

Compartilhando Patrimônios Materiais e Imateriais Memória de uma Comunidade Quilombola do Vale do Ribeira

Yolanda Maria Muniz Tuzino*, Patrícia Ferreira†

Universidade da Beira Interior

Índice

1 Introdução	2
2 Patrimônio e resistência: reflexões sobre comunidades tradicionais	3
3 Quilombos e Quilombolas: dinâmica conceitual	5
4 Patrimônio, memória e história de uma comunidade quilombola	8
5 Considerações Finais	11
6 Referências	12

Resumo

O conceito de quilombo evoluiu desde que surgiram suas primeiras formações no passado escravocrata brasileiro. Outrora a compreensão de sua origem e conceito esteve fundamentada em torno do binômio “fuga-resistência” dos escravos negros. Mais recentemente ampliou-se tal entendimento, passando-se a comunidades com ancestralidade negra que compartilham de um mesmo território e de uma mesma cultura e que se

auto-definem como tal. O objetivo deste estudo foi buscar evidências materiais e imateriais que pudessem auxiliar no reconhecimento de uma comunidade da região do Vale do Ribeira como remanescente quilombola. Essa comunidade, em função de estar em processo de regularização fundiária, não será aqui identificada. Houve uma imersão total na comunidade durante 25 dias, em contato direto com o grupo. Assim, foram levantados dados e informações por meio de técnicas de entrevistas individuais e coletivas e acompanhamento das atividades cotidianas. Por meio das árvores genealógicas das famílias moradoras, chegou-se a um ancestral fundador comum, o que comprovou que se trata de quilombo parental. Na localidade há indícios das reminiscências históricas como, por exemplo, ruínas de monjolos; cemitérios; etc. Elementos da cultura material e imaterial foram identificados: as crenças (catolicismo popular, benzimentos, etc.); os contos (pé-redondo, lobi-somem, boitatá); técnicas construtivas (casas de barro e sapê); a culinária baseada em produtos de subsistência (mandioca, banana, milho, etc.); as festas (Festa do Biju), etc.

*Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo UEPG. Mestranda em Gestão do Território UEPG

†Turismóloga - UEPG. Mestre em Ciências Sociais UEPG

Evidencia-se, que a comunidade possui laços de pertencimento com a terra e com a cultura que seus membros partilham entre si e que seus vínculos de coletividade fundamentam sua auto-identificação enquanto quilombolas.

Palavras-chave: Patrimônio material, patrimônio imaterial, comunidade quilombola, Vale do Ribeira.

Abstract

The concept of maroon evolved since his first training occurred in the past brazilian slavery. Once the understanding of its origin and concept was based around the binomial 'leak-resistance' of the black slaves. More recently this understanding is extended, going to communities with black ancestry who share the same territory and the same culture and who self-define as such. This study aimed to find evidence of tangible and intangible material that could help in the recognition of a community in the region of Vale do Ribeira and the remaining maroons. This community, due to be in the process of land regularization will not be identified here. There was a total immersion in the community for 25 days in direct contact with the group, so information and data were collected by means of techniques of individual and collective interviews and monitoring the daily activities. Through the genealogical trees of families living, it was a common ancestral founder, which showed that it is parental maroon. In town there is evidence of historical reminiscences, such as ruins of monjolo, cemeteries, etc. Elements of material and immaterial culture were identified: the belief (popular catholicism, bless, etc.); the stories (foot-round, werewolf, boi-

tatá) technical design (houses of mud and sapê), the food products based on subsistence (cassava, banana, corn, etc.); the festival (Feast of Biju, etc.). There is, that the community has ties of belonging with the land and the culture they share with each other and their bonds of community based on self-identification as maroon.

Keywords: Material heritage, intangible heritage, community maroon, Vale do Ribeira.

1 Introdução

Neste estudo, busca-se no patrimônio cultural e na memória de uma comunidade do Vale do Ribeira, vínculos de coletividade que fundamentem sua auto-identificação enquanto quilombola. A comunidade, de que trata o artigo, é mantida em anonimato por estar em processo de regularização fundiária. Ela pleiteou que sua auto-definição fosse formalmente certificada pela Fundação Cultural Palmares – o que aconteceu no ano de 2006. Atualmente solicita o reconhecimento de seu território historicamente ocupado como território quilombola.

O artigo se fundamenta em quatro momentos. Primeiramente as reflexões giram em torno do patrimônio e da resistência de comunidades tradicionais. Num segundo momento analisa-se a dinâmica dos conceitos quilombos e quilombolas. Num terceiro momento contextualiza-se a comunidade em estudo na sua região – o Vale do Ribeira. Por último apresentam-se fragmentos do patrimônio, memória e história da comunidade quilombola – estudo de caso.

2 Patrimônio e resistência: reflexões sobre comunidades tradicionais

As comunidades tradicionais modificam-se por pressões internas e externas, porém, em ritmo mais lento que as sociedades urbano-industriais (DIEGUES 2000b, p. 8). Para listar algumas delas: pressões sobre suas terras, adaptações às mudanças do ecossistema, integração na economia de mercado, divergências no interior da comunidade, etc.

Movimentos sociais como dos povos índios mapuches (sul da Argentina e do Chile), os seri (norte do México), os povos da bacia amazônica (Andes e Mesoamérica) e das sociedades rurais tradicionais lutam por novos direitos políticos, como: a) territórios que garantam suas condições de existência; b) a utilização de seu patrimônio de recursos naturais (com normas jurídicas que garantam os direitos de propriedade e de apropriação da natureza) e suas autonomias; e c) a garantia de seus direitos culturais como a atualização de seus ancestrais estilos de vida, com seus usos e costumes tradicionais e com sua grande dependência ao entorno ecológico (LEFF 2004, p. 347-348, 369).

No Brasil, recentemente, o Decreto n.º 6.040/2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Seu artigo 3º define como povos e comunidades tradicionais os:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, an-

cestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Dentro do amplo espectro de populações tradicionais, os indígenas foram aqueles que historicamente tiveram uma maior visibilidade. O Decreto n.º 4.887/2003, em seu artigo 2º, considera como povo tradicional quilombola:

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.

A identidade cultural, fundamental na investigação proposta, apóia-se no conceito que a estabelece “[...] como um campo de diferenças que se confrontam em todos os níveis, desde a família, a aldeia, o bairro ou a região até a zona rural e além dela [...]” (GEERTZ 2001, p. 223).

A Geografia está atenta à importância que o território tem na formação das identidades. Dito isto, a compreensão de território aqui adotada se dá a partir da análise de Rogério Haesbaert (2004). Segundo o autor, o território pode ser classificado em três vertentes básicas: 1) *jurídico-política*, onde o território aparece como espaço delimitado e controlado por determinado poder, especialmente o de caráter estatal; 2) *cultural(ista)*, onde o território parte das dimensões simbólicas e mais subjetivas, ou seja, onde o

território é visto como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço; 3) *econômica*, onde destaca-se a desterritorialização como produto do confronto entre classes sociais e da relação capital-trabalho.

Para Bonnemaïson e Cambrézy (1996, p.13-14):

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamo-nos dele. Além disto, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (apud HAESBAERT 2004, p.73).

Outro conceito em que se fundamentam as reflexões aqui propostas é o do conhecimento tradicional, considerado como o:

[...] conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo para as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Nesse sentido, para estas, não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o “natural” e o “social” mas sim um continuum entre ambos (DIEGUES 2000a, p. 30).

Para Diegues (2000b, p. 21), há muito que se aprender com o conhecimento construído holisticamente por essas sociedades tradicionais, ou seja, com o conhecimento empírico acumulado durante várias gerações e com o sistema de representações, símbolos e mitos, que regulam seu regime comunal de ação sobre o meio. Pois, estas sociedades desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo sustentável do ambiente e constroem uma diversidade ambiental e cultural.

Para exemplificar, Madhav Gadgil et al. (2005) realizaram os Registros Participativos da Biodiversidade (RPB) em “todas as zonas bioclimáticas” da Índia, em 52 localidades, que demonstraram que, conforme aumenta o grau de dependência dos recursos naturais também amplia-se o volume de conhecimentos. Mas, quando é impedido o uso tradicional desses recursos ou diminui a dependência deles, há uma tendência à degradação dos conhecimentos tradicionais.

Assim, observou-se que:

[...] a população passou a dispor de alternativas, a exemplo de drogas alopatícas em vez de remédios herbáceos, telhas em vez de coberturas de sapé, ou produtos sintéticos em vez de corantes vegetais. Isso levou a um declínio do interesse das gerações mais jovens pelo conhecimento dos recursos vivos, uma tendência em grande parte reforçada pelo moderno sistema educacional – predominantemente livresco (MADHAV GADGIL et al. 2005, p. 270).

Considerando estas reflexões teóricas preliminares em torno das populações tradicionais, seus patrimônios e suas lutas, a análise a seguir foca-se na dinâmica dos conceitos de quilombos e quilombolas.

3 Quilombos e Quilombolas: dinâmica conceitual

Os escravos africanos aportaram no Brasil para servir de mão-de-obra às atividades agrícolas e mineradoras. No entanto, por longa data, a história oficial omitiu que os escravos negros sempre tiveram atitudes de resistência no seu cotidiano. Suicídios, rebeliões, saques, tentativas de fuga e, certamente, a mais expressiva destas formas de resistência: a formação dos quilombos.

Segundo pesquisa realizada pela historiadora Ynaê Lopes dos Santos:

O quilombo – “sociedade guerreira”- (...) constituiu um estado negro dentro do estado escravagista brasileiro. Significou uma acabada negação da forma de colonização do Brasil, resistência concreta à servidão, desejo incontestável de emancipação dos escravos por seus próprios meios e, diferentemente do que sugere a história oficial, uma prova de que o negro jamais foi dócil à subjugação e sempre lutou para afirmar sua condição humana (...). (SANTOS 2000, p.3).

O regime escravista durou mais de três séculos, contudo, mesmo após a sua abolição, os negros libertos não receberam quaisquer formas de regulação legal que, de fato, os incluíssem na sociedade.

O conceito clássico de quilombo, baseado no binômio – fuga e resistência – constitui numa versão unilateral consagrada pela história oficial. Ele é limitado, pois, tanto antes como depois da formal Abolição da Escravidão no país, foram muitos os quilombos que continuaram existindo e, até mesmo, sendo organizados.

Desta forma, a origem de muitos quilombos não se deu, necessariamente, por fuga e resistência ao sistema escravocrata:

Esta visão reduzida que se tinha das comunidades rurais negras refletia, na verdade, a invisibilidade produzida pela história oficial, cuja ideologia, propositalmente, ignora os efeitos da escravidão na sociedade brasileira e, especialmente, os efeitos da inexistência de uma política governamental que regularizasse as posses de terras, extremamente comuns à época (SCHMITT; TURATTI e CARVALHO 2003, p.6).

Muitas comunidades de negros continuaram tão isoladas quanto eram os tradicionais quilombos. Assim, ainda que livres, e pelas mais diferentes razões, estas comunidades continuaram existindo. Culminando no que hoje se denomina como “remanescente quilombola”.

Para Carril:

Os quilombos eram, tradicionalmente, agrupamentos formados por escravos fugidos, em locais isolados e de difícil acesso. Atualmente, o termo passou a designar as terras habitadas por negros e originadas de doações de antigos senhores, de fazendas abandonadas com escravos, de terras da Igreja, e, com o decreto da abolição, terras doadas a ex-escravos (CARRIL 1997, p.10).

Graças às contribuições de estudiosos - em especial da antropologia brasileira, atualmente, existe um conceito mais amplo, democrático e inclusivo. Em encontro realizado no Rio de Janeiro, em 17 e 18 de

outubro de 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), deliberou que, embora tenha um conteúdo histórico, remanescente de quilombo é “a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizada para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”.

Do passado escravocrata à atualidade, a definição de quilombo modificou-se. Além disso, toda a legislação, elaborada para tratar das questões relacionadas às comunidades quilombolas, decorre de uma premissa constitucional: o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Dispositivo legal este originado com o advento da Constituição Federal de 1988. Por tudo isso, a definição atual é aquela que define quilombos como comunidades com ancestralidade negra que compartilham de um mesmo território e de uma mesma cultura e que se auto-definem como tal.

Partindo desta definição, a análise volta-se a realidade empírica. Primeiramente analisa-se o Vale do Ribeira - região extremamente rica em termos etno-raciais e com forte presença de ancestralidade negra - enquanto contexto. Na sequência, aprofundam-se as reflexões para a realidade específica de uma comunidade quilombola específica.

4 Quilombos no Vale do Ribeira: um pouco de história

A região do Vale do Ribeira é composta por municípios dos estados de São Paulo e Paraná. Predominantemente montanhosa,

a grande inclinação das terras torna o cultivo agrícola difícil nesta região, que tem em torno de 75% de sua área protegida por restrições ambientais. Segundo Campanili:

Localizado entre os estados de São Paulo e Paraná, escondido entre a Serra do Mar e o oceano Atlântico, o Vale do Ribeira é o exemplo mais contundente deste milagre da conservação e hoje guarda o maior remanescente contínuo da Mata Atlântica. [...] A Mata Atlântica controla o clima, assegura a fertilidade do solo, protege escarpas e encostas das serras, proporciona beleza paisagística e abriga um patrimônio histórico, cultural e social extremamente representativo, composto por várias comunidades indígenas, caiçaras, ribeirinhas e quilombolas (CAMPANILI 2005, p. 13).

Em suma, a extensa área do Vale do Ribeira alcança as proximidades das capitais dos dois estados que o integram. Assim, entre São Paulo e Curitiba, há 32 municípios que totalizam uma população de menos de quinhentos mil habitantes na formação da região.

Quanto ao histórico de sua origem, é consenso entre os diferentes estudos realizados sobre o Vale do Ribeira que, antes da vinda dos primeiros colonizadores, a região já era habitada por indígenas. Iguape e Cananéia eram pontos estratégicos de defesa do território brasileiro pelos colonizadores portugueses:

Na chegada dos europeus ao Brasil, por volta de 1500, o Vale do Ribeira também foi um dos primeiros locais de fixação dos colonizadores, pois Cananéia

estava na Linha de Tordesilhas que dividia as possessões portuguesa e espanhola (GAMBERINI; MARICONDI; ITESP 2006, s.p.).

A colonização passou a ser intensa nos meados do século XVII, quando foi descoberta a presença de ouro de aluvião na região, atraindo mineradores. A atividade mineradora fora explorada através da mão-de-obra escrava. Mas, a antropóloga Lourdes Carril afirma que a presença negra no Vale do Ribeira data desde o século XVI.

(...) sendo a base da atividade mineradora, a entrada de mão de obra negra em São Paulo já no século XVII, com ênfase a partir da segunda metade, está ligada às bandeiras de mineração que se expandiram para o interior do litoral sul. Ao contrário do ocorrido nas outras regiões de São Paulo, onde a presença de populações negras é associada à cultura de café a partir do século XIX, o Vale do Ribeira recebeu já no século XVI os primeiros contingentes negros que foram a mão-de-obra de sustentação para o desenvolvimento da atividade mineradora. Embora a maior concentração de escravos se desse em Iguape, porta de entrada pelo Porto dos africanos distribuídos na região, eles foram levados também às outras localidades situadas [rio] Ribeira acima. (apud SCHMITT; TURATTI e CARVALHO 2003, p. 15)

De acordo com estes autores, com o declínio da mineração teve início a atividade agrícola. Assim, no final do século XVIII, dois núcleos de povoamento na região despontavam: um em Cananéia e Iguape e

outro em Xiririca (atual município de Eldorado).

A partir de 1809, a monocultura do arroz ocupa uma posição de destaque no Vale do Ribeira, a produção era escoada pelo Porto de Iguape – cidade responsável por grandes arrozaís. Na metade do século XIX, a rizicultura entra em crise. A abolição do tráfico de escravos no ano de 1850 fez com que esta mão-de-obra encarecesse. Estabeleceu-se uma disputa acirrada pelos negros que agora eram necessários para a lavoura cafeeira, no planalto paulista. O auge da crise ocorreu nas primeiras três décadas do século XX, momento em que o Vale do Ribeira entra em um período de estagnação econômica (Cadernos do Itesp 3, 2000).

A partir dos anos de 1950, iniciou-se a adoção de uma série de restrições ambientais na região em especial através da criação de parques estaduais e unidades de conservação. Dentre tais parques está o Parque Estadual de Jacupiranga, no estado de São Paulo. Criado em 1969, por meio de decreto-lei estadual, ele possui área aproximada de 150.000 hectares e abrange parte dos municípios de Jacupiranga, Iporanga, Cajati, Barra do Turvo e Cananéia. É um dos maiores parques do estado. Mais da metade das terras que compõe a Região são devolutas (Cadernos do Itesp 3, 2000).

No Paraná, está o Parque Estadual das Lauráceas, que é uma das maiores unidades de conservação do estado. Criado pelo Decreto n.º 729, de 27 de junho de 1979, possui uma área aproximada de 27.000 hectares, abrange os municípios de Tunas do Paraná e Adrianópolis.

As áreas dos parques estaduais e unidades de conservação foram estabelecidas autoritariamente pelo poder público, pois antes e

depois da Abolição inúmeras comunidades negras surgiram às margens do Rio Ribeira, assim como outras populações tradicionais que viviam na região, de forma que foi ignorada a presença humana secular existente ali, no processo de constituição destas Unidades de Conservação.

Na atualidade, estas populações tradicionais do Vale do Ribeira se organizam e se mobilizam na luta pelos seus direitos. Assim, em meio às áreas fortemente tuteladas, ambiental e juridicamente, emergem dezenas de comunidades que assumem sua condição de remanescentes de quilombos e rompem com a histórica invisibilidade que tiveram perante o poder público brasileiro – nos âmbitos municipais, estaduais e federais.

5 Patrimônio, memória e história de uma comunidade quilombola

A memória é móvel e faz uma releitura do passado. Segundo Le Goff:

A memória, como propriedade de conservar certas informações, reenvia-nos em primeiro lugar para um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode actualizar impressões ou informações passadas, que ele representa como passadas (LE GOFF, 1984, p.11).

Assim, a organização das memórias, passando da lógica da linguagem oral para a da escrita, com a análise de informações, para torná-las inteligíveis dentro de um texto científico, está influenciada pela subjetividade do pesquisador.

Considerando estes aspectos da memória, foram utilizadas entrevistas não-estruturadas

e observação participante¹ para tentar reconstruir a história de uma comunidade quilombola. A partir da ampla sistematização das árvores genealógicas das famílias moradoras, chegou-se a um ancestral fundador comum – Seu “Moratinho”, o que comprovou que a ancestralidade negra da comunidade em estudo e evidenciou tratar-se de quilombo parental. As famílias moradoras compõem a quinta e sexta gerações da união deste ex-escravo com uma índia. Trata-se de um ex-escravo minerador que se instalou na “barra” de um subafluente do Ribeira e lá formou uma grande família de nove filhos, que deu origem a uma comunidade.

Na localidade há indícios das reminiscências históricas como, por exemplo, ruínas de monjolos; cemitérios; etc. Assim, tanto elementos da cultura material, como elementos da cultura imaterial podem ser identificados: as crenças (catolicismo popular, benzimentos, etc.); os contos (pé-redondo, lobisomem, boitatá); as técnicas construtivas (casas de barro, de pau-a-pique e sapê); a culinária baseada em produtos de subsistência (mandioca, banana, milho, etc.); as festas (Festa do Biju), etc. Seguem, em síntese, breves considerações sobre o patrimônio cultural da comunidade.

Nesta comunidade viveu-se da caça, pesca e coleta nos seus primórdios. Com o tempo, a comunidade organizou seu espaço em dois

¹ Segundo Becker, o observador participante coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes desta situação e descobre as interpretações que eles têm sobre os acontecimentos que observou (1997, p. 47).

sub-espços definidos: as terras de plantar e as terras de criar. Nos terras de criar, localizadas no vale, mantinha-se a Floresta Atlântica e se criavam coletivamente porcos soltos. Nelas também se localizavam as casas. A plantação era feita fora do criadouro coletivo, onde se mantinha uma agricultura rudimentar de subsistência que alimentava a comunidade e os animais. O limite entre as terras de criar e as de plantar era uma cerca “deitada”. Neste momento histórico a comunidade teve seu auge, integrando-se a economia regional. Os animais eram levados pelos “tropeiros de porcos” até as charqueadas.

Esta prática perdurou até os anos de 1970. No passado, segundo um morador “200 até 300 porcas eram criadas livres”, a comunidade era um grande criador. Ele próprio tivera 60 porcos, hoje possui apenas três que são “criados pro gasto”. Atualmente, apenas este morador mantém uma pequena criação de porcos. O sistema de criação ainda é o mesmo, ou seja, o porco é criado solto em um criadouro com Floresta, entretanto, sua extensão é reduzida e não ocorre mais de forma coletiva.

A agricultura tradicional das terras de plantar ocorria nas áreas de encostas e nos espigões. O sistema utilizado era o de roças (“capoava”) num sistema de coivara (queimada) associado à rotação da terra e com cultivos de subsistência. utiliza-se um instrumento para carpir ao redor da área a ser queimada, para que o fogo não se alastre. Atualmente a comunidade inicia uma nova forma de plantar – o sistema Agrofloresta. Através deste sistema, o cultivo é feito sem queimada e sob a floresta. Para adubação utilizam os “ciscos” da própria floresta.

As cercas existentes naquela época serviam para proteger as plantações dos an-

imais e não para delimitar divisões internas das propriedades. Elas eram confeccionadas com madeiras roliças e chegavam a medir até 1,20m (um metro e vinte centímetros) de altura. A finalidade das cercas horizontais deste passado da comunidade em nada remete aos acontecimentos do presente – conforme descrito em relatos convergentes dos moradores. Desta forma, as cercas de arame farpado que, atualmente, delimitam as médias e grandes terras dos sitiantes e fazendeiros, que circundam e “espremem” a comunidade, são o oposto das cercas horizontais de outrora. “Eram tempos de fartura”, resume em tom nostálgico o entrevistado.

Neste “tempo dos antigos”, tão distante da realidade atual, segundo relatos de um dos moradores, era comum o trabalho em mutirão, em que as pessoas se reuniam para ajudar aquele que o havia solicitado. O solicitante ficava moralmente comprometido a ajudar seus pares quando estes também necessitassem de um mutirão. Além disso, ao solicitante cabia a tarefa de, após o dia de trabalho, oferecer comida, bebida e música para a confraternização de todos os participantes. O “puxirão”, ou mutirão, era utilizado também para “barrear” as casas que eram feitas de pau-a-pique e revestidas de barro. Técnica construtiva que faz parte do conhecimento tradicional e que se mantém até os dias de hoje. Faz uns quinze anos que o “puxirão” foi abandonado, segundo relatam os moradores, isto aconteceu porque começou a ocorrer muitas brigas nas festas, causada pela ingestão de bebida alcoólica.

Havia um músico na comunidade e, para ajudá-lo, ele trazia outros de fora. A última “romaria” ou dança de São Gonçalo ocorreu, segundo os moradores, há aproximadamente

trinta anos. Na “religião antiga” (catolicismo popular), muitos encomendavam romarias, vinham algumas pessoas de fora da comunidade para participar. Existia também Festa de São João na comunidade. Um cruzeiro, construído ao ar livre, era utilizado para as rezas num domingo de cada mês. Vinham tanto pessoas da comunidade como de fora dela. Hoje, um grande número de famílias da comunidade são evangélicas e estas práticas foram abandonadas.

Os mortos eram velados na comunidade por aproximadamente 24 horas. O caixão de madeira era feito de modo artesanal ali mesmo. Moradores da comunidade relatam que existia uma procissão, com canto, para levar o corpo à cidade mais próxima. Passava-se uma corda no caixão e amarrava-o em uma viga, esta era colocada nas costas dos “carregadores”. Quem cansava de carregar deixava o caixão no chão, momento em que se trocavam os carregadores. Fazem uns 25 ou 30 anos que acabou esse costume, porque atualmente as pessoas morrem nos hospitais da região e o corpo é velado e enterrado na cidade. Na época dos avôs do informante, ainda existiam cemitérios no território da comunidade, mas eram apenas os de crianças, os adultos eram enterrados na sede do município.

Antigamente, não existiam médicos, então, as pessoas eram utilizavam raízes, benzimentos e orações, que serviam para o tratamento e cura de diferentes males do corpo e da alma. Tinham muitos curadores na comunidade. Existiam ali duas parteiras. Com uns quinze dias de antecedência ao parto, elas eram chamadas para ficar na casa da gestante. Atualmente, os partos são realizados nos hospitais da região.

As residências dos quilombolas eram construídas no passado, e até hoje, próximas aos rios. Muitos tomam banho e lavam suas roupas ali. A casa tradicional é de barro coberta de sapê, as estruturas são feitas com madeira roliça no estilo pau-a-pique. Para construção das casas, segundo seus moradores, utiliza-se a “madeira do mato” e o melhor cipó é o “timbopeva”, que se encontra na mata fechada.

Atualmente, é difícil encontrar o sapê na localidade, pois – segundo os moradores da comunidade - os fazendeiros o queimam, para que se forme a pastagem. A duração da cobertura de sapê é de aproximadamente cinco anos, mas quando se tem fogão a lenha, ele dura mais, porque a fumaça “enverniza” o telhado, pode durar até cerca de dez anos. O sapê é amarrado com cipó ou arame. Para sustentação da casa, utilizam madeira de “cerne”, “canela”, “peroba”, “guatambu” e “tarumã”.

Os moradores relatam que o barro para o revestimento das casas é preparado próximo ao local onde foi erguida. Escolhe-se um lugar que tenha maior quantidade de argila e menor de areia, faz-se um buraco, mistura-se água e pisa-se até ficar na consistência de uma “massa de pão”. O barro utilizado na parede, no chão e no fogão, é o mesmo, mas o do fogão tem que “socar” mais para não “debulhar” e o do chão é colocado no lugar a ser feito e pisado ali mesmo. Para manutenção do piso, varre-se com uma vassoura feita de “guanxuma” e molha-se, visando não levantar muito pó. A secagem do barro demora um dia. Trata-se de uma técnica antiga que, atualmente, alguns poucos dominam, de construir moradias com materiais disponíveis no próprio local.

Embora as casas na comunidade, na sua maioria, ainda sejam de barro e pau-a-pique, algumas adaptações são realizadas. Os telhados de sapé são substituídos por telhas de amianto, o chão batido é substituído pelo piso de concreto e algumas ampliações são feitas em tábuas de madeira. Em todas as casas da comunidade, mesmo naquelas que não são típicas, existe a permanência do fogão de barro na cozinha, que é construída incorporada a residência ou separada numa construção isolada.

A alimentação desta comunidade é ainda muito similar à dos seus ancestrais porque, ainda hoje, não há eletricidade na localidade. Assim, a ausência de refrigeração influencia para que as refeições sejam feitas com os alimentos agrícolas de subsistência, cultivados por eles: arroz, feijão, mandioca, banana, milho e amendoim. As receitas são oralmente transmitidas, geração após geração.

O preparo do biju, uma espécie de massa feita com mandioca ralada, exige um preparo coletivo. Assim, ainda hoje, quando os moradores reúnem-se para fazê-lo, uma verdadeira festa se estabelece. Um dia antes do preparo é preciso arrancar as mandiocas, de aproximadamente um ano, que estejam com as raízes prontas. Além de exigir esforços coletivos, o preparo desta receita típica exige tempo. No dia anterior os ingredientes como a mandioca e a banha de porco são separados e, no dia do preparo propriamente, os moradores dedicam horas para sua elaboração. A confraternização em torno do feito do biju é acrescida de importância visto que, após o fenômeno da conversão religiosa na comunidade nos últimos trinta anos, esta é mais emblemática festividade coletiva que permanece.

Outro aspecto relevante na cultura local desta comunidade está nos conhecimentos e usos acerca das ervas medicinais. Até hoje, quando não é uma “doença séria”, fazem um “cozido de raiz”. Os chás de plantas, que são coletadas na mata ou plantadas no quintal da casa, servem para o tratamento de diversos males. Seguem alguns exemplos: para gripe utilizam ervas como “quina branca”, “quina amarela”, “poejo”, “mexerica” e “erva cidreira”; para a bronquite recomendam o uso de “embaúva”, “napoleão”, “poejo”, “alfavaca”, “mamoeiro”, “agrião”; em caso de vermes, utilizam “hortelã”, “losna”, “cipó milhome”; para a dor de ouvido, recomendam o “metrasto”; para aumentar o leite, para amamentação, usam “alecrim”; para dor de dente, usam “batata-doce”, “fumo”, “caroxixu”; para “desempeidar os tetos” das vacas lavam-nos com chá “ortiga”.

6 Considerações Finais

O conceito de quilombo, outrora fundamentado no binômio “fuga-resistência”, foi superado e ampliado. Nesta evolução conceitual, os estudos da Antropologia brasileira foram fundamentais. Ultrapassados os limites das salas das universidades, a discussão em torno da causa quilombola no país é crescente. Inúmeras comunidades de ancestralidade negra, expressivamente localizadas em áreas rurais, reivindicam a legitimação de sua auto-identificação enquanto remanescentes quilombolas em diferentes esferas. Nesta mobilização em torno da questão quilombola, a Carta Magna de 1988 e a transformação conceitual de quilombo são fundamentais.

O quilombo estudado, ainda hoje, compartilha de um patrimônio cultural material e imaterial herdado de seus ancestrais. Sua essência permaneceu coletivamente. No entanto, o transcorrer do tempo trouxe mudanças, que afetam de modo igualmente coletivo todos os seus moradores. As terras, que no passado eram vastas, hoje são limitadas e mal conseguem atender as necessidades das famílias que ali permaneceram. Muitos tiveram que deixar a comunidade em busca de emprego, estudo e acesso aos serviços públicos, que não existem ali.

A cultura sofreu modificações, mas as lutas atuais também aglutinam e articulam moradores enquanto quilombolas – novos atores sociais - que passaram a reivindicar seus direitos perante o poder público e a sociedade como um todo.

A comunidade escopo deste estudo, através dos resultados obtidos em pesquisa de campo, preenche todos os requisitos exigidos juridicamente para sua legitimação quilombola: a ancestralidade negra - evidenciada pela sistematização de árvore genealógica; a auto-identificação enquanto comunidade remanescente - pleiteada e conquistada dentre dos trâmites burocráticos mediante a certificação da Fundação Cultural Palmares; além de compartilharem de um mesmo território e de uma mesma cultura.

A questão territorial para a comunidade supera o aspecto meramente espacial da terra e alcança o âmbito do simbólico, da produção de sentido que a terra tem para o exercício da coletividade entre seus membros. Por tudo isto, os laços de pertencimento com a terra e com a cultura, enquanto patrimônio, que partilham entre si, além de seus vínculos de coletividade, pautados na memória,

fundamenta sua auto-identificação enquanto quilombolas.

7 Referências

- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil* (1988). Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 10 FEV 2007.
- BRASIL. http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao/nsf/Viw_Identificacao/DEC 4.887-2003?OpenDocumentDECRETO N.º 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 10 FEV 2007.
- BRASIL. DECRETO N.º 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 10 FEV 2007.
- BECKER, H. S. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. Tradução de Marco Estevão e Renato Aguiar. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- Cadernos do Itesp 3. Negros do Ribeira – Reconhecimento étnico e conquista do território. 2ª edição. Cadernos do Itesp: São Paulo, 2000.
- CAMPANILI, Maura. *Jorge Tuzino e o palmito no Vale do Ribeira*. 1ª ed. São Paulo: Fundação SOS Mata Atlântica, 2005.

- CARRIL, Lourdes. *Terras de Negros: herança de quilombos*. São Paulo: Scipiones, 1997.
- CORREIA, Danilo; TUZINO, Yolanda Maria Muniz. *Existir e resistir: vídeo-documentário jornalístico sobre a comunidade quilombola Morro Seco*. Trabalho de Conclusão de Curso, para o Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo, no ano de 2006, na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).
- DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2000a.
- DIEGUES, A. C. (org.) *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: USP, 2000b.
- GAMBERINI; MARICONDI. *Os Remanescentes Quilombolas do Vale do Ribeira*. Instituto de Terras do Estado de São Paulo - ITESP. Disponível em: www.itesp.org.br > . Acessado em 06 abr. 2006.
- GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- HAESBAERT, Rogerio. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. 3. ed. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LE GOFF, J. Memória. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Portugal: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984. v. 1: Memória-História. p. 11-50.
- MADHAV GADGIL, P. R. et al. Novos significados para antigos conhecimentos: o Programa de Registros Participativos da Biodiversidade. In: VIEIRA, P. F.; BERKES, F.; SEIXAS, C. S. *Gestão integrada e participativa de recursos naturais: conceitos, métodos e experiências*. Florianópolis: Secco/APED, 2005. p. 261-286
- PARANÁ. Decreto Estadual nº 729, de 27 de junho de 1979. Disponível em: <http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/iap/legislacao/dec197900729.doc>. Acesso em: 06 de abril de 2009.
- SANTOS, Ynaê Lopes. *Zumbi dos Palmares: Pernambuco, 1655 – 1695*. Caros Amigos. Coleção: Rebeldes Brasileiros. Homens e mulheres que desafiaram o poder. Editora Casa Amarela, São Paulo, vol. 1, nº1, p. 3-17, 2000.
- SCHMITT; TURATTI e CARVALHO. *Relatório Técnico-Científico da Comunidade Quilombola Morro Seco*. Instituto de Terras do Estado de São Paulo - ITESP. Disponível em: www.itesp.org.br > . Acessado em 06 abr. 2006.