas da Boa Sorte	Corguinho - MS
02	Furnas do Dionísio	Jaraguari - MS
03	Chácara do Buriti	Campo Grande - MS
04	Colônia São Miguel	Maracaju - MS
05	Família Cardoso	Nioaque - MS
06	Dezidério Felipe de Oliveira/Picadinha	Dourados - MS
07	Tia Eva/São Benedito	Campo Grande - MS
08	Família Jarcem	Rio Brilhante - MS
09	Furnas dos Baianos	Aquidauana - MS
10	Família Bispo	Sonora - MS
11	Família Quintino	Pedro Gomes - MS
12	Família Araújo Ribeiro	Nioaque - MS
13	Família Osório	Corumbá - MS
14	Família Bulhões*	Nioaque - MS

Fonte: INCRA-MS (2011)

Figura 9 - Comunidades e territórios quilombolas auto-identificados em MS.



Fonte: FCP. UNB. SEPIR. UFAP (2006).

Todo o processo de reconhecimento que cada comunidade sul mato-grossense passou para comprovar a sua territorialidade é confirmada por Little

(2002), quando afirma “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE, 2002, p. 3). O território seria, nesse sentido, “um produto histórico de processos sociais e políticos” (ibidem). Juntamente com a territorialidade o lugar onde se deu, significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p. 233).

O Estado brasileiro que teve o maior número de certificações foi o Estado da Bahia com 20 comunidades certificadas, em segundo lugar ficou o Maranhão com 16 comunidades. Os Estados do Amapá, Pernambuco, Minas Gerais, Sergipe e Rio Grande do Sul, somente uma comunidade por Estado. Duas comunidades por Estado foram reconhecidas no Mato Grosso do Sul, Ceará e Paraíba, sendo no Mato Grosso do Sul, as comunidades: Comunidade Família Bulhões, do município de Corguinho e Comunidade Família Martins da Conceição do município de Nioaque (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2011b).

Em solo sul-mato-grossense aconteceu a construção da identidade quilombola de diversas origens e com um passado único, como destacado nos itens anteriores.

A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), órgão ligado ao Sistema Único de Saúde (SUS) foi criado em 1999, com a função de prestar assistência básica de saúde às populações indígenas e saneamento às comunidades quilombolas, reservas extrativistas, assentamentos e moradores das regiões ribeirinhas. Em 2007/2008 realizou um trabalho junto a treze comunidades quilombolas do Estado do Mato Grosso do Sul, intitulado: “Coletânea sobre as Comunidades Negras Rurais Quilombolas de Mato Grosso do Sul”, com a finalidade de realizar juntamente com a Divisão de Engenharia e Saúde Pública (DIESP) uma série de ações em relação à saúde e saneamento, instigando os quilombolas a elaborar projetos e procurar órgãos públicos e privados para juntamente com a população das comunidades desenvolver e fomentar o desenvolvimento socioeconômico das comunidades.

Com os dados da coletânea, foi possível a essa pesquisadora fazer um pequeno relato histórico de algumas comunidades quilombolas do Estado do Mato Grosso do Sul, como é o caso da comunidade quilombola Ourolândia, que teve a sua origem em 1958, quando Olimpo Santana chegou a Ourolândia, no município de

Corguinho para trabalhar. Como gostou do lugar, voltou à Bahia, sua terra natal e trouxe sua futura esposa Nilza Maria Silva dos Santos. Nesta época, Osmar Herculano Diniz, era proprietário da fazenda Pantanalzinho e com esperança que Ourolândia virasse município, loteou sua propriedade, em lotes de dois hectares, para que os colonos plantassem café. Como colonos, cultivaram as terras, criaram seus filhos e netos, e em 24 de março de 2005, obtiveram o registro de remanescentes de quilombos pela Fundação Cultural Palmares. (FUNASA, 2009)

A comunidade rural quilombola Dezidério Felipe de Oliveira - Picadinha, está localizada a 18 quilômetros da cidade de Dourados (MS), residem atualmente na comunidade 14 famílias que tiveram sua origem com os mineiros Dezidério Felipe de Oliveira e Maria Cândida Batista de Souza. Chegaram na região em 1907, quando a localidade fazia parte do Distrito de Picadinha, fizeram o requerimento para ter o título provisório das terras em 1926, mas foi emitido somente em 1938 (FUNASA, 2009).

Grande parte do território da comunidade foi entregue aos advogados que fizeram a regularização das terras e a divisão em 12 chácaras no total de 600 hectares. Dezidério de Oliveira Neto e sua comunidade receberam o registro de descendentes de quilombos pela Fundação Cultural Palmares em 2005, e como no início, continuam com roças de subsistência. Alguns membros da comunidade trabalham nas cidades vizinhas, principalmente a cidade de Dourados, conforme dados da coletânea elaborada pela FUNASA (CAMPOGRANDENEWS, 12/09/11).

Segundo o Jornal eletrônico Campograndenews, o dia 12 de setembro de 2011 ficará marcado na história da comunidade negra rural São Miguel, localizada no município de Maracaju, pois recebeu o título de regularização fundiária de seu território, em razão da emissão do Decreto Presidencial, em 20 de novembro de 2009, onde declarava o território quilombola área de interesse social, podendo então ser desapropriado. A área desapropriada mede 333 hectares, tornando a área total de comunidade de 420,68 hectares.

A origem da comunidade teve início no final do século XX, quando Manoel Lourenço Gonçalves e Joaquina Gonçalves de Souza se uniram em matrimônio e regularizaram a posse das terras em 1941, suas terras estão localizadas na divisa dos municípios de Nioaque e Maracaju (Figura 10).

Segundo a coletânea da FUNASA em 1993, as famílias da comunidade realizaram um censo, que chegaram aos descendentes de Manoel Lourenço e

Joaquina Gonçalves de Souza, sendo 145 netos, 152 bisnetos e 9 tataranetos. As 19 famílias que residem no local vivem do artesanato, pintura em tecido com motivos africanos e fabricação de painéis de barro.

Figura 10 - Família Gonçalves, da comunidade quilombola São Miguel



Fonte: INCRA-MS (2011).

A Comunidade Furnas do Dionísio está localizada no município de Jaraguari, seu fundador foi o ex-escravo, Dionísio Vieira que veio à região em 1890 para reconhecer o lugar e requerer um pedaço de terra. Voltou em 1901 e fundou a mais populosa das comunidades quilombolas do Estado com 89 famílias e aproximadamente 300 pessoas. A comunidade, que conseguiu seu reconhecimento em 2006, vive da produção de farinha e rapadura que vende no mercado da capital do Estado e cidades vizinhas (Figura 11) (FUNASA, 2009).

Figura 11 - Morador da Comunidade Furnas do Dionísio



Fonte: INCRA-MS (2011).

Figura 12 - Comunidade quilombola Furnas da Boa Sorte .



Fonte: INCRA-MS (2011).

A Comunidade quilombola Furnas da Boa Sorte (Figura 12), localizada no município de Corguinho, segundo o relato dos moradores aos pesquisadores da FUNASA em 2008, foi o primeiro lugar em que foi requerido terras devolutas, portanto Bonifácio Lino Maria, José Mathias Ribeiro e Gabriel Lourenço Alves foram os pioneiros na região que hoje ocupa uma área de 202 hectares ocupados por 49 famílias.

Após ponderar sobre a origem de algumas das comunidades quilombolas do Estado do Mato Grosso do Sul é necessário entender que o processo de reconhecimento, demarcação, desapropriação e finalmente a entrega do título das terras aos descendentes de ex-escravos é contradita por parte dos produtores rurais e políticos que contestam a veracidade da origem dos territórios quilombolas no Estado. Para ilustrar este fato o antropólogo John Monteiro, ao escrever o prefácio do trabalho

Mocambo, de José Maurício Arruti (2006), faz uma reflexão precisa sobre o procedimento da regularização fundiária das comunidades quilombolas no Brasil, descrito no texto abaixo.

Ele (Arruti) também pauta o desafio que enfrentam antropólogos, historiadores e outros cientistas sociais engajados no debate em torno dos direitos diferenciados de grupos étnicos que foram criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX (MONTEIRO, 2006, p. 20).

A matéria do Jornal eletrônico do Mato Grosso do Sul - Midiamaxnews do dia 22 de setembro de 2011, cita que o Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF-3) concordou com o parecer do Ministério Público Federal (MPF) e autorizou o processo de estudos antropológicos, para demarcar o território da Comunidade Quilombola Dezidério de Oliveira, que está localizada no sul do Estado, município de Dourados.

O Ministério Público Federal (MPF) considerou que a liminar dava vantagens aos proprietários e era negligente com outros direitos. Para o TRF-3 (Tribunal Regional Federal-3) “mesmo que os particulares sejam portadores de título, ele poderá ser inoponível à União, mesmo sendo a transcrição imobiliária muito antiga, uma vez que a titularidade de áreas remanescentes de quilombos tem natureza originária”.

O TRF-3 concordou com o relatório antropológico realizado em 2007, pelo INCRA, que afirma o passado histórico da comunidade e que houve retirada das pessoas ilegalmente do território. Portanto, será dada continuidade ao processo e os atuais proprietários serão indenizados pela terra nua e as benfeitorias que estiveram nas terras.

O deputado federal Zé Teixeira, do partido Democrata (DM), contestou a decisão judicial do TRF em entrevista concedida ao jornal eletrônico MIDIAMAXNEWS, no dia 22 de setembro de 2011 com os seguintes argumentos.

A impressão que se dá é a falta de conhecimento sobre nossa região por parte dos representantes do Tribunal. Quando os juízes de 1ª Instância, que conhecem a causa de perto emitem parecer favorável ao produtor, o TRF 3ª Região derrubam as decisões jurídicas referentes aos processos sobre as demarcações de terras, tanto indígenas quanto quilombolas.

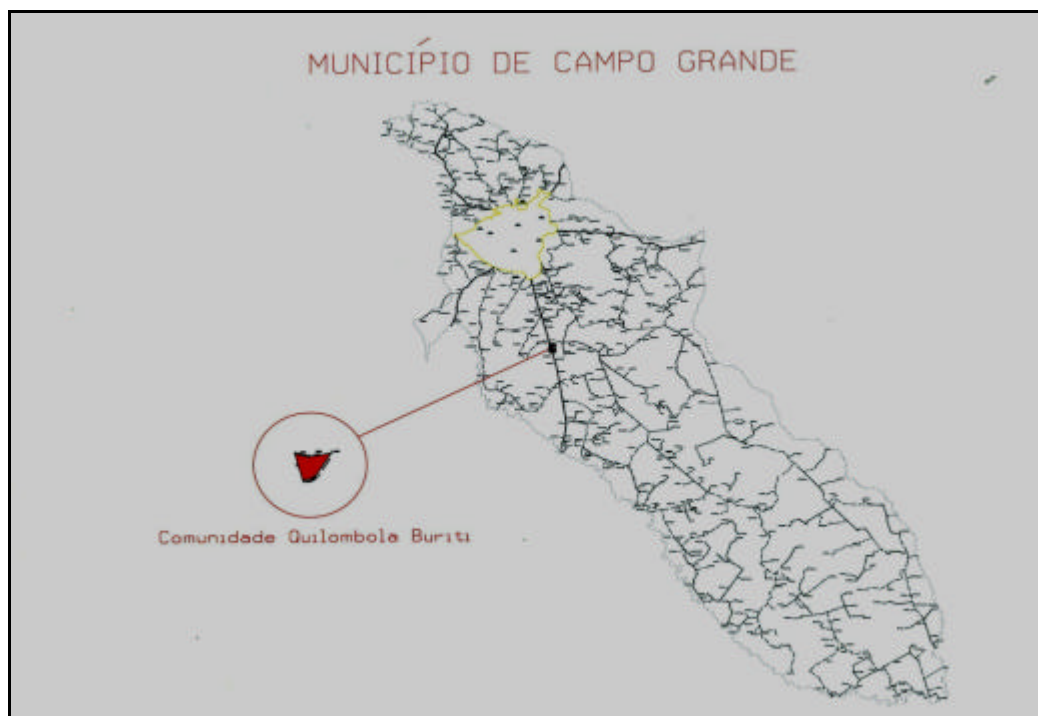
A argumentação do deputado referente à origem da comunidade, sobre a área situada na Picadinha, é que nunca houve comunidade quilombola na região, que o ex-escravo Dezidério Felipe de Oliveira chegou ao estado na década de 20, portanto, a abolição já tinha acontecido há 32 anos. Na época, requereu a posse das terras devolutas como cidadão comum, indiferente de cor ou raça, provando neste momento, o desconhecimento ou negação da Constituição Brasileira de 1998, como já foi descrita por vários estudiosos no decorrer deste trabalho.

Entender a realidade de milhões de brasileiros afrodescendentes é entender a nossa história e, portanto, saber que a população de ex-escravos tem o direito de construir com dignidade sua história e que a sociedade civil e seus representantes devem realizar por meios legais o acesso às terras historicamente ocupadas, como foi dado este direito aos outros tantos europeus chamados de desbravadores e pioneiros.

3.1 A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DA COMUNIDADE RURAL CHÁCARA DO BURITI

A trajetória histórica de aproximadamente 80 pessoas residentes, na Comunidade Negra Rural Chácara do Buriti (ver figura 13), localizada a 27 quilômetros de Campo Grande, Capital de Mato Grosso do Sul (BR 163), é relatada pelos descendentes da ex-escrava Eva Maria de Jesus Vida no relatório antropológico de identificação e delimitação do território da Comunidade Quilombo Chácara do Buriti do INCRA (BRASIL, 2007).

Figura 13 - Localização da Comunidade Quilombola: Chácara do Buriti.



Fonte: INCRA-MS (março, 2010).

Em 1904, uma comitiva de ex-escravos saiu da região de Mineiros (Goiás), em direção ao Mato Grosso, onde estava entre os membros da comitiva, Eva Maria de Jesus Vida. Esta nasceu em 1850, no município de Jataí desmembrado de Mineiros em 1905; em uma fazenda de Engenho no Estado de Goiás. Não há registros ou relatos de seus pais, por isso eles são pais desconhecidos (INCRA-MS/2007).

Em comemoração ao dia de morte da ex-escrava Eva Maria de Jesus (ver figura 14), foi publicada uma matéria no jornal eletrônico Portalms, do dia 21-11-2010, confirmando o passado de escravidão da mulher, que recebeu a alforria em 1887, aos 49 anos e, não se intimidou com a sua história de ex-escrava, buscou em outra região um recomeço, demonstrando através da saída em busca de oportunidades que o seu pioneirismo qualificou os seus descendentes ao protagonismo e a resistência às dificuldades impostas aos descendentes de escravos no Brasil, onde as leis não os beneficiam.

Figura 14 - Busto de Tia Eva

Fonte: www.palmares.gov.br (2011).

A comitiva de ex-escravos, originários de Mineiros (Goiás), que partiu para o Mato Grosso, contava com, Sebastiana Maria de Jesus, Joana Maria de Jesus, Lazara Maria de Jesus filhas de Eva Maria de Jesus. Jerônimo “Vida” da Silva, casado com Sebastiana, Joaquim Ferreira Pinto casado com Joana, Luis da Silva casado com Lazara, e netos de “Tia Eva”, partiram em comitiva formada por cavalos, burros e um carro de bois. O caminho percorrido foi por Camapuã até chegar aos campos de Vacarias, antigo nome de Campo Grande (INCRA-MS, 2007).

Faziam parte da comitiva de ex-escravos, Maria Gregório, Generoso Bento de Arruda e Antonia, nascida na África e mãe de Jerônimo “Vida” da Silva, além de outros ex-escravos provenientes de Uberaba, região criadora de gado que adentrava para o “sertão”, em busca de cabeças de gado e campos para a criação, pois era do conhecimento geral, que a região do Mato Grosso tinha terras devolutas. Com essa informação os ex-escravos já sabiam onde procurar novas oportunidades de sobrevivência. Uniram-se à comitiva: Custódio Antônio Nortódio e sua esposa Maria Antônia de Jesus, e Domingos Francisco Borges com a esposa Maria Rita de Jesus (INCRA-MS, 2007).

Em entrevista concedida aos pesquisadores do INCRA, no dia 16 de fevereiro de 2007, o descendente de Eva Maria de Jesus, residente na Comunidade urbana de São Benedito, relata a trajetória dos fundadores da Comunidade rural Chácara do Buriti.

Tia Eva veio de Goiás, cidade de Jataí [...]. Ela chegou aqui em 1905, ela morreu em 1926, com 76 anos. Ela nasceu em 1850. Eu sei que ela foi escrava e o genro dela foi escravo também, ele pegou 10 anos da escravidão, o vovô (Jerônimo “Vida” da Silva). Ela pegou mais [...]. Eles vieram em comitiva, com várias famílias no carro de boi. Então veio a família de Seu Generoso, depois veio casar uma filha com o filho de Seu Generoso [...]. Uma outra filha do Generoso casou com o primo nosso, dessa safra mais nova. Eles também eram de família bem numerosa. Seu Generoso, acho que tinha bem uns 10 filhos ou mais. E meu tio foi e casou com uma delas, aí veio o meu primo casou com a cunhada do meu primo, mas aí foi a safra nova, ele é mais velho do que eu dois anos. [...] Eu penso que, não tem nada escrito, já que ganharam alforria. Você tá vivendo aqui comigo, uma vida penosa, não tem direito a regra, não tem direito a nada, quando você se pega livre, você quer sair de perto e não quer nem saber mais desse troço, quer viver a vida. Você tem passarinho preso na gaiola quando você abre ele voa, às vezes ele dá uma olhadinha, mas ele quer voar. Então eu acho que eles combinaram e vieram. [...]. As filhas da Tia Eva nasceram no cativo e cresceram na liberdade, porque senão elas vinham com a velha não, o senhor não deixava, elas vieram, fazendo um pouco de matemática, elas vieram mocinhas. O meu avô pegou dez anos, a escravidão acabou em 1888, ele nasceu em 1877, meu avô era Jerônimo Antônio da Silva, ele pegou dez anos de escravidão, [...] ele tinha sinal de chibata.

Os integrantes da comitiva destinaram-se às terras do Mato Grosso e formaram as comunidades quilombolas de Boa Sorte (Corguinho), Família Bispo (Sonora), Furnas do Dionízio (Jaraguari), Chácara do Buriti (Campo Grande) e tantas outras, sendo 17 reconhecidas pela Fundação Palmares e tendo a certificação como descendentes de africanos (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2011).

Eva Maria de Jesus, chegou em terras mato-grossenses em 1905, com 58 anos de idade, fixando moradia no bairro Saraiva, hoje o atual São Francisco, porém durante o caminho de Goiás até Campo Grande, foi vitimada de uma chaga na perna direita, fez uma “promessa” a São Bendito, santo protetor dos negros, que se curada fosse, construiria uma capela em sua homenagem (PORTALMS, 2010).

Como foi atendida em 1905, construiu a sonhada capela em pau-a-pique, que em 1919 foi substituída por uma de alvenaria (conforme figura 15), e desde então são realizadas festas anuais, no mês de maio, em devoção ao santo, contando com a participação de pessoas da comunidade, vizinhança e os descendentes que moram em outras localidades (CAMPOGRANDENEWS, 2010).

Figura 15 - Igreja de São Benedito, Comunidade Quilombola Urbana de São Benedito - Tia Eva



Fonte: <http://www.campograndenews.com.br> (2011).

Em 1906, o município de Campo Grande tinha 196 casas e 1.200 habitantes. Foi aprovada e iniciada a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que interligaria a região a São Paulo e Corumbá, atraindo comerciantes de outros lugares, começando então a delinear o processo de urbanização da cidade (INCRAMS, 2007).

Em 1910, tia Eva requereu ao Intendente Javari Barém, 8 hectares de terra, ao qual pagou 80 mil réis. Esse documento perdeu-se, e em dezembro de 1983 a comunidade ganha a ação de usucapião (INCRA-MS, 2007).

Em 1911, Campo Grande foi elevado à Comarca, nesta época a população atingia o número de 1.500 habitantes e aproximadamente 300 casas. Dois anos depois, Tia Eva já era avó de muitas crianças, portanto os descendentes de Eva Maria de Jesus já eram campo-grandenses (INCRA-MS, 2007).

As famílias Nortório e Borges, que vieram de Uberaba com Tia Eva, formaram a Comunidade de São Benedito, inicialmente com 27 pessoas, passando a fazer parte da família de Tia Eva pelo casamento de Joaquim Custódio Nortório e Joana Rita Borges (INCRA-MS, 2007).

Em 1914, no dia 28 de maio inaugurou-se a estação de trem, iniciando o transporte de mercadorias e pessoas para outras regiões do Brasil. Sendo urbana, a comunidade São Benedito, já neste período estava há poucos quilômetros do centro de Campo Grande (INCRA-MS, 2007).

Os descendentes de escravos e ex-escravos transformaram o solo mato-grossense em seu território, reproduzindo a sua territorialidade, construindo a sua identidade e procurando reproduzir a cultura material e imaterial, negada no período de escravidão, com a união das famílias, vindos de Mineiros (Goiás) e Uberaba (Minas Gerais) (INCRA-MS, 2007).

Nesse período, já começava a fama de Tia Eva, como benzedeira, curandeira e parteira, como relata Sergio Antonio da Silva, morador da comunidade São Benedito:

Então, a Tia Eva foi uma grande liderança, Era parteira, sabia ler e escrever. Receitava remédio de médico alemão. E as pessoas curavam. Em uma época que Campo Grande não tinha nem padre. Isso aqui não tinha nada. Só era mato. Passagem para boiada. Ela pagou por esta terra 85 mil réis. Na época, era difícil ter este dinheiro. Por isso, a gente admira como conseguiu isso. [...]. Todos a admiravam. Por causa da inteligência dela se tratando de uma pessoa escrava. Porque ela fazia o trabalho do sacerdote. Tudo era ela².

Os membros da Comunidade de São Benedito começaram a casar entre si, como se pode observar no relato de Eremita Antônia dos Santos, moradora da comunidade São Benedito:

O vovô Jerônimo, o pai de tio João Vida, irmão de meu pai (Lazaro Vida da Silva), diz que lá no tempo da escravidão. Tinha lá a Antônia do tempo da escravidão, essa eu conheci ela, era velhinha, velhinha era a Antônia [...] a tia Maria eu na conheci também não agora o vovô Jerônimo eu conheci [...] a irmã do finado vovô Jerônimo chamava Maria, [...] e a avó dela era Maria também gente chamava ela de Marinhinha. [...] ela veio da África, (..), eu me lembro bem dessa velha. Vovó Antônia veio morrer ali no Buriti (Chácara do Buriti), ela morava com João Vida. Agora o vovô Jerônimo morava ali na igreja de São Benedito, que é marido da vovó Sebastiana. Vovó Sebastiana era filha da Tia Eva. [...] Tem muito parente nosso que eu não conheci, o irmão da finada tia Maria foi o Joaquim Custódio e Antônio Custódio agora os outros não estou lembrada, [...] agora ia Joana, eles moravam tudo ali na comunidade São Benedito³.

Em 1918, Campo Grande foi elevada à categoria de cidade e, em 1920 já possuía 21.360 habitantes, sendo 12.120 homens e 9.240 mulheres. Na concepção dos historiadores, o crescimento demográfico foi devido à construção da ferrovia,

² Entrevista realizada por Rodrigo Teixeira. 20/05/2006. Disponível em: <www.overmundo.com.br>. Acesso em: 20 mai. 2011.

³ Entrevista realizada por pesquisadores do INCRA-MS no dia 16 de fevereiro de 2007.

responsável também pelo aumento das propriedades rurais criadoras de gado (INCRA-MS, 2007).

Em 1926, Tia Eva faleceu na Comunidade São Benedito com 76 anos, recebendo não só homenagens como também a partir de então passou a ser foco de estudos por pesquisadores e estudantes, como referência da introdução da cultura africana no município e sendo tratada como uma ilustre cidadã, que prestou serviços à comunidade de Campo Grande (INCRA-MS, 2007).

Novamente, devido ao aumento da população e a pequena área da comunidade São Benedito, alguns membros foram obrigados a se deslocarem para outros lugares, como forma de sobrevivência, originando daí a Comunidade Rural Chácara do Buriti (INCRA-MS, 2007).

3.2 RECONHECIMENTO E CERTIFICAÇÃO: COMUNIDADE QUILOMBOLA: CHÁCARA DO BURITI

O reconhecimento e certificação da Comunidade Negra Rural, Chácara do Buriti, localizada no município de Campo Grande, Estado de Mato Grosso do Sul, foi norteado pela Constituição Federal, promulgada em 1988.

Para Dirceu Lindoso em seu trabalho – “O poder quilombola de 2007”, a palavra “quilombo” desapareceu para a Legislação brasileira por 100 anos. O ano de 1888, marcou a abolição do “escravo” e também implicou a abolição do “quilombo”. As comunidades quilombolas permaneceram invisíveis até 1988, com a promulgação da Constituição Federal, que determinou o direito sobre as terras.

De acordo com o artigo 68 da Constituição Federal de 1988 - Das disposições constitucionais transitórias: “aos remanescentes dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O parágrafo 1º do artigo 215 da Constituição Federal de 1988, dispõe que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” já o artigo 216 dispõe que:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Com base nas informações constitucionais, vigentes a partir de 1988, fica claro o papel de reconhecimento e posteriormente a certificação, por parte dos órgãos públicos.

A partir deste momento, cabe ao Estado, através das secretarias afins, regularizarem em todo o território brasileiro a situação das comunidades quilombolas rurais e urbanas e através de estudo detalhado, comprovar a autenticidade dos grupos descendentes de quilombos, como descrito no capítulo 3.

A auto-identificação das comunidades quilombolas foi estabelecida pelo Decreto nº. 4887/03, e amparado pelo Congresso Nacional em 20 de junho de 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 43, ratificando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), nas questões dos povos indígenas e tribais e também promulgadas pelo Decreto 5.052, do dia 9 de abril de 2004 (BRASIL. INCRA, 2007, p. 6).

A regulamentação para os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, é confirmada através do Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003, que afirma: “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

O papel do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia federal vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), criada pelo Decreto-Lei nº 1.110, de 9 de julho de 1970 e da Fundação Cultural Palmares está detalhado no capítulo 3, portanto serão feitas algumas considerações neste capítulo.

Em 22 de agosto de 1988, através da Lei nº 7.668, foi criada a Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura, com objetivos de combater as desigualdades, difundir e preservar a cultura negra, através da integração entre todos os participantes do movimento negro brasileiro, respeitando a diversidade e valorizando a identidade do cidadão brasileiro.

O Presidente da fundação Zulu Araújo, desde 2007, juntamente com sua equipe de trabalho, traçou metas e alcançaram objetivos como: ampliação e modernização das instalações da Fundação Palmares; reestruturação institucional da Instituição, com ampliação do número de cargos; criação de representações regionais da Fundação Palmares; implantação de um programa amplo e democrático de apoio a projetos culturais em todo o território nacional, por meio de editais de fomento à cultura.

A realização do II Encontro Afro-latino, em Salvador-BA, em 2010, foi uma conquista, fazendo um intercâmbio entre pesquisadores e descendentes de africanos; nesse encontro, conseguiram a implantação do Observatório afro-latino interligando os povos das Américas; gestão do Portfólio de Perfis de Projetos Culturais da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa e a promoção de debates e edição de material sobre a política de ações afirmativas.

Para gerar e cumprir metas, a Fundação Cultural Palmares, criou três estruturas: O Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro (DPA); o Departamento de Fomento e Promoção da Cultura Afro-brasileira (DEP), e o Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra (CNIRC).

Em 21 de março de 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Após a posse em 1º de janeiro de 2011, da presidente eleita, Dilma Russeff, assumiu a secretaria, a ministra Luiza Bairros, como integrante ativa do movimento negro baiano e brasileiro. Em seu discurso de posse, a referida ministra enfocou a realidade de exclusão da sociedade remanescente de quilombos em detrimento de outros grupos raciais afirmando:

Quero me dirigir especialmente à militância negra responsável pela re-emergência da luta contra o racismo nos anos 70, com a qual compartilhei uma trajetória transformadora, capaz de fazer com que a sociedade brasileira passasse a se ver na sua diversidade. Passasse a perceber a idéia de democracia racial como um elemento impeditivo da nossa realização enquanto sujeitos políticos, detentores de uma história e de uma cultura que singularizam a nossa participação na sociedade e que reclamam pela superação de desigualdades sociais produzidas e reproduzidas ao longo de séculos⁴.

⁴ Discurso da Ministra Luiza Bairros, proferido na cerimônia de transmissão do cargo de Ministro Chefe de Estado da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 03/01/2011. Disponível em: <www.seppir.gov.br>. Acesso em: 20 mai. 2011.

Como representante da população descendente de africanos, com compromisso de trabalhar a igualdade entre os povos, fomentando a democracia e igualdade entre todos os brasileiros, a ministra reitera que:

As prioridades do governo Dilma Rousseff não só respondem a bandeiras históricas do movimento negro, como chamam nossa atenção para os desafios que a nova configuração das relações raciais impõe à sociedade brasileira. Um deles é o desafio de incluir em nossa experiência as demandas de grupos historicamente discriminados, como os indígenas, 'os donos da terra', como são chamados nas tradições afro-brasileiras, com quem já convivíamos nos quilombos. Do mesmo modo, nos chama a incluir no esforço de radicalização da democracia as minorias étnicas, constituídas por ciganos, árabes e judeus. São segmentos populacionais com culturas e trajetórias históricas diferenciadas, que também têm se somado, nos últimos anos, na construção da sociedade igualitária que queremos.

As palavras da ministra Luiza Bairros vêm confirmar a necessidade de mudanças no cenário nacional em relação aos direitos da população descendentes de africanos e principalmente o reconhecimento de milhões de pessoas excluídas no contexto da formação da nação brasileira durante cinco séculos de história.

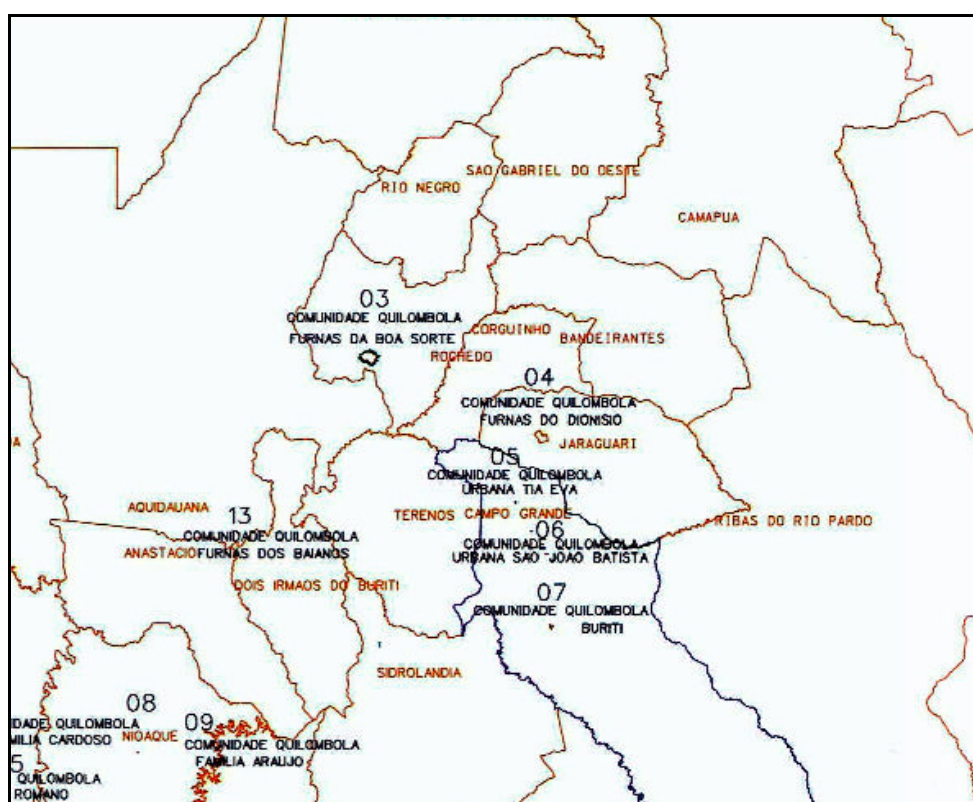
Em decorrência da nova Carta Constitucional Brasileira de 1988 e da competência instituída, assinou-se o documento de Auto-Reconhecimento, pelo então Presidente da Fundação Cultural Palmares em 2005, Ubiratan Castro de Araújo, concedendo à Comunidade Negra Rural Chácara Buriti o reconhecimento legal pelo governo brasileiro, como remanescentes de quilombos, como descrito no capítulo 4.

As famílias descendentes de Eva Maria de Jesus, a partir de então, têm direito à propriedade das terras ocupadas e à preservação da cultura ancestral africana, cabendo ao Estado brasileiro e sul-mato-grossense proporcionar ações que sejam capazes de promover o dinamismo sócio-econômico da comunidade.

Com o auto-reconhecimento tão esperado, enfim de posse da documentação de regulamentação, em 10 de setembro de 2005, as famílias da comunidade Chácara do Buriti, fundaram a Associação da Comunidade Negra Rural Quilombola Chácara Buriti (AQBURITI), com sede na própria comunidade, assumindo a primeira gestão da associação, como Presidente Jair Vicente da Silva e como Vice-Presidente Gleicemara Aparecida Domingos.

Em fevereiro de 2006, os membros da Comunidade Chácara Buriti registraram o Estatuto da associação no 4º Serviço Notarial e Registral, Registro de títulos e documentos de pessoas jurídicas. A partir desse momento, a comunidade passou a ter o respaldo legal para dialogar com os agentes externos, podendo a partir de então, negociar com os agentes externos vinculados aos governos em âmbito local, regional e nacional.

Figura 16 - Localização da Comunidade Chácara do Buriti e outras Comunidades quilombolas do Estado de Mato Grosso do Sul



Fonte: INCRA-MS (2011).

De acordo com o boletim eletrônico do INCRA no dia 20 de setembro de 2011, o procurador federal do Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA Adão Francisco de Novais, através dos estudos realizados pela instituição, devolveu 13 hectares da fazenda Itapemerim aos integrantes da Comunidade rural quilombola Chácara do Buriti (conforme figura 16). De acordo com os documentos da comunidade, haviam sido vendidas para regularizar a área e, portanto o processo de criação da comunidade que começou em 2005 poderá acabar até o mês de

novembro quando a comunidade receberá o título definitivo das terras, somando no total de 43 hectares, abrigando no total de 50 famílias.

A presidente atual da associação Chácara do Buriti, Lucineia Domingos Gabilão, no momento da solenidade, declarou a sua satisfação pela conquista e principalmente pelo andamento dos projetos existentes e os futuros.

Vamos implantar, em parceria com a prefeitura de Campo Grande, um projeto conhecido no Ceará como Agropolo. Vamos produzir hortifrúti e a produção será orgânica e deverá respeitar a diversidade já existente, como o trabalho dos produtores de verduras orgânicas e produtores de pimenta.

Com a mesma euforia e satisfação, Jair Vicente da Silva, manifesta através de suas palavras o fortalecimento da comunidade através da ação conjunta em prol do crescimento econômico e o valor da integração entre os agentes internos e o papel dos agentes externos na afirmação social e econômica das comunidades quilombolas o que caracteriza o foco da pesquisa em Desenvolvimento Local.

Com o acréscimo da área, a comunidade agora pode implementar um projeto maior, com recursos do Pronaf (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar), vamos poder aumentar a produção e as pessoas não vão sair daqui.

A conquista da área de 13 hectares devolverá aos integrantes da comunidade a força necessária para que juntos possam encontrar novas maneiras de sustentabilidade como afirma Caldas (2003, p. 19):

É fato que das definições, até o momento, delineadas para o desenvolvimento local constata-se a convergência num único objetivo que é o da melhoria nos níveis de bem-estar social e de qualidade de vida por intervenção da mobilização e valorização dos recursos endógenos (humano, institucional, econômico, ambiental e cultural).

A comunidade Chácara do Buriti, a partir do mês de setembro de 2011, conta com o protagonismo de seus líderes e tem em conjunto com o município de Campo Grande, Governo do Estado e organismos nacionais, uma nova época, pois a valorização e o reconhecimento da sua condição de quilombola foi reconhecida e oficializada.

O ato solene que a comunidade Chácara do Buriti viveu no dia 20 de setembro de 2011 (ver figura 17), é a afirmação do seu protagonismo, como afirma Ávila (2006, p. 99), “uma coletividade humana que não celebra/comemora seus feitos e suas conquistas ainda também não se consolidou de fato como comunidade”.

Figura 17 - Quilombolas, oficiais de justiça e servidores do INCRA, na imissão de posse, na Chácara do Buriti



Fonte: MSJÁ. Campo Grande/MS, 22 de setembro de 2011, n. 143.

Os representantes do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e os membros da comunidade rural Chácara do Buriti no momento da emissão de posse das 13 hectares, como mostra a figura 18, terminam mais uma etapa, sendo que para os funcionários é mais um trabalho, mas para os quilombolas da Chácara do Buriti uma conquista de território que para Santos (1991, p. 51) é:

A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. A configuração territorial, ou configuração geográfica, tem, pois uma existência material própria, mas sua existência social, isto é, sua existência real, somente lhe é dada pelo fato das relações sociais.

A solenidade devolveu aos quilombolas da Chácara do Buriti, o território medido em hectares, pois o espaço vivido ao longo da história da comunidade está na identidade construída desde os seus primeiros moradores e o sentimento de pertencimento está nas atitudes dos moradores que terão novas oportunidades de fortalecimento do grupo.

3.3 PRIMEIROS TEMPOS DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI

Dados importantes fornecidos pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por meio de dados do Relatório Antropológico feito em 2007, afirmam que na década de 1920, pela necessidade de sustento, a ex-escrava Sebastiana da Silva Maria de Jesus (filha de Tia Eva), com seu companheiro Jerônimo da Silva e os filhos, foram trabalhar na fazenda “Buriti Escuro” (Santa Euzébia), município de Campo Grande, de propriedade do Joaquim de Oliveira, localizada aproximadamente a 50 km de Campo Grande, onde tiveram nove filhos, sendo um deles João Antonio da Silva, conhecido como “João Vida”, que se casou com Maria Theodolina de Jesus. A família de Nortório já trabalhava na propriedade.

Os descendentes de Tia Eva e as famílias de João “Vida” e Nortório trabalhavam como meeiros, tinham lugar para morar e plantar e no final da produção, pagavam com parte da safra, os proprietários da fazenda. Os membros da família iam gradativamente aumentando, conforme relato dos moradores.

Foram importantes nessa dissertação, os depoimentos coletados por essa pesquisadora, junto aos moradores da comunidade; nesse contexto, os primeiros tempos da Comunidade Chácara do Buriti são relatados por Sebastião Domingos Rosa, (ver figura 18), um dos seus mais antigos moradores:

A gente morava na fazenda Buriti Escuro, nós fomos nascidos e criados lá né. Aí depois lá nessa fazenda Buriti Escuro nós rodemos e fomos para a fazenda do Antonio Nazaré, fica pra cima desse córrego. [...]. A finada Cândida, o finado Teodorico José, o Osvaldo e o Joaquim foram nascidos aqui no Buriti (Buriti Claro). Lá no Buriti Escuro, o buriti era mesmo escuro, disse que era escuro, então agora lá, mudaram o nome, puseram Ouro Preto e depois Santa Euzébia. Mas nós fomos nascidos e criados lá. Meus pais mudaram para lá, eles eram lá da igrejinha de São Benedito. O finado meu pai morou muito tempo com o padrinho dele, o João “Vida” era também

irmão de Lázaro), e acabou por criar ele. Aí eles saíram para trabalhar fora né⁵.

Figura 18 - Sebastião Domingos Rosa



Fonte: Teresa de Barros (fevereiro, 2011).

Em 1929, o município de Campo Grande, perdeu uma grande área de seu território, pois Rio Brilhante passou à categoria de município.

Com sonho de liberdade e continuidade, “João Vida” comprou uma pequena área da Fazenda Buriti Escuro às margens do Córrego Buriti, no início de 1930, no valor de duzentos e oitenta mil réis, dando início à formação da Comunidade, que recebeu o mesmo nome. Como pagamento, deu como entrada 12 cabeças de gado e pagou o restante no período de dois anos.

A história da compra das terras que hoje faz parte da Comunidade Chácara do Buriti é lembrada pelos moradores mais antigos, que fazem questão de relembrar com orgulho da iniciativa de se tornarem proprietários, quando teve início a produção de tijolos onde todos os moradores faziam parte do processo. Quando a olaria não pode mais gerar renda para o grupo, teve início a produção de pimenta e atualmente a produção de orgânicos, demonstra-se assim o sentimento de pertencimento e a confirmação da identidade quilombola dos descendentes da ex-escrava, Tia Eva.

Palavras de Jovenir Antonio da Silva (71), recentemente aposentado como trabalhador rural e residente na comunidade Chácara do Buriti que foi alfabetizado pelo professor contratado nos primeiros tempos da comunidade:

⁵ Entrevista realizada em maio (2011) com Sebastião Domingos Rosa (79 anos).

Meu pai trabalhava em fazendas, aí então ele foi trabalhando, aí ele comprou este pedacinho. Quando ele comprou, eu não era nascido. [...], essas terras eram do compadre dele, ele saiu para caçar serviço, aí encontrou com o dono daqui, Marcelo dos Santos. Aí o compadre falou: O compadre você podia comprar o meu pedaço de terra. Meu pai falou, eu não tenho dinheiro. Aí o outro disse, me vende umas reses. O meu pai e minha mãe tinham reses. Aí começaram a entrar em negociação. Isso deve ter sido lá por 1930 ou 1932. Isso foi antes de eu nascer, eu nasci em 1941. Meu pai teve que trabalhar mais dois anos para pagar essas terras aqui, ele foi pagando de pouco a pouco. Quando meu pai veio para cá eram 35 hectares. A terra ia até do outro lado da pista.

A história da compra da propriedade é contada com orgulho por todos os moradores da comunidade. O relato nostálgico demonstra a importância da história oral, como instrumento para descrever a saga da população africana, impossibilitada de narrar a sua história através da escrita, pois os escravos eram tratados como objetos, e como tal, não foram alfabetizados na língua portuguesa e proibidos pelas leis da Coroa de continuar com suas línguas de origem africana.

A territorialidade foi acontecendo no decorrer dos anos e está presente no território da Comunidade Chácara do Buriti, através da conquista da compra da área e a luta em manter a pequena propriedade. São evidentes em todos os entrevistados, as ações responsáveis pela sobrevivência econômica do grupo que reside e dá continuidade ao sonho da ex-escrava Eva Maria de Jesus.

Para Raffestin (1993, p. 160):

A vida é tecida por relações, e daí a territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade - espaço - tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema.

Os primeiros moradores da Chácara Buriti eram João “Vida”, sua esposa Maria Theodolina de Jesus e seus sete filhos: Eliza Theodolina de Jesus, Nicolina Theodolina de Jesus, Teodorico Antônio da Silva, Oswaldo Antônio da Silva, Cecília Theodolino de Jesus. Nos primeiros tempos, todos os membros da comunidade tinham como meio de subsistência a roça comunitária e a criação de algumas cabeças de gado. Conforme a necessidade, estes produtos eram negociados com os vizinhos, em troca de outros mantimentos que não eram produzidos pelo grupo de moradores da comunidade.

Após a fixação da família de João “Vida”, os laços familiares foram reforçados pela união da família de Manuel Francisco Domingos, que foi convidada por João “Vida” para integrar-se aos moradores já residentes na chácara do Buriti. Manuel era casado com Antônia Rosa de Jesus irmã de Maria Theodolina de Jesus, esposa de João “Vida”.

A memória coletiva e o sentimento de pertença demonstram claramente a identidade quilombola, resgatada no convívio diário, principalmente o convívio com os familiares; a troca de conhecimentos, o reforço dos laços de parentesco, os costumes dos antepassados vindos do continente africano são lembrados com respeito.

A identidade coletiva para Pollack (1992, p. 200) pode ser observada em “todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência”.

Conforme a narrativa dos membros mais antigos da comunidade a essa pesquisadora, o protagonismo de João “Vida” e Manuel Francisco Antônio Custódio, foi o de não aceitar a condição de empregados, mas juntamente com seus familiares construíram uma olaria, onde fabricavam tijolos e forneciam para as construções na cidade de Campo Grande, sendo o transporte feito inicialmente por carro de boi.

Paralelamente à fabricação de tijolos, cultivavam cana-de-açúcar, com técnica herdada do trabalho nas fazendas de produção de açúcar no período colonial; os descendentes de escravos mantiveram o hábito da produção dos derivados da cana para abastecer as necessidades nutricionais do grupo e poder gerar renda, produzindo e vendendo o açúcar, a rapadura, o melado e a garapa, para os moradores e comerciantes de Anhandui e Campo Grande.

Toda produção era realizada pela família, sendo que todos os membros participavam da divisão de tarefas, desde acender o fogo para fazer a rapadura até às atividades de produção de telhas estilo colonial, sendo as atividades distribuídas pelos grupos familiares para os homens, mulheres e crianças. Esse tipo de trabalho comunal foi o sistema herdado dos ancestrais africanos, onde a divisão de tarefas e ganhos é dividida entre os membros do grupo conforme a necessidade de cada família e do número de pessoas que integram o grupo familiar.

As terras da comunidade quilombola Chácara do Buriti foram registradas, no ano de 1940, no Registro de Imóveis de 1ª Circunscrição em Campo Grande, na época com 35 hectares 500m².

No ano de 1940, foi realizado o censo do município de Campo Grande. Nesse censo, 3.230 pessoas eram negras, 2.177 eram amarelas e 36.085 brancos (CABRAL, 1994), sendo no total, 49.629 habitantes, distribuídos na área rural (25.150 pessoas) e na zona urbana (24.479 pessoas).

No período que compreende a década de 40 do século XX, a região era grande produtora de erva mate, sendo que a maioria dos trabalhadores era paraguaia; foi então decretado pelo Presidente Vargas que a maioria dos trabalhadores fosse brasileiros, entrando então em declínio a empresa Mate Laranjeira, pois, os brasileiros não estavam qualificados para trabalhar em todas as etapas da produção de erva-mate (CAPILÉ JÚNIOR; CAPILÉ, 1995).

Enquanto o estado do Mato Grosso vivia o seu período de afirmação de território, houve a troca de presidente do Brasil, Getúlio foi deposto, assumindo a presidência o cuiabano, Eurico Gaspar Dutra. Este, incorporou novamente o Território de Ponta Porã ao Estado do Mato Grosso, fatos históricos sucedidos em 1945, ocasião da morte de Jerônimo “Vida” da Silva.

Houve nesse período, na Comunidade Chácara do Buriti um aumento dos membros do grupo, pelos casamentos entre parentes e famílias de outras comunidades quilombolas, reforçando a identidade quilombola. Corrobora com esta identidade, Leite (2000, p.334) ao afirmar que,

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em Associações Quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade.

Como os membros da Comunidade Chácara do Buriti haviam comprado suas terras e aumentado principalmente o número de crianças na comunidade, houve a necessidade de escolaridade, um dos objetivos dos pais. Nos primeiros tempos, foram alfabetizados por um professor contratado, mas não houve continuidade pelo valor financeiro, sendo assim, as crianças da comunidade

passaram a frequentar pela 1ª vez a escola de Cachoeirinha, que ficava a sete quilômetros da comunidade.

O município de Campo Grande em 1950 possuía 57.033 habitantes e a população negra era de 3.0022 pessoas. Com o passar do tempo, houve a interação entre os membros das comunidades quilombolas do Estado com os membros da comunidade São Benedito, Furnas do Dionísio, Furnas da Boa Sorte e da Chácara Buriti. Nesse contexto, foram criando apelidos internos como os “Vida”, os “Dionísio” e os “Pelados” (moradores do bairro da Mata do Jacinto em Campo Grande e sem cabelos), reforçando os territórios ocupados e fortalecendo a territorialidade quilombola entre os grupos descendentes de escravos e a população externa.

Segundo os dados fornecidos pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA em 1953, Campo Grande, Jaraguari, Terenos e Sidrolândia passaram a ser municípios. Nesse período, João Vida liderava a grande família quilombola da Chácara Buriti, quando sem aprovação da comunidade, as terras da comunidade foram cortadas pela rodovia BR 163, ficando de um lado da pista uma área de mata de 6 hectares e do outro lado as roças e moradias.

Em 1957, faleceu Maria Theodolina de Jesus, esposa de João “Vida”, esta tinha 12 filhos e muitos netos, sendo sepultada no cemitério do distrito de Cachoeirinha e ficando assim na memória dos mais antigos.

Em 1958, foi realizada uma troca de terras entre o proprietário da fazenda Cachoeira e João “Vida”. O acerto foi a troca de 6 hectares depois da rodovia por 10 hectares vizinhas da comunidade e do mesmo lado. Como a área era maior, os proprietários da Chácara do Buriti, tiveram que pagar 500 “contos”, pelos hectares a mais. Com a negociação, a comunidade passou de 35 a 500 m² para cerca de 40 hectares e 500 m².

Segundo os depoimentos coletados por essa pesquisadora, ocorreu em 1960, o falecimento de João “Vida” e por pedido dos familiares, foi velado na comunidade, sendo o primeiro morador da comunidade a ser enterrado no cemitério local, onde posteriormente foram enterrados: Lázaro “Vida” Antônio da Silva (irmão de João “Vida”) e Maria (esposa e madrinha de Sebastião Domingos Rosa). Atualmente, quando ocorrem óbitos na comunidade, os restos mortais são depositados no distrito de Cachoeirinha.

Após a morte de João “Vida”, a comunidade vendeu 4 hectares para o vizinho Antônio Lino de Oliveira para realizar o inventário, pois os membros da

comunidade de herdeiros do território não tinham como fazer a partilha e contratar um advogado, foi então que José Antônio e José Eloi venderam suas partes da propriedade e se mudaram para Campo Grande.

A partir dessa época, a comunidade passou a lutar pela permanência na área, reforçando a territorialidade e o sentimento de pertencimento construído no decorrer dos anos, as lembranças são reforçadas pela oralidade e as imagens mentais reforçam a materialidade construída por seus fundadores e os membros atuais procuram através de cooperativas e associação manter viva a continuidade do território.

Em 1960, com o dinheiro da olaria e com o trabalho em grupo foi comprado um caminhão Ford de fabricação de 1951, para realizar o transporte dos tijolos para Campo Grande. Nesse período, ocorria em todo o território nacional o êxodo rural, a saída das pessoas do campo para os centros urbanos, a cidade de Campo Grande já tinha 69.392 habitantes e crescia uma média de 6% ao ano. A área de pastagens aumentava no Estado e a cidade começou com o planejamento de casas populares para acolher o contingente de pessoas expulsas do campo (VERRUCK, 1999).

O crescimento econômico da cidade era refletido na comunidade Chácara Buriti, sem energia elétrica, água encanada e acesso aos transportes públicos.

Narra Jaila Antônia Domingos (5), moradora da comunidade Chácara do Buriti e atualmente beneficiada pelo Projeto PAIS - Produção Agroecológica Integrada e Sustentável, por trabalhar na horta de verdura orgânica:

Nós andava e ia para as festas era descalço, quando eu adquiri uma conguinha, naquele tempo, falava alpargata roda, aquilo era uma alegria. A nossa roupa era de saco de açúcar. Era roupa de bolsa, a chita na época era caro. A roupa de serviço era só cortado o saco. Para a festa tirava com soda os escritos da bolsa. A mãe fazia dois conjuntinhos. Os meninos era calção de bolsa. A mãe comprava anilina e tingia o tecido, azul, preto, verde. Quando ia tingir essas roupas ela cortava o umbigo da bananeira, aquele do cacho né, tirava aquele umbigo e cortava ele em quatro e punha para ferver no meio da água que tingia a roupa, aquilo vira trapo mais não descora.

A ação de usar o saco de açúcar como roupa, mesmo após tanto tempo de liberdade, demonstra o poder de compra dos descendentes de escravos e o descaso dos governantes em proporcionar melhor oportunidade para os

descendentes de escravos, responsáveis pelo enriquecimento colonial e produção de alimentos para grande parte da população atual do Brasil.

Em 1958, segundo o Relatório Antropológico, foi registrada no 5º Tabelião da Comarca de Campo Grande, uma escritura pública de permuta, realizada entre Antônio Lino de Oliveira e João Alves de Almeida, no valor de quinhentos cruzeiros novos. A permuta se refere à realizada entre João Alves de Almeida e João “Vida”, que foi posteriormente negociada com Antônio Lino de Oliveira, para realização do inventário das terras. Com o falecimento de Antônio Lino na década de 1970, as terras ficaram para seus herdeiros.

Em 1970, Campo Grande, era alvo dos migrantes, o município contava com 140.233 habitantes, na malha fundiária do município havia 374 imóveis rurais, com área de até 10 hectares, ocupando 1.908 hectares. A faixa de imóveis acima de 1.000 hectares era de 133 que ocupava 485.367 hectares, sendo a área do município de 8.118,4 km² e área ocupada por apenas 133 imóveis rurais de 4.853,6 km², ou seja, 59,78% das terras do município estavam concentradas nas mãos de 133 proprietários de terras, predominando na época a criação de bovinos, cuja necessidade de mão-de-obra muito baixa não absorvia o contingente de pessoas aptas para o trabalho.

No governo do presidente General Ernesto Geisel, foi criado o estado do Mato Grosso do Sul e a capital passou a ser Campo Grande, em janeiro de 1978, assumindo o governo do mais novo Estado da Federação, Harry Amorim Costa.

No período de 1980, a comunidade Chácara do Buriti contava com uma área de 21 hectares para produzir e com o aumento da população da comunidade, os homens da comunidade passaram a trabalhar nas fazendas vizinhas, para dar sustento às suas famílias.

A área que foi vendida, para o cumprimento de inventário, passou a fazer parte da comunidade a partir de 20 de setembro de 2011 e a comunidade receberá a posse definitiva até o final do mês de novembro do corrente ano, após a nova reforma da Constituição Brasileira de 1988, assunto tratado nessa dissertação.

A comunidade contratou serviços advocatícios e, como não tinham dinheiro para pagar o advogado, a solução encontrada foi passar os direitos para este. A justiça foi favorável aos proprietários da comunidade e após as negociações, restou para a comunidade 15 hectares de terra, o restante foi negociado com o “novo” proprietário, para o uso pela comunidade na produção de roças voltadas para o abastecimento das famílias.

Na década de 1990, sobrevivendo da olaria, produção de pimenta e derivados da cana-de-açúcar, a necessidade de saída dos membros da comunidade aumentou, como relata a moradora e a primeira presidente da Associação da Chácara do Buriti, Gleicemara Aparecida Domingos (6).

Na olaria trabalhava uma pessoa de uma família e até todas as pessoas da mesma família. Eu mesma trabalhei um ano e meio. Nossa Senhora era muita correria, eu levantava tijolo na olaria. Tinha uma tabuinha que agente amparava o tijolo que saia da forma e colocava no carrinho. O barro é extraído, ou melhor, a argila, pega com a pá e vai jogando na máquina. Aí aquela máquina, que vai girando em forma de moenda, vai moendo o barro e, depois joga nas formas de tijolo. Depois coloca na gambeta, tudo em fileirinha os tijolos. Depois quando dá quando dá o ponto de secagem nós levava para o forno a lenha para ser queimado. Aí era só caçar os compradores para vender. Os tijolos ficavam no forno no mínimo duas semanas e três dias. Ia depender também do clima. E tinha tijolo que agente era obrigado a colocar no forno outra vez, porque estava verde, não estava no ponto de secagem. A olaria tem quase 100 anos de existência aqui na comunidade, porque os primeiros a trabalharem nela e a fundar foram os meus bisavós, foi bem antes da minha avó que está com 66 anos. A maioria das pessoas da comunidade trabalhou na olaria (Entrevista realizada em maio, 2011).

Com a carga tributária e o imposto sobre operações relativas à circulação de mercadorias (ICMS) e sobre prestações de serviços de transportes interestadual, intermunicipal e de comunicação os custos ficaram altos, sendo assim, a comunidade teve que parar a produção de tijolos e encerrar a atividade.

Durante toda a história da comunidade, a fabricação de tijolos fez parte do cotidiano e principalmente das relações sociais e mantenedoras da identidade de ex-escravos, que durante muito tempo conseguiram sobreviver ao período de pós-escravidão, com a conquista da liberdade e a produção de renda. “A olaria não era um comércio, mas sim o espaço físico no qual as famílias quilombolas construíram seu universo social. Essas famílias eram o sustentáculo desse universo”⁶.

Conta Jovenir Antônio da Silva (71), morador da comunidade, aposentado como trabalhador rural:

O imposto é caro, lenha não tem, ninguém quer trabalhar na olaria. [...]. Quando saia o tijolo a despesa com a mão de obra já comia todo o lucro. Hoje se não tiver caminhão tem que pagar frete. Lenha não tem, lenha tá longe. Tem o óleo da máquina, tem energia, tem

⁶ Entrevista realizada com o pesquisador Carlos Alexandre Barbosa Plínio dos Santos, Instituto Nacional de Reforma Agrária, INCRA-MS, 2007.

desgaste de peça, aí vem tem o óleo de forma de lubrificar que custa caro. Tem que gastar uns 6 mil tijolos só para pagar a lenha. Aí depois de tudo feito vêm os impostos que é um absurdo. Não tem como, é melhor ficar quieto e plantar verdura, horta essas coisas que ganha muito mais do que mexer com tijolo.

Em 1995, a malha fundiária do município contava com 158 imóveis rurais, com área de até 10 hectares, ocupando 708 hectares. Acima de 1.000 hectares, havia 213, ocupando 489.954 hectares. O município possuía 8.118,4 km², sendo a maior parte concentrada nas mãos de criadores de gado. Pode-se observar o predomínio das propriedades acima de 1.000 hectares e que as áreas com menos de 100 hectares, como é o caso da Chácara do Buriti (ver figura 19), representam somente 18,05% da área de produção do município (INCRA, 2007).

Figura 19 - Vista parcial da Comunidade Chácara do Buriti



Fonte: Teresa de Barros (março, 2011).

Com o fim da produção de tijolos, aumentou-se a migração dos moradores da comunidade para a cidade, principalmente Campo Grande e Anhandui. O relato dos descendentes de João “Vida” evidencia a importância do território, como um símbolo de liberdade e principalmente como meio de forjar uma unidade constituída no passado comum e nas tradições partilhadas.

4 IDENTIDADE SOCIAL, MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI

A história da comunidade quilombola Chácara do Buriti - MS está resguardada no espaço e tempo, onde o resgate da memória foi capaz de transmitir os aspectos sociais construídos no decorrer dos anos. Os casais formadores da comunidade, Jerônimo “Vida” da Silva e Sebastiana Maria de Jesus, Custódio Antônio Nortório e Maria Antônia de Jesus, são precursores das grandes famílias “Silva” e “Nortório” e a lógica interna do parentesco é determinada pelo passado escravagista.

No livro “Como se de ventre livre nascido fosse”, organizado por Yara Penteado (2003) e publicado pela Fundação de Cultura, no Arquivo Público Estadual de Mato Grosso do Sul estão relacionados cartas de liberdade, hipotecas e Escrituras de Compra e Venda de Escravos, em cartórios dos municípios de Corumbá, Miranda, Nioaque e Paranaíba no período de 1838 a 1888. Os documentos registram 315 nomes de escravos, em 303 documentos, o escravo só tinha o nome, em 12 havia o sobrenome e em 10 documentos, os escravos não tinham nome e nem sobrenome.

4.1 A COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI - MS: MEMÓRIAS PERCORRIDAS E SENTIDAS

O passado escravagista foi opressor e castrador negando aos africanos a liberdade, quando em detrimento dos interesses das coroas europeias, classificou-os como mão-de-obra escrava, quando recebeu o carimbo da escravidão, sua identidade pertencia ao proprietário, sendo este o responsável em dar-lhe um nome ou não. Quando o nome foi negado, negou-se a memória de sua origem e família.

Com base nas informações de Brazil (2006, p. 34):

Para ter o africano como escravo, era preciso suprimir-lhe a cultura, a alma e transformá-lo em coisa. Era necessário sufocar seu nome comunitário e impor-lhe um quase-nome cristão. Era crucial reprimir sua religião ancestral, condenar suas crenças.

Em busca da construção de identidade, a relação com os santos católicos está presente nos nomes da primeira geração dos descendentes de ex-escravos que formaram a comunidade Chácara do Buriti (MS), como: Maria Antônia, Eva Maria de Jesus, Custódio Antônio, Maria Antônia de Jesus, Domingos Francisco e Maria Rita de Jesus.

A devoção é materializada nos altares domésticos católicos, em um canto da casa, onde se encontram imagens dos santos que, dependendo da necessidade em que a pessoa se encontre, socorrem e amenizam as angústias.

O altar é o lugar de renovação da fé de todos os membros da família, simboliza a ligação entre Deus e os homens, preservando a chama do amor, da caridade e da justiça.

Conforme Azevedo (1995), existe uma diferença entre “católicos só de nome” e “católicos de verdade”, afirmando a ortodoxia católica como o padrão verdadeiro de religião. O conceito de “catolicismo popular” defendido aqui se aproxima da análise do conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial, e vividas pelos leigos.

Ao discutir a importância do elemento recreativo e estético na religião, Durkheim (1989, p. 372) aponta para a interrelação entre cerimônia religiosa e a idéia de festa, pela aproximação entre os indivíduos, pelo estado de “efervescência” coletiva que propicia e pela possibilidade de transgressão às normas. Outro aspecto apontado pelo autor volta-se para a relação estreita entre religião e festas e pelo surgimento das festas como uma forma de separar o tempo em dias sagrados e profanos.

É interessante também abordar que na comunidade em questão, ocorria a utilização do tecnônimo, onde todos os irmãos homens de Maria Theodolina de Jesus, têm nome do pai Custódio em seus nomes, ficando dessa forma, Antônio Custódio Nortório, “filho de Custódio”. O mesmo acontecia com as mulheres, que usavam o nome da mãe, no caso de Maria Theodolina de Jesus sua mãe se chamava Maria de Jesus.

Na comunidade Chácara do Buriti, também foram encontradas outras formas de nominação, como relata Sebastião Domingos Rosa (ver figura 20), morador da comunidade descendente de Eva Maria de Jesus.

Os antigos escolhiam os nomes meio extraviado, dependia da folinha do dia. O Rosa era do lado da minha mãe, isso foi ela quem escolhia, por que ela achava bonito. Então a finada, que era minha sogra, a finada Mariinha ela escolheu o Theodolino quando foi fazer o registro e a minha mãe já achava o Rosa bonito e escolheu o Rosa, mas não tinha esse Rosa não. O Rosa não existia.

Figura 20 - Sebastião Domingos Rosa, Chácara do Buriti



Fonte: Teresa de Barros (fevereiro, 2011)

Os nomes das pessoas da comunidade, também saíram dos dias da semana, como Domingos, o pai de Sebastião Domingos Rosa nasceu no domingo. Com as novas gerações os nomes “inventados” foram perpetuados, determinado assim à identidade social da terceira geração dos moradores da Chácara do Buriti.

Há uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade, como demonstram os trabalhos consolidados de escritores como Pollak (1992), Le Goff (2003), Zumthor (1997), Oliven (2006), Santos (2007) e Bosi (2003).

Ao legitimar a identidade, a memória é mais do que um simples arquivo de informações, pois ela não só reinventa o passado como serve de elemento

referencial norteador na construção das identidades. Nesse contexto, a História e a memória são essenciais na construção da identidade.

Bosi (2003, p. 2) contextualiza a memória dos velhos e sobre esse assunto afirma que:

A memória dos velhos desdobra e alarga de tal maneira os horizontes da cultura que faz crescer junto com ela o pesquisador e a sociedade em que se insere. Vou relatar brevemente alguns dados obtidos na pesquisa. Se alguém colhe um grande ramalhete de narrativas orais, tem pouca coisa nas mãos. Uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu. A pedra de toque é a leitura crítica, a interpretação fiel, a busca do significado que transcende aquela biografia: é o nosso trabalho, e muito belo seria dizer, a nossa luta.

A festa de São Benedito, realizada todo mês de maio, desde os primeiros tempos da Comunidade, foi a ponto de integração dos descendentes de Eva Maria de Jesus, desde a sua origem, onde continua reforçando os laços entre os familiares e os membros que migraram da comunidade.

De acordo com Geertz (1989, p. 140), na vida cotidiana que se apresenta, “as religiões com suas dramatizações auxiliam as pessoas a encontrar ânimo e motivação, respostas e esperanças perante situações de sofrimento, insegurança, perdas, paixões, aflições e tristezas”

As festas religiosas e a devoção a São Benedito formam uma forma que Eva Maria de Jesus encontrou para amenizar o sofrimento do corpo e a força e união entre os membros das famílias formadoras da comunidade quilombola rural Chácara do Buriti. Com o passar do tempo a festa segue agregando novos ritos e símbolos, conforme a realidade social das gerações presentes e reforçando a memória dos mais velhos e reforçando a religiosidade quilombola.

As festividades dos finais de semana, que é lembrada por Otacílio Bento de Arruda, também são retomadas por seu companheiro, Sebastião Domingos Rosa.

Aqui saía muita festinha. Quase todo dia de sábado às vezes, de vez em quando, tinha baile. No tempo do velho [João “Vida”] ele era tocador de sanfona a velha [Maria Theodolina de Jesus] também tocava né. Tinha o irmão dele o Lázaro, também era sanfoneiro. Antigamente tinha aquela união do povo pra as vezes davam surpresa. Chegava na sexta, era o Jerônimo “Vida” cantava no baile

uma moda de catira. Aqui o Jair era cantador, mas não era de roda era de baile, ele cantava bonito.

Com o estabelecimento da sociedade da informação é possível perceber significativas alterações nos sentidos da memória e na sua constituição, oriundos de profundas mudanças nas práticas sociais. Estas questões se tornaram importantes, visto que um novo período da cultura está em andamento, e suas transformações incidem sobre alterações na forma de pensar os processos informacionais, objeto de estudo de diferentes profissionais. Necessário se faz repensar o papel que a memória social vem adquirindo em nossa vida cotidiana, uma vez que cada momento a concebe de maneira que lhe é próprio (BARRETO, 2007, p. 2).

A relação dos familiares descendentes de João “Vida” é contada pelos membros mais velhos da comunidade, cerca de 446 pessoas, das quais 106 delas são falecidas. No total são 223 homens, sendo 57 falecidos e 223 mulheres, sendo 49 falecidas. Foram realizados 105 casamentos no decorrer dos anos e somente 9 separações foram consumadas.

Na organização social da comunidade, o casamento acontece quando o casal passa a morar na mesma residência, podendo ocorrer a legalização ou não da união. Essas informações foram possíveis e concedidas por vários membros da comunidade.

Em Halbwachs (2006, p.98), a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, mas uma construção social e um fenômeno coletivo, uma vez que:

A memória coletiva está o tempo todo se beneficiando da memória individual, mas não basta que os outros nos apresentem seus testemunhos: é preciso, outrossim, que concordemos com as memórias deles e que haja muitos pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos ajudem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. [...] Faz-se necessário igualmente que a memória dos ‘outros venha reforçar e completar a nossa’, pois é preciso que ‘as lembranças desses grupos não deixem de ter alguma relação com os acontecimentos que constituem meu passado’.

Retomando o conceito histórico da palavra memória, Le Goff (2003, p. 1), afirma que:

Foram os gregos antigos quem fizeram da Memória uma deusa, de nome *Mnemosine*. Ela era a mãe das nove musas procriadas no

curso de nove noites passadas com Zeus. *Mnemosine* lembrava aos homens a recordação dos heróis e dos seus grandes feitos, preside a poesia lírica. Deste modo, o poeta era um homem possuído pela memória, um adivinho do passado, a testemunha inspirada nos “tempos antigos”, da idade heróica e, por isso, da idade das origens. Portanto, na mitologia grega, as musas dominavam a ciência universal e inspiravam as chamadas artes liberais. As nove filhas de *Mnemosine* eram: *Clio* (história), *Euterpe* (música), *Talia* (comédia), *Melpômene* (tragédia), *Terpsícore* (dança), *Erato* (elegia), *Polínia* (poesia lírica), *Urânia* (astronomia) e *Calíope* (eloquência). Assim, de acordo com essa construção mítica, a história é filha da memória. Entretanto, os cerca de vinte e cinco séculos de existência da historiografia demonstram uma relação ambígua e tensa entre *Mnemosine* e *Clio*.

Segundo Santos (2007, p. 31), o pesquisador apropria-se pela disposição dos narradores, dos seus modos próprios de rememorar e representarem as “histórias de vida singulares e da coletividade e que se evidenciam pela capacidade simbólica criadas na sua relação com o espaço-lugar”.

Na comunidade Chácara do Buriti, os bailes eram a construção da identidade coletiva, considerados eventos importantes por reforçarem os laços entre as famílias, descontraírem dos fazeres da semana e retomarem as tarefas que seriam realizadas na semana seguinte, onde os homens e mulheres se organizavam para os trabalhos coletivos de plantação, colheita e produção de tijolos.

A solidariedade segundo Jovenir Antônio da Silva (74) fez parte da vivência da comunidade:

Aqui antigamente era do jeito que é mesmo. Primeiramente ele (João “Vida”) plantava umas lavourinha aí no fundo, às vezes pegava um serviço fora, empreita né que nós fala, e aí depois passou a mexer com movimento de olaria. Aí parou quieto aqui mexendo com olaria até quando ele morreu. Meu pai e um tio meu (Antônio Custódio), falecido também, que começou com a olaria. Mas esse tempo que eles começou com a olaria eu não era nascido também. Quando eu era menininho assim, que comecei a entender, já tinha os galpão de olaria. Trabalhei dos 8 anos até os 18 anos era direto na olaria, carvoaria na roça, plantando, ajudando na roça.

No início da olaria, a comunidade era formada por poucas famílias, as mulheres participavam das atividades de produção de tijolos e cultivo de hortas e roças, além de cuidar dos filhos pequenos e da casa. Relembra Jovenir Antônio da Silva (ver figura 21), que “antigamente assim elas tinham uma visão diferente do que

elas têm hoje, porque em primeiro lugar as mulheres daqui não saia pra trabalhar pra fora, era só os homens e hoje não. A mulher tinha o papel de dona de casa”.

Figura 21 - Jovenir Antônio da Silva, Chácara do Buriti



Fonte: Teresa de Barros (junho, 2011).

Quando são registrados os depoimentos sobre os acontecimentos que marcaram a construção da história de vida da comunidade Chácara do Buriti, é importante entender o papel da história oral na vida das comunidades descendentes de ex-escravos e saber que a memória dos membros mais antigos das comunidades quilombolas são os registros da história individual e coletiva do grupo.

O sociólogo francês Michael Pollak, em visita ao Brasil em 1987, na conferência realizada pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), quando questionado sobre os elementos que constituem a memória individual e coletiva, afirma que:

Em primeiro lugar, são os *acontecimentos* vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado,

tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLAK, 1987).

A construção da memória dos membros da comunidade Chácara do Buriti está, portanto pautada na lembrança dos seus mais antigos moradores e quando relembra na sombra das árvores, entre os membros mais jovens, desperta a atenção, relata o passado comum e compartilha as tradições, quando escutam as lembranças de Otacílio Bento de Arruda:

Aqui era do finado meu sogro (João “Vida”), ele era o chefe daqui. Todo sábado tinha baile. Conheci a Nicolina, gostei dela era filha do João “Vida”, eu casei com ela em 1955. No começo trabalhava, na fazenda perto das Três Barra, voltava todo dia. Naquele tempo andava a pé. Naquela época todos os homem e mulher trabalhava na olaria, pegava barro perto do rio, era uma trabalhadeira, queimava, colocava na forma. Depois vendia. Vinha o caminhão e levava para Campo Grande. Agora é diferente. Agora tem ônibus, o governo dá livro, no meu tempo tinha que compra. Os jovem pode estuda e trabalha aqui na horta e guarda dinheiro e vive melhor.

Ao afirmar que a narração fundada em um comportamento mnemônica, atualiza o passado, Le Goff (2003) reforça que o que traz à tona as reminiscências do passado é a tomada de consciência do tempo presente, responsável também em projetar as perspectivas futuras, alicerçadas pelos conflitos e acertos.

Conforme Le Goff (2003), há duas manifestações significativas que marcam a memória coletiva, a primeira é a construção de monumento aos mortos, uma vez que este ultrapassaria os limites da memória associada ao anonimato, pois proclama-se sobre um cadáver sem nome a coesão da nação em torno de uma memória comum. A segunda é a fotografia.

Ainda segundo Le Goff (2003, p. 460), a fotografia revoluciona a memória uma vez que “multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visual nunca antes atingida, permitindo, assim, guardar a memória do tempo e da evolução cronológica”.

Colabora com esse pensamento Zumthor (1997, p. 6), pois segundo o autor, na história das gerações humanas, existe uma memória grupal que cria a história e dá continuidade como produção cultural, sendo assim nenhuma história faz sentido em curto prazo e pela natureza fragmentária. A colaboração do autor no caso da comunidade Chácara do Buriti, reforça a situação do grupo de descendentes de ex-escravos que durante todo o seu trajeto histórico tem reforçado

os laços e afirmado a sua identidade quilombola, através da unidade e permanência no território.

A lembrança de Otacílio Bento de Arruda (ver figura 22 e 23) é resguardada na memória e em três fotografias, uma da mulher, outra dos filhos e uma da carreta de bois que era utilizada pelos membros da comunidade nos afazeres diários, como carregar tijolos e lenha para ascender o fogo das casas e da olaria. As fotos são guardadas em um saco plástico no bolso da camisa surrada e, relembrado no olhar da alma, pois os olhos da carne “não estão mais prestando”, palavras ditas com tranquilidade adquirida com a sabedoria de ancião (Figuras 24, 25, 26 e 27).

Figura 22 - Otacílio Bento de Arruda, Chácara do Buriti



Foto: Teresa de Barros (junho, 2011).

Figura 23 - Otacílio Bento de Arruda com 20 anos



Fonte: Arquivo do entrevistado.

Figura 24 - Nicolina Silva de Araújo e Cecília Maria Pereira



Figura 25 - Filhas e netos de Otacílio Bento de Arruda



Fonte: Arquivo do entrevistado.

Figura 26 - Arlinda Theodolino Domingos, esposa de Sebastião Domingos Rosa.



Fonte: Teresa de Barros, novembro (2010)

Figura 27 - Maria Aparecida Silva de Arruda, filha de Otacílio Bento de Arruda



Fonte: Teresa de Barros, junho (2011)

A memória da Comunidade Chácara do Buriti está resguardada em seus membros mais antigos, por meio das lembranças que estes têm transferido às novas gerações. Cabe aos jovens, continuar as tradições produzidas ao longo da história dos descendentes de Jerônimo “Vida” da Silva e Sebastiana Maria de Jesus, Custódio Antônio Nortório e Maria Antônia de Jesus, precursores das grandes famílias “Silva” e “Nortório”.

O esquecimento das origens da comunidade é observado nos moradores mais jovens e a recuperação da história é uma preocupação dos mais antigos, como afirma Nora (1993, p. 21):

Os lugares de memória pertencem a dois domínios, que a tornam interessante, mas também complexa: simples e ambíguos, naturais e artificiais, imediatamente oferecidos a mais sensível experiência e, ao mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração.

Ao relatar suas histórias os membros da comunidade transferem aos seus descendentes o compromisso de seguir construindo e transformando o espaço e colaborar para que a sua história seja um modelo de afirmação da identidade quilombola.

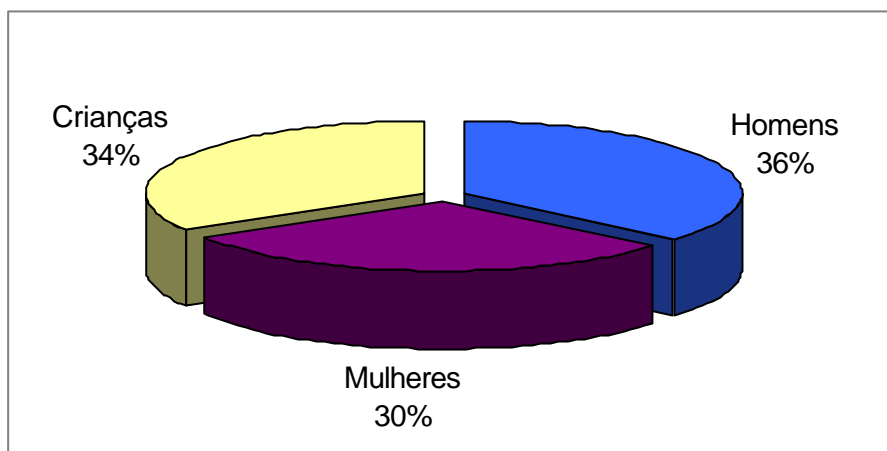
4.2 A CONTEMPORANEIDADE DA COMUNIDADE CHÁCARA DO BURITI

Os grupos familiares Silva e Domingos, formadores da comunidade e seus descendentes ocupam atualmente 30 hectares sendo que foram anexados novamente 13 hectares ao território, como descrito no item 3.2, onde residem 80 pessoas: 29 homens e 24 mulheres, jovens e crianças. Alguns membros das gerações atuais migraram para outros lugares como: Distrito de Anhandui, Cachoeira e Cachoeirinha, bairros de Campo Grande: Morena e São Francisco, em outros municípios como: Aquidauana e Sidrolândia.

Alguns membros da comunidade também vivem em outras comunidades quilombolas: Furnas do Dionízio, localizada no município de Jaraguari, e Furnas da Boa Sorte, localizada no município de Corguinho.

O gráfico 1 a seguir demonstra o equilíbrio, no número de habitantes do território, onde as famílias nucleares se dividem em 21 moradias.

Gráfico 1 - Quantidade de moradores da Comunidade Quilombola Chácara do Buriti - Junho, 2011



Atualmente, a população da Chácara Buriti, está dividida em 21 habitações, que foram construídas com o trabalho dos membros da comunidade com o auxílio do Programa “Minha casa minha vida”, do governo Federal (Figura 28), para a construção de casas populares por intermédio da prefeitura de Campo Grande. As moradias obedecem ao critério de parentesco em comum, nesse contexto, as casas estão próximas ao núcleo familiar principal; que recebe o nome de “sítio”, herança de família. A regra de residência é a “matrilocalidade temporária”, onde o homem sai da casa paterna e reside na casa da mulher até ter condições de construir a sua própria casa e também os casos dos homens e mulheres “de fora” que vão morar nas casas dos pais.

Figura 28 - Casas construídas com o Projeto do Governo Federal: “Minha casa minha vida”



Fonte: Teresa de Barros (junho, 2011).

Até a década de 70 do século XX, as casas eram construídas pelos membros da comunidade em pau-a-pique e cobertas com sapé, semelhantes às primeiras moradias dos antigos quilombos, onde o banheiro ficava fora da residência. O esgoto dos banheiros de todas as casas ia para uma fossa localizada no quintal, cerca de três metros da casa. O abastecimento de água era feito por meio de um poço familiar, onde se usava o sistema de roldana para tirar a água com balde.

A água continua sendo um dos problemas da comunidade, a FUNASA construiu o poço para abastecer as residências e as hortas de produção de orgânicos e ficou a cargo da prefeitura de Campo Grande a responsabilidade pela distribuição da água, mas os moradores estão esperando, como relata o produtor de orgânicos Joelton Rosa Domingos (23).

A FUNASA furou um poço de 7 metros e a prefeitura não veio fazer os encanamentos. Todos os dias temos que acordar bem cedo para pegar água, porque acaba. Ficamos sem água até para o banho senão correr e pegar logo a água.

A energia elétrica chegou a todas as casas da comunidade em 1990, pela Empresa Energética de Mato Grosso do Sul - ENERSUL, antes de sua chegada, os membros das famílias se reuniam no final da tarde, nos quintais, para discutirem e acertarem os trabalhos acontecidos ou para planejarem o próximo dia.

Com a energia, veio a televisão na Copa Mundial de futebol de 1994, esta passou a ocupar o final de tarde e noites da comunidade, trazendo com os novos hábitos também uma nova realidade, pois o divertimento anterior, acontecia com as rodas de violão, nos finais de tarde ou nos finais de semana. As crianças brincavam de roda e os meninos jogavam futebol.

Atualmente fazem o trajeto para Campo Grande ou Anhandui, por três empresas de ônibus: Queiroz, Andorinha e Canarinhos, sendo as duas primeiras empresas que realizam transporte entre os municípios e a Canarinhos que realiza o transporte municipal.

A prefeitura de Campo Grande em 2008 construiu a Escola Municipal de 1º Grau José do Patrocínio, no Distrito de Cachoeirinha que fica a cerca de três quilômetros da comunidade.

Desde então, a formação educacional inicial dos membros da comunidade ficou garantida às crianças e jovens, sendo que os adultos são

alfabetizados pelo sistema EJA (Educação de Jovens e Adultos - Ministério da Educação).

O trajeto entre a comunidade e a escola era percorrido a pé, hoje tem ônibus escolar do município de Campo Grande. Alguns membros da comunidade, atualmente cursam o Ensino Médio em Anhanduí e somente um membro fez curso superior em Campo Grande (ver figura 29).

A parceria entre os organismos externos e a comunidade é observada no momento da construção de moradias, meios de transporte, energia. Portanto, na visão de Buarque (2002, p. 25), o desenvolvimento pode ser conceituado como um processo endógeno de mudança, onde a integração entre os atores sociais é de suma importância e se faz necessário, para que juntos, encontrem maneiras de transformar as potencialidades em desenvolvimento sustentável, pois:

[...] leva ao dinamismo econômico e à melhoria da qualidade de vida da população em pequenas unidades territoriais e agrupamentos humanos. Para ser consistente e sustentável, o desenvolvimento local deve mobilizar e explorar as potencialidades locais e contribuir para elevar as oportunidades sociais e a viabilidade e competitividade da economia local; ao mesmo tempo, deve assegurar a conservação dos recursos naturais locais, que são a base mesmo das suas potencialidades e condição para a qualidade de vida da população local.

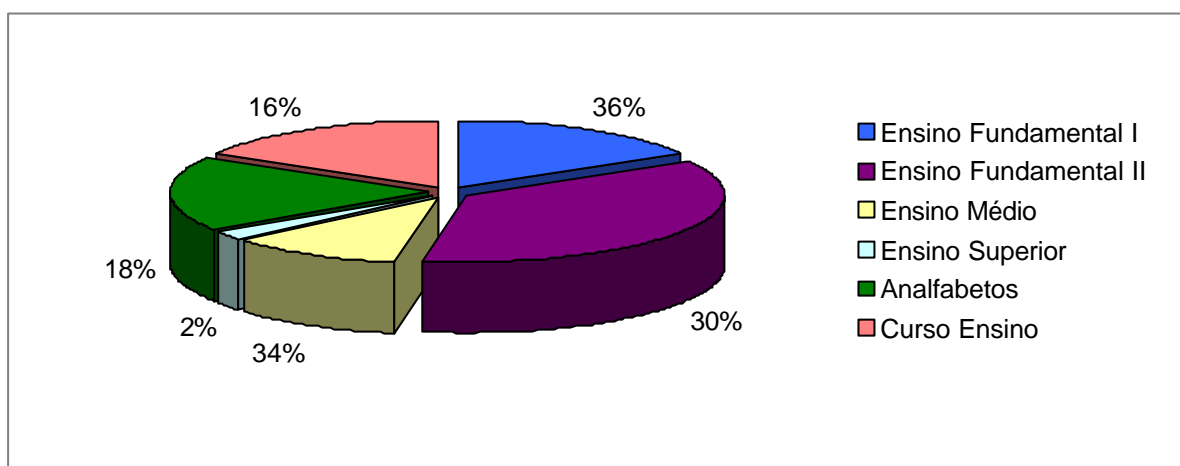
Figura 29 - Jovens e crianças da comunidade rural Chácara do Buriti



Fonte: Teresa de Barros (junho, 2011).

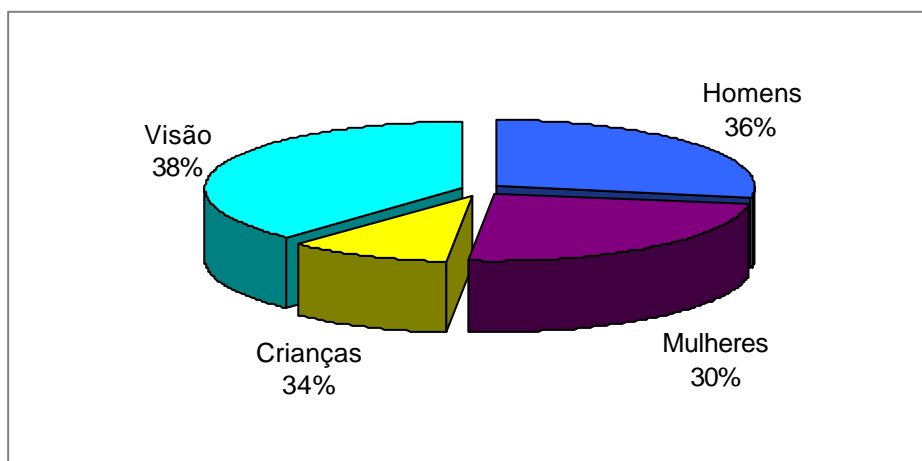
Quanto à escolaridade dos membros da comunidade, é nítida a preocupação das famílias, com o nível de conhecimento dos membros mais jovens. O gráfico 2 retrata o nível de pessoas cursando ou que já concluíram o Ensino Médio, demonstrando o aumento da procura pela informação acadêmica e o fim do analfabetismo das gerações atuais que vivem na comunidade.

Gráfico 2 - Nível de escolaridade dos membros da Comunidade Chácara do Buriti em 2011



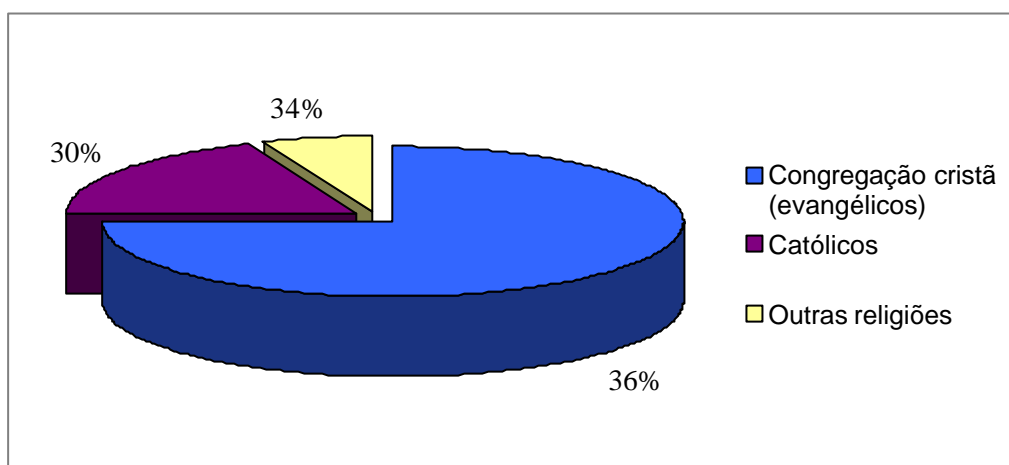
Devido à localização da comunidade o atendimento aos doentes só é realizado nos postos de saúde do Distrito de Anhandui e Campo Grande. A hipertensão e os problemas de visão são as maiores preocupações dos moradores da comunidade. (gráfico 3)

Gráfico 3 - Doenças da comunidade Chácara do Buriti em 2011



Quanto à religiosidade dos membros da comunidade Chácara do Buriti, é evidente a presença da matriz evangélica (Gráfico 4), sendo os católicos um número reduzido e as religiões de matriz africana são mínimas, demonstrando a construção da identidade diferenciada das comunidades quilombolas.

Gráfico 4 - Religiões professadas pela comunidade Chácara do Buriti em 2011



A visão de presente e futuro dos mais jovens da comunidade é diferenciada, pois em todos os depoimentos está clara a necessidade do retorno dos membros à comunidade, como pondera Joelton Rosa Domingos, produtor certificado de orgânicos e líder do grupo dos jovens produtores.

Eu mexia com pimenta, no começo só tinha eu e o seu Jair, agora, já voltou o Janilson, o Roberval, o Joanir e o Adenilson, que já tá cumprindo aviso prévio e vai ficar só trabalhando aqui com os orgânicos. E a gurizada que estuda na escolinha aqui perto, também já tão querendo ajudar. Então eu sei, que as pessoas estão voltando e não vão precisar sair para trabalhar fora.

Com essa afirmação, Joelton Rosa Domingos demonstra a importância das ações da comunidade junto aos organismos externos, reforçando neste momento a necessidade do protagonismo interno e a parceria com os agentes externos para que haja o desenvolvimento econômico do grupo, como afirma Nóvoa (1992, p. 20)

As interações com o meio envolvente tenderão a reforçar-se, no quadro de internalização, ou de uma localização desses processos. O desenvolvimento endógeno tende a apropriar-se dos contributos

dos atores e a configurá-los no contexto local, dando-lhe uma forma específica e adaptada às características e as necessidades das populações.

A produção de orgânicos está proporcionando ao grupo uma oportunidade de permanência no território, e com a integração dos 13 hectares ao território, conquistada no dia 20 de setembro de 2011 e descrita no item 3.2, dará aos membros da comunidade um novo fator que mobilizará os produtores locais em fortalecer as ligações com os organismos externos em prol do desenvolvimento econômico local.

A produção de orgânicos é um sistema de produção agrícola que tem por objetivo preservar a saúde do meio ambiente, a biodiversidade, os ciclos e as atividades biológicas do solo, com práticas de manejo em oposição ao uso de elementos químicos.

Os objetivos são a preocupações com a saúde dos seres humanos, dos animais e das plantas. O processo de produção utilizado pelo sistema orgânico tem como resultado a garantia de alimentos mais saudáveis, ricos em vitaminas e sais minerais e isentos de substâncias que causam mal à saúde da natureza, animais e ao homem.

Na fala do agrônomo Aly Ndiaye⁷, responsável pelo projeto dos orgânicos e Projeto Produção Agroecológica Integrada e Sustentável - PAIS, no Brasil,

A agricultura orgânica observa o que a natureza faz e tenta copiar o que é feito pela natureza. Todo o adubo da natureza vem da decomposição dos restos vegetais da própria natureza, decomposição das folhas que caem no solo, decomposição do esterco do animal que faz as fezes no chão da mata. O processo de compostagem atinge uma temperatura tal que inibe qualquer bactéria ou qualquer fungo. Ela vai a 70 ou 80 graus centígrados. Essa temperatura mata todos os microorganismos. Não há problema nenhum. Ninguém está comendo nada sujo.

É importante ressaltar que no Mato Grosso do Sul, conforme a estimativa da Superintendência Federal de Agricultura - SFA/MS existe 72 mil famílias trabalhando com a produção de orgânicos, sendo 236 mil assentados, 20 mil pequenos agricultores, 12 mil indígenas, 2 mil pescadores e 2 mil quilombolas, como é o caso dos integrantes certificados da comunidade rural Chácara do Buriti.

⁷ Reportagem exibida no Programa Globo Rural em 31/08/2009.

A certificação geralmente é concedida por instituições credenciadas legalmente, havendo uma modalidade que é a Certificação Participativa, sistema solidário de geração de credibilidade no qual a elaboração e a verificação das normas de produção ecológica são realizadas com a participação efetiva de agricultores e consumidores. A referência legal para a produção orgânica é a Lei n. 10.831 de 23 de dezembro de 2003.

Os membros da comunidade rural Chácara do Buriti estão certificados e fazem parte do Projeto PAIS - Produção Agroecológica Integrada e Sustentável, uma tecnologia social aplicada, de produção agroecológica e de promoção do desenvolvimento sustentável (ver figura 30). O modelo vem sendo implantado pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas - SEBRAE e seus parceiros em 12 Estados da Federação, beneficiando, com um total de 1.080 hortas, em torno de 4.500 pessoas de 36 municípios.

Figura 30 - Horta de orgânicos da Comunidade Chácara do Buriti



Fonte: Teresa de Barros (2010).

A participação efetiva da Associação da Comunidade Negra Rural Quilombola Chácara do Buriti (AQBURITI), criada em 10 de setembro de 2005, tendo como presidente atual a jovem Lucinéia Jesus Domingos Gabilão (Figura 31), é destacada pelo produtor de orgânicos Joelton Rosa Domingos quando afirma que “a comunidade melhorou 100% com a atuação da Lucinéia, ela corre, briga, fica no telefone, com a entrada dela, tudo mudou, ela corre atrás de quem precisar prá as coisas acontecer. Agora não tem mais coisa sem acabá”.

Figura 31 - Lucinéia Jesus Domingos Gabilão



Fonte: Teresa de Barros (novembro, 2010).

A participação efetiva da comunidade como protagonistas do desenvolvimento econômico tem se aliado aos agentes externos, como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) - Agência de Apoio ao Empreendedor e Pequeno Empresário, Secretarias de Fazendas e Agências Fazendárias (AGENFA), Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural (AGRAER) e Secretaria de Atenção à Saúde (SAS). A atuação nas atividades geradoras de renda é evidenciada no trabalho da associação e na unidade do grupo, como relata Joelton Domingos Rosa em relação à atuação dos seus antecessores:

Antes, tudo ficava quase sem resultado. No tempo do meu avô, Sebastião Domingos Rosa, ele era teimoso, a olaria, tinha que funciona do jeito dele, ele não entendia, que tinha que dividir em equipe, para a produção acontece. Tinha que ter gente no barreiro, no forno. Na forma. Isso não acontecia. Todo mundo ia trabalhando só com ele mandando. Agora não temos a ajuda do SEBRAE, do PAIS, para ajudar no nosso trabalho.

O protagonismo está claro na história dos moradores da comunidade, pois em todos os momentos desde a compra do território, produção de tijolos, produção de pimenta e atualmente a produção de orgânicos, demonstra a iniciativa dos fundadores e a continuidade das ações empreendedoras para a manutenção do território e permanência de seus moradores, que foi consolidada com o reconhecimento, certificação e recentemente com a atuação efetiva da associação na atitude positiva a volta de 13 hectares ao grupo quilombola.

A atitude afirmativa de empreendedorismo está na fala do jovem Joelton Domingos Rosa:

O nosso trabalho, agora tem assistência, dos técnicos do SEDESC, todas as novidades que tem, eles trazem pra nós. Agora, podemos unir os dois projetos, o PAIS e o Compra direta. Que é o projeto do governo para atender as comunidades quilombola. Com os dois projetos a nossa produção ta tendo força. Agora nós podemos produzir, sem preocupação, porque o caminhão vem leva a produção. Agora, tem dinheiro para comprar o que precisa e sobra prá pensa nos próximo ano.

Com os depoimentos do produtor de orgânicos, Joelton Domingos Rosa (figura 32), que lidera o grupo de produtores nas questões de estruturação e maneira de manejo do trabalho, essa produção está gerando trabalho e renda para os membros da comunidade, através da contratação de pessoas para a colheita.

A comunidade rural Chácara do Buriti está protagonizando o seu desenvolvimento e está acompanhando o retorno dos seus membros, através do esforço e do trabalho em hortas de produtos orgânicos, com a participação dos agentes externos ligados ao governo do Estado e Federal.

Figura 32 - Joelton Domingos Rosa



Fonte: Teresa de Barros (novembro, 2010).

A integração social e econômica da comunidade nos últimos anos está sendo responsável pela continuidade da história dos descendentes de João “Vida”,

pelo protagonismo de seus descendentes que em um esforço conjunto e solidário lutam não só pela permanência na terra como também pelo resgate da memória de seus antepassados.

A integração das famílias nas ações ligadas a sustentabilidade econômica e social é uma ação diária dos líderes da comunidade e da participação efetiva de todos os moradores é uma conquista histórica herdada do passado de escravidão e a força nascida da memória dos seus antepassados Eva Maria de Jesus e “João Vida”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa relativa à elaboração da dissertação investigou a Comunidade Chácara Buriti, BR 163, município de Campo Grande/MS, definida como um espaço territorial de realização de vida e atualização de memória, fundamentada não só em um saber compartilhado em crenças e tradições como também em uma união que ao longo das décadas conseguiu ultrapassar as dificuldades históricas reforçando o espírito grupal que os distingue dos demais grupos comunitários.

A preocupação que norteou a presente pesquisa voltou-se tanto ao conhecimento das condições em que efetivamente ocorreu o contexto de territorialidade das famílias da Comunidade Chácara do Buriti, que as identificaram como comunidade quilombola, quanto à cultura que marcou a comunidade quilombola e, sobretudo, procurou nela saber até que ponto se revelou as potencialidades ou dificuldades para o desenvolvimento local.

O presente estudou procurou demonstrar por meio da linha do tempo, os caminhos percorridos por mais de 6 milhões de africanos, na condição de escravos, no território brasileiro em vários séculos de exploração e, nos dias atuais após a reformulação constitucional de 1988, onde foi dado o direito a eles de permanecerem como proprietários das terras ocupadas, que por vários séculos serviram como território de resistência à políticas excludentes e racistas.

A condição de escravos imposta aos povos africanos é vinculada à expansão imperialista dos países europeus, que a custo de vidas, transformaram-se em grandes potências econômicas nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX.

A retirada de pessoas de seus territórios, a travessia mortal dos oceanos e a chegada a terras desconhecidas, foi o cartão de visitas a todos os povos das mais diversas etnias e bagagem cultural peculiar, foi transcrita no segundo capítulo de maneira a levar o leitor a questionamentos e a rever o papel do africano na formação da identidade nacional.

A vida nas senzalas, a carga horária de trabalho nos campos de produção ou nas áreas de garimpos, aliados a atrocidade dos castigos, transformaram homens e mulheres, que criaram caminhos de sobrevivência e fuga formando territórios de resistência, os antigos quilombos do Brasil colonial.

A consequência atroz da escravidão foi milhares de pessoas vagando na imensidão do território brasileiro, em lugares de difícil acesso e/ou desbravando os “sertões”, encabeçando o desbravamento de novas terras, produzindo riquezas para a sobrevivência do imperialismo.

A trajetória dos escravos no antigo Mato Grosso primeiramente na região de Cuiabá, onde o colonizador através das Bandeiras e Monções, utilizou o braço escravo como minerador, carregador, desbravador e defensor de vidas, capacitou e deu oportunidades à formação de quilombos e após a abolição em 1888, deu oportunidade a milhares de ex-escravos de reivindicar terras e tornar-se proprietários das atuais comunidades quilombolas.

A trajetória histórica da comunidade quilombola Chácara do Buriti, foi relemburada, após longas conversas às sombras das árvores da Chácara do Buriti (MS). Estas marcaram a sua resistência, primeiro dos pioneiros e nos últimos anos de seus descendentes, no território sul-mato-grossense. Encontraram uma pequena propriedade às margens do córrego Buriti e com o uso das mãos e da união identitária transformaram em território “vivido” e consequentemente em realidade, o sonho de Eva Maria de Jesus, de maneira diferenciada e notável, no decorrer dos anos e com o trabalho de várias gerações.

Ao final da pesquisa realizada, constatou-se que as situações relativas à fragmentação e redução territorial das áreas que pertenceram à Chácara do Buriti, conforme as entrevistas concedidas a essa pesquisadora pelos moradores e o reconhecimento da legitimidade fundiária dos remanescentes referentes às terras ocupadas, provocaram um sensível êxodo rural enfrentado pelos moradores e que na última década vem diminuindo.

Novas ações desde 2007, voltadas às atividades geradoras de renda, graças à equipe de trabalho liderada pela presidente da AQBURITI - Lucinéia Jesus Domingos Gabilão fazem com que seja efetiva a participação da comunidade como protagonistas do desenvolvimento econômico aliados aos agentes externos, como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Secretarias

de Fazendas e Agências Fazendárias (AGENFA), Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural (AGRAER) e Secretaria de Atenção à Saúde (SAS).

Evidenciou-se ao final da pesquisa, que as potencialidades do grupo estão na efetiva união dos líderes jovens que através da ação conjunta entre a comunidade e os agentes externos como, Banco do Brasil, FUNASA, SEBRAE entre outros, estão resgatando a autoestima dos moradores e fortalecendo as raízes históricas através da busca pela identidade quilombola e o desenvolvimento das capacidades internas.

A memória da comunidade Chácara do Buriti está resguardada em seus membros mais antigos, que por meio de suas lembranças transferem às novas gerações. O dia 20 de setembro de 2011 foi o resultado do efetivo protagonismo dos moradores da comunidade, pois a conquista de parte do território demonstra a força do trabalho coletivo e cabe aos jovens, continuar as tradições produzidas ao longo da história dos descendentes de Jerônimo “Vida” da Silva e Sebastiana Maria de Jesus, Custódio Antônio Nortório e Maria Antônia de Jesus, precursores das grandes famílias “Silva” e “Nortório”.

REFERÊNCIAS

- ABA. Associação Brasileira de Antropologia. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais. *Em Boletim Informativo NUER*, n.1, 1994.
- ABREU, Y. V.; BARROS, C. A. A. *Visões sobre a economia colonial: a contribuição do negro*. Palmas, 2008. 78f. Monografia (Ciências Econômica) - Universidade Federal do Tocantins, Tocantins, 2008.
- ALBAGLI, S. *Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Brasília: SEBRAE Nacional; Editora Relume Dumará, 2004.
- ALBUQUERQUE, F. *Metodología para el desarrollo económico local*. Santiago de Chile: CEPAL/ ILPES, 1998.
- ALENCASTRO, L. F. *O tratado dos viventes: formação do Brasil no atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, A. W. B. O direito étnico à terra. *Orçamento & Política Socioambiental*, ano IV, n.13, p. 1-12, jun., 2005.
- ALVARENGA, L. *Do sururu à panela de barro: a realidade de heranças milenares*. Rio de Janeiro, 2002.176 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.
- ANJOS, R. S. A. *Quilombos - Geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009. 189p.
- ANJOS, R. S. A.; CYPRIANO, A. *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori, 2006.
- ANJOS, R.S.A. *Quilombo. Geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília: Mapas. Editora Consultoria, 2009.
- ÁVILA, V. F. *Cultura de sub/desenvolvimento e desenvolvimento local*. Sobra: Edições UVA, 2006.
- ÁVILA, V. F. *Pressupostos para formação educacional em desenvolvimento local. Interações* - Revista Internacional de Desenvolvimento Local: Campo Grande (MS), v.1, n.1, p. 63-76, 2000.
- AZEVEDO, T. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1955.

- BANDEIRA, M. de L. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARQUERO, V. A. *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*. MADRID, 1999.
- BARRETO, A. M. *Memória e Sociedade contemporânea: apontando tendências*. Revista ACB - Biblioteconomia em Santa Catarina, Florianópolis, v.12, n.2, p. 161-176, jul./dez., 2007.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BIDDLE, W. W. *Desenvolvimento da comunidade*. A redescoberta da iniciativa local. Tradução de Marília Diniz Carneiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1972.
- BOSI, E. Memória da cidade: lembranças paulistanas. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 47, jan./abr., São Paulo, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000100012&script=sci_arttext. Acesso em: 14 set. 2010.
- BRASIL. Constituição Federal, 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. D.O.U. 21.11.2003.
- BRASIL. *Decreto nº 5.735, de 27 de março de 2006*. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, e dá outras providências.
- BRASIL. *Decreto nº 6.812, de 3 de abril de 2009*. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, e dá outras providências.
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 1.110, de 9 de julho de 1970*. Cria o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA): Extingue o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário e o Grupo Executivo da Reforma Agrária e dá outras providências. DOU. 10.07.70.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Reforma Agrária. *Relatório antropológico de identificação e delimitação do território da Comunidade Quilombola Chácara Buriti*. Brasília: INCRA, 2007.
- BRAZIL, M. C. *Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso 1718*. Passo Fundo: UPF, 2006.
- BRAZIL, M. C. *Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso 1718 - 1888*. Passo Fundo: Ediupf, 2002.

BRUNET, R.; FERRAS, R.; THÉRY, H. *Lés mots de la Géographie*. Paris: Reclus-La Documentation Française, 1993. 518 p.

BUARQUE, S. C. *Construindo o desenvolvimento local sustentável*. Metodologia de planejamento. Rio de Janeiro: Caramond, 2002.

CABRAL, P. Prefácio. In: BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. *Como se de ventre livre nascido fosse: cartas de liberdade, revogações, hipotecas e escrituras de compra e venda de escravos, 1838 a 1888*. Campo Grande: SEJT-MS; Brasília: SEEB, 1994.

CALDAS Rosirene R. Pereira. *Perspectivas de desenvolvimento local dos pequenos produtores de leite do Município de Campo Grande - Mato Grosso do Sul*. 2003.77 f. Dissertação (Mestrado. em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2003.

CAMPESTRINE, H. *Santana do Paranaíba*. 3.ed. Campo Grande: HGMS, 2002

CAMPESTRINI, H.; GUIMARÃES, A. V. *História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: IHGMS, 2002.

CAMPOS, A. Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CÂNDIDO, A. *Parceiros do Rio Bonito* - estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CAPILÉ JÚNIOR, J. A.; CAPILÉ, J. *História: fatos e coisas douradenses*. Dourados: s/e, 1995.

CASTELLS, M. *A era da informação, economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. Volume 2: O poder da identidade.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia um vocabulário afro-brasileiro*. Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001, 366p.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHIAVENATO, J. J. *O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CORRÊA, L. S. *Corumbá: um núcleo comercial na fronteira de Mato Grosso - 1870-1920*. Dissertação (Mestrado) - FFLCH-USP, São Paulo, 1980.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, M. C. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DALLABRIDA, V.R.; BECKER, D.F. Dinâmica territorial do desenvolvimento. In: BECKER, D. F.; WITTMANN, M. L. (Orgs). *Desenvolvimento regional: abordagens interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003

DIEGUES, A. C. A etnoconservação da natureza. In: ____ (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000.

EGLER, C.A.G. Questão regional e gestão do território no Brasil. In: CASTRO, Iná E.; GOMES, Paulo C.C.; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pósdesenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005, 133-168.

FERNANDES, B. M. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: BUAINAIN, Antônio Márcio. *Luta pela terra*. Reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil. Campinas: Unicamp, 2005.

FRANCO, A. Desenvolvimento local integrado e sustentável: dez consensos. *Revista Proposta*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 78, p. 6-20, 1998.

FRANCO, A. *Pobreza & desenvolvimento local*. Brasília: AED, 2002

FREIRE, A. G. *Águas do Jequitinhonha: a gestão coletiva dos recursos hídricos pelos agricultores de Turmalina - Alto Jequitinhonha/MG*. Dissertação (Mestrado em Administração Rural) - Universidade Federal de Lavras, Programa de Pós-Graduação em Administração Rural. Lavras, 2001.

FUNASA. Fundação Nacional de Saúde. *Coletânea sobre as comunidades Negras Rurais Quilombolas de Mato Grosso do Sul*. Brasília: Campo Grande: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, 2009.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Comunidade quilombolas*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=AM#>. Acesso em: 10 set. 2011.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Legislação*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=106>. Acesso em: 10 set 2011b.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Orientação para apresentação de emendas parlamentares ao orçamento da FCP*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=15263>. Acesso em: 20 out 2011.

FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. 25.ed. São Paulo: Nacional, 1995.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIRARD, R. *Mensonge rmnanlique et vente rwiansque*. Paris: Grassei, 1961.

GOMES, F. S. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII - XIX)*. São Paulo: UNESP: Polis, 2005.

GOENDER, J. *Ensaio 29 - o escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro 3.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HIGGINS, K. J. *Licentious liberty: in a brazilian gold-mining region*. The Pennsylvania State University Press, 1999.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INCRA. Instituto de Colonização e Reforma Agrária. *Andamento dos processos - quadro geral*. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/arquivos/institucional/quilombolas/andamento_dos_processos2.pdf>. Acesso em: 10 set 2011a.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Quilombolas*. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274>. Acesso em: 10 out. 2011.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma. *Relatório antropológico de identificação e delimitação do território da Comunidade Quilombola Chácara do Buriti*, 2007. Brasília.

INCRA/MS. *MSJÁ* - Boletim Eletrônico de circulação Interna da SR16, Campo Grande-MS, ano III, n. 142, 14 de setembro de 2011.

JUNQUEIRA, R. G. P. *Agendas sociais: desafio da intersetorialidade na construção do desenvolvimento local sustentável*. In: *RAP - Revista de Administração Pública*, n. 34. Rio de Janeiro, nov./dez., 2000.

LACERDA E ALMEIDA, F. J. *Diários de viagem*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

LANG, A. B. S. G. História oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: MEIHY, José Carlos S. B. (Org.). *(Re) introduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução Irene Ferreira Bernardo Leitão Suzana. Campinas: Unicamp, 2003.

LINDOSO, D. *O poder quilombola*. Maceió: UFAL-9 - Universidade Federal de Alagoas, 2007.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, n. 322. 2002. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2009.

MACHADO, M. F. R. *Quilombos, cabixis e caburés*: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, junho de 2006. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Fatima.pdf>

MAESTRI, M. *Catando cipó*. O cativo fujão no Brasil escravista: história e representações. História e luta de classes, v3, p. 19-32, 2006.

MARQUES, H. R.; MARTÍN, J. C. Representações sociais e desenvolvimento local. In: MARQUES, Heitor Romero; RICCA, Domingos; FIGUEIREDO, Gilberto Porto (Orgs.). *Desenvolvimento local em Mato Grosso do Sul*: reflexões e perspectivas. 2.ed. Campo Grande: UCDB, 2001, v. 1, p. 43-63.

MATTOSO, K. M. Q. *Ser escravo no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MCLAREN, P.; GIROUX, H. Escrevendo das margens: Geografias de identidades, pedagogia e poder. In: MCLAREN, P. *Multiculturalismo revolucionário*. São Paulo: Artmed, 2000.

MIRANDA, O. (Org.). *Para ler Ferdinand Tonnies*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

MONTEIRO, J. Prefácio. In: ARRUTI, José Maurício. Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

MOURA, Z. A. *Cativos nas terras dos pantanaís*: escravidão e resistência no sul do Mato Grosso - séculos XVIII e XIX. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2008.

NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, São Paulo: Departamento de História de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUC-SP, n. 10, p. 07-28, 1993.

NOVAES, S. C. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777 - 1808)*. 6.ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

NÓVOA, A et al. *Formação para o desenvolvimento*. Lisboa: Fim de Século/ OIT, 1992.

OLIVEN, R. *A parte e o todo*: a diversidade cultural no Brasil-Nação. Petrópolis: Vozes, 2006.

PENHA, E. A. Território e territorialidade: Considerações histórico-conceituais. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 59, n. 1, p. 7-24, Rio de Janeiro, jan-jun, 2005.

PENTEADO, Y. M. *Como se de ventre livre nascido fosse*. Campo Grande: Fundação de Cultura de Mato Grosso do Sul, 1993.

- PERICO, R. E. *Identidade e território no Brasil*. Brasília: Ministério do desenvolvimento agrário. Secretaria de Desenvolvimento territorial. Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura, 2009.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, n.10, p. 200-212, 1992.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23.ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PRADO JÚNIOR, C. *História econômica do Brasil*. 42.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Tradução Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993. 269p.
- REIS, J. J.; GOMES, F. Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2010.
- RIOS, A. L.; CASTRO, H. M. M. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania na pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SANDES, E. J. P. *Comunidade urbana e desenvolvimento local em área de invasão: Bairro Taquarussu - Campo Grande - MS*. 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2006.
- SANTOS, M. A aceleração contemporânea: tempo mundo e espaço mundo. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia; SCARLATO, Francisco Capuano; ARROYO, Mônica. (Orgs.). *O novo mapa do mundo: fim de século e globalização*. 2.ed. São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1994. p. 15-22.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- SANTOS, M. R. S. *Entre o rio e a rua - cartografia de saberes artístico-culturais emergentes das práticas educativas na Ilha de Caratateua, Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, 2007.
- SANTOS, M.; SILVEIRA, M.L. *O Brasil*. Território e sociedade no início do século XXI. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOJA, E. *Geografias pós-modernas. A reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- SPINELLI JÚNIOR, V. Vamberto. Bauman e a impossibilidade da comunidade. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 11, p. 1-13, out., 2006. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n11/01.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2011, 18h31min.
- TAMBLAH, S. J. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

TAUNAY, A. E. *Relatos monçoeiros*. São Paulo: Martins, 1953.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. Agentes, redes e territorialidades urbanas. *Revista Território*, ano 111, n. 5, jul./dez., 1998.

VÁSQUEZ BARQUERO, A. *Desarrollo, redes e innovación*. Lecciones sobre desarrollo endógeno. Madrid: Pirámide, 1999.

VÁSQUEZ BARQUERO, A. *Desenvolvimento endógeno em tempos de globalização*. Porto Alegre: UFRGS, 2001. 278 p

VERRUCK, J. E. *Desenvolvimento econômico*. In: Campo Grande: Cem anos de construção. Campo Grande/MS: Matriz Editora, 1999.

VOLPATO, L. R. R. Quilombos em Mato Grosso - resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 222 - 224

ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*. A literatura medieval. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia das Letras, 1997.