

TEMOS UM JEITO DE SE VIVER AQUI: A IDENTIFICAÇÃO QUILOMBOLA PELAS CRIANÇAS ABACATAENSES¹

Maria do Socorro Rayol Amoras²

RESUMO: Este artigo discute a identificação quilombola dos abacataenses a partir da etnografia *sobre/com* as crianças. Abacatal é uma comunidade quilombola localizada na área rural de Ananindeua, município integrante da região metropolitana de Belém-PA, remonta ao início do século XVIII com o projeto escravocrata de africanos na colonização da Amazônia. A metodologia orientou-se pelos estudos contemporâneos da antropologia da criança para compreendê-las como agentes da construção e determinação de sua vida social, daqueles que as rodeiam e, bem como, da sociedade na qual vivem. Nesse sentido, as crianças influenciam e são influenciadas pela cultura, logo, tanto quanto os adultos participam da produção de sentidos e significados, imprimindo-lhes uma dinâmica nas relações entre estabilidade e mudança em Abacatal. O estudo possibilitou compreender a contribuição criativa das crianças abacataenses para o repensar dos esquemas convencionais que envolvem as experiências infantis com as referências e os processos identitários e, no caso de Abacatal, particularmente, evidenciou a participação ativa delas na luta pelo território.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia da criança; Infância; Quilombola; Identidade; Etnografia.

¹ Este trabalho é parte integrante de uma pesquisa de doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), desenvolvida nos anos de 2010 a 2014 (AMORAS, 2014) e com novas investidas no tempo presente (2018).

² Antropóloga e professora efetiva do curso de Serviço Social da Universidade Federal do Pará-UFPA. E-mail: samoras@ufpa.br

WE HAVE A WAY OF LIVING HERE: THE IDENTIFICATION OF QUILOMBOLAS BY ABACATAENSES CHILDREN

ABSTRACT: This article discusses the quilombola identification of the abacataenses from the ethnography on / with the children. Abacatal is a quilombola community located in the rural area of Ananindeua, an integral part of the metropolitan area of Belém-PA, dating back to the beginning of the 18th century with the slave-owning project of Africans in the colonization of the Amazon. The methodology was guided by the contemporary studies of the anthropology of the child to understand them as agents of the construction and determination of their social life, those around them and the society in which they live. In this sense, children influence and are influenced by culture, so, as much as adults, they participate in the production of meanings and meanings, imparting a dynamic in the relations between stability and change in Abacatal. The study made it possible to understand the creative contribution of the Abacatal children to the rethinking of the conventional schemes that involve children's experiences with references and identity processes and, in the case of Abacatal, in particular, evidenced their active participation in the struggle for the territory.

KEYWORDS: Child's Anthropology; Childhood; Quilombola; Identity; Ethnography.

INTRODUÇÃO

Antes de iniciar a discussão pretendida, é importante situar o que me levou a problematizar em uma pesquisa maior os significados atribuídos pelas crianças abacataenses ao que elas denominavam como “os de dentro” e “os de fora”. Começou assim: sempre que perguntava a um grupo de crianças onde estava fulano ou fulana, que naquele momento não se encontrava em Abacatal, elas respondiam em coro expressando alegria: “Tá prá fora!”. Entre os adultos, vez por outra estavam a observar: “aqui dentro é assim”, “lá fora é desse outro jeito”. Por tempos fiquei interrogando sobre o que significava “estar dentro” e “estar fora”. O que seria “de dentro” e o que seria “de fora”. Quem seriam “os de dentro” e “os de fora”. Em qual linha do tempo se encontraria (ou não) o início

desta distinção e de uma interação, de um certo modo de se identificar. E o que mais, especificamente, interessava a este estudo: como a distinção e a interação dentro/fora estavam implicadas na vida das crianças e nas suas experiências identitárias com a luta pelo território.

Fiz muitas investidas frustradas junto aos abacataenses interrogando-os sobre o que seria para eles uma comunidade quilombola e como é ser quilombola. Respostas que jamais conseguiria pela inquirição, mas sim, pela observação em profundidade e com escuta atenta aos diálogos intergeracionais. E comecei a interrogá-los após uma conversa que tive com duas meninas, Babiana, dez anos, e Iris, oito anos, sobre o que sabiam acerca da origem de Abacatal. Iris, comentou: “aquí morava um conde e muito índio e, aí, tem todas essas pessoas que moram hoje aqui”, e Babiana, complementou: “o meu pai me disse que eu sou carambola [risos]”. Daí, mais perguntas: onde estavam os negros entre tantos índios e um conde? O que seria ser carambola? Que informações pai e filha compartilhavam? Que elementos simbólicos o pai mobilizava para identificar a menina como carambola?

Logo de início, pelos risos de Babiana, percebi que, para ela, o termo carambola soava como uma brincadeira do pai com a sonoridade da língua para fazer a rima. Depois de várias observações e conversas com a menina e seu pai e com outros adultos e crianças, compreendi que usavam o termo para expressar a dinâmica que imprimiam à formação da família em Abacatal, isto é, alguém “de dentro” vai morar “prá fora”, casa e tem filhos com alguém “de fora” e, depois de um tempo, resolve retornar com a família. Esses filhos, nascidos “fora” com os “de fora”, são os misturados, os carambolas. Dessa união, podem nascer filhos mais claros, contudo, não é só a cor da pele que é acionada nesta classificação, mas também, a diferença do lugar de origem dos pais.

Antes de enveredar na discussão pretendida, é importante esclarecer que este estudo não se filia ao entendimento não crítico das diferenças atribuídas aos espaços urbano e rural, o qual parte de categorias genéricas e dicotômicas para compreender os significados das práticas sociais que tornam operacional esse tipo de interação e distinção (CARNEIRO, 2012). Um entendimento, portanto, que não reconhece aquilo que os grupos,

na sua diversidade, tomam para si no processo identitário. A identidade não obedece uma linha divisória espacial e temporal estática e linear, ou seja, que não se move, não se desloca. A identidade é negociada, implica interesses e escolhas (HALL, 2002).

Assim esclarecido, o estudo apresenta um conjunto de dados interligados que possibilitou fazer algumas inferências sobre Abacatal, os abacataenses e a identificação de comunidade rural que fazem de si, a partir daquilo que as crianças definem como “o jeito de se viver” em Abacatal. Termo utilizado por elas quando se referem ao apego as coisas que o lugar oferece, como: a mata, os quintais, os animais, as fruteiras, o rio, as comidas, os brinquedos e as brincadeiras, as festas, as amizades e a possibilidade de viver sem a violência da cidade. O apego a essas coisas não significa que cultivam um isolacionismo, ao contrário, valorizam a proximidade com a cidade e exibem nas redes sociais as fotografias dos passeios nos shoppings e de outros espaços de lazer que acessam.

Desse modo, as crianças estão concebidas neste estudo “como ativas na construção e determinação de sua própria vida social, na dos que as rodeiam, e na da sociedade na qual vivem” (SILVA; NUNES, 2002, p. 18), influenciam e são influenciadas pela cultura, logo participam da produção desses significados imprimindo-lhes uma dinâmica no seu grupo social. Isso também significa dizer que as crianças abacataenses são atuantes nos processos de socialização e aprendizagem, logo contribuem criativamente para o repensar dos esquemas convencionais que envolvem suas experiências com os processos identitários coletivos. Sendo compreensivo da maneira como atualizam no tempo a história de origem do lugar, mantêm a memória e a tradição segundo suas interpretações, isto é, elaboram uma identificação quilombola.

Para isso, a pesquisa visou a etnografia *sobre/com* as crianças (PIRES, 2011, p. 23) – o que não significou exclusão dos adultos –, pois concordo com a perspectiva de ser “impossível empreender o projeto de estudar as crianças deixando de lado os adultos” - eles se fizeram presentes do início ao fim do trabalho de campo. A metodologia, desse modo, sustentou-se nos pressupostos teóricos de uma Antropologia que considera as reflexões contemporâneas para compreender as crianças (TOREN, 1993, 2002,

2004, 2006, 2010; JAMES & PROUT, 1990; QVORTRUP, 2011; NUNES, 2003; COHN, 2002, 2005; PIRES, 2008, 2010, 2011), considerando-as interlocutoras privilegiadas tanto quanto os adultos. Para mim, marca um posicionamento teórico e político para vê-las e ouvi-las, isto é, considerar suas falas sobre seu universo de vivência e interpretá-lo, dando atenção especial ao modo como participam ativamente da construção da identificação étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

SOBRE ABACATAL

Abacatal é uma terra de herdeiros, atravessada pelas regras de parentesco e de organização social, as quais são expressivas do modo como os abacataenses fazem suas incursões no lugar habitado, isto é, como se constitui em território de um grupo étnico. Localizada às margens do rio Uriboquinha, que desemboca no rio Guamá, a 8 km do centro da cidade de Ananindeua e a 16 km da capital. É um território preservado sob muitos conflitos internos e externos como lugar de trabalho e de residência de um grupo dedicado por longo tempo, exclusivamente, às atividades agroextrativistas. Atualmente, além do extrativismo ainda mantido, porém em menor proporção, seus moradores dedicam-se à agricultura, decidem o que cultivar de forma autônoma e, ao mesmo tempo, inserem-se nas pluriatividades oferecidas pelos setores urbanos.

A localidade originou-se no processo de ocupação da Amazônia nos séculos XVIII e XIX. Lugar que surge da participação de homens e de mulheres africanos escravizados, inseridos na organização da agricultura comercial que se ligava diretamente à Belém do Grão-Pará (ACEVEDO; CASTRO, 2004). No ano de 1999, seus moradores receberam o Título Coletivo da Terra, amparado pela Constituição Federal de 1988, em seu Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras.

Mesmo hoje, com a posse do Título Definitivo da Terra de Comunidade Remanescente de Quilombo, Abacatal não se livrou das tensões e das múltiplas ameaças de invasão às suas terras pelos grupos

privados e pelas políticas excludentes de projetos governamentais. Os abacataenses sabem que a condição de remanescentes também constitui uma ameaça a esses grupos, pois as terras legalmente protegidas impedem, de certo modo, que esses grupos avancem com seus negócios. O Título trouxe para dentro da comunidade políticas públicas sociais e culturais, ali conduzidas, a meu ver, a partir de entendimentos estáticos sobre africanidade e trabalhador negro rural, que não correspondem, contudo, à compreensão da relação entre trabalho, trabalhador rural e comunidade quilombola para os abacataenses, bem como, às suas expectativas sobre essa relação.

Devido à proximidade com o centro urbano que, por um lado, torna mais fácil o deslocamento e o acesso a serviços públicos (escolas, hospitais, prefeitura e judiciário), às transações comerciais e políticas, aos espaços de lazer e às oportunidades de emprego, por outro, faz com que se sintam ameaçados por essa proximidade, principalmente, porque consideram a vida urbana como desencadeadora da violência, como dizem: “com o progresso vem sempre a desgraça”. Percebem que o apelo ao consumo promovido pela cidade tem “virado a cabeça” das crianças e dos jovens.

O “dentro” e o “fora”, desse modo, constituem um processo articulado de fluxos de práticas e de bens econômicos, simbólicos e sociais diversificados, sendo um substrato para a (re)construção de novas configurações e processos identitários dos abacataenses, onde são acionados diferentes códigos simbólicos de afiliação e de pertencimento em um mesmo grupo (HALL, 2002). Contudo, nessa mobilidade simbólica, não estão isentos das peculiares ambiguidades, ambivalências e paradoxos. Este processo permeia a vida das crianças, pois é constitutivo da forma como são socializadas e educadas pela família e pela escola, do modo como elas influenciam os processos de socialização e aprendizagem e, ainda, da maneira como também constroem simbolicamente as referências nativas de “dentro” e de “fora”. Ser uma criança nesse lugar, portanto, é desenvolver-se nessa fluidez de modo relacional, ou seja, “o jeito de se viver” em Abacatal.

As referências identitárias, entretanto, quanto a estar inserido em uma comunidade rural quilombola, sob contato cotidiano com o espaço

urbano, são dinamizadas também de acordo com interesses e escolhas dos abacataenses, ora sob rupturas, ora sob continuidades (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Tudo sendo intercambiado pelas suas incursões, inserções e exclusões nesse vai-e-vem “de dentro para fora” e “de fora para dentro”, movido por seus itinerários e reeditado nas jornadas traçadas no tempo, as quais são reveladoras da relação estabelecida entre crianças e adultos para integrar terra e trabalho. Assim, *Percorrendo o Projeto da Daniele*, mostrarei, adiante, o modo como as crianças compreendem a história de Abacatal, como veem e se veem nesse lugar e, ainda, como essas percepções evidenciam seus modos de inserção nos espaços socialmente reconhecidos, qualificados e compartilhados. A inserção dos pequenos nesses espaços muito tem a dizer sobre a territorialidade na vida das crianças abacataenses.

A territorialidade, como refletem Di Méo e Buléon apud Raimbert (2009, p. 37), “tem primeiro a ver com o sujeito socializado, sua lógica, sua sensibilidade, as capacidades reflexivas e imaginárias”, e como segue a citação: “ela junta-se com seu espaço vivido, tecido com relações íntimas e interativas com os lugares e as pessoas que os frequentam”. E, ainda, como pude também observar, em Abacatal: “Enriquece-se de suas experiências, de suas aprendizagens sociais”. O espaço vivido, por assim se constituir, não é um espaço homogêneo e não-conflituoso, mas organiza-se a partir desta especificidade, ou seja, sob embates e disputas internas e externas (LITTLE, 2002). E, por assim se constituir.

Nessas disputas, os abacataenses organizam socialmente o seu lugar (local de memória, moradia, trabalho, religiosidade, política e de lazer) por meio de um movimento no tempo de descobrir-caminhos, “dentro” e “fora”, seus itinerários, movimento que tem a ver com o modo como manipulam um mito de origem para levar avante suas lutas. Neste movimento de interação e distinção, vão reafirmando e reelaborando suas diferentes percepções sobre “os de dentro” e “os de fora” – nativos e forasteiros. São suas *jornadas*, as quais proclamam o modo como mapeiam as relações estabelecidas entre ambos (INGOLD, 2005).

UMA METÁFORA HISTÓRICA E UM MITO DE ORIGEM

A Comunidade

No começo tinha um nome/ Ia ser Abacabal/ Mas um erro no registro/ Ficou Abacatal/ Um conde morou aqui/ E morou até morrer/ Deixou três filhas/ Que eram cheias de poder/ Há muito tempo chegou um conde/ Trouxe vários índios/ Mas ninguém sabia de onde/ E assim formou o Abacatal/ Uma comunidade de beleza/ Para uns, é muito pouco/ Para mim, é uma grandeza (Karen, 11 anos).

A poesia da menina abacataense apresenta uma história mítica que envolve o protagonismo de dois personagens. Mito esse que conta a origem de uma terra de pretos: um conde, Coma Mello e a escravizada Olímpia. Da união dos dois, nasceram três meninas. Antes de sua morte, em 1710, o conde deixou para elas a terra do Abacatal em herança. O enredo é cheio de lapsos de tempo e de diferentes versões. Os escritos de Karen me convidaram a pensar “a ligação entre herança e ocupação, como ocupação simbólica e política importante para a unidade do grupo no tempo” (ACEVEDO & CASTRO, 2004, p. 17), definindo a existência de vidas ao longo de séculos em um lugar marcado por conflitos.

Longe de querer desvendar, por meio de instrumentos arqueológicos e arquivísticos, as entrelinhas dessa metáfora presente no seu texto, pois, para isso, seria necessário colocar em xeque a voz da menina, a veracidade de um romance e a legitimidade da terra onde pisam, e essa não é a melhor forma de “fazer com que uma história honesta seja contada honestamente” (GEERTZ, 2005). Nesse sentido, a intenção foi a de compreender, como nos possibilita Sahlins (1974; 1997; 2006; 2008), a ação de agentes, crianças e adultos, entre mudanças, dominação e resistências, para significar uma história, correlacionando interesses, desejos e escolhas.

O ano de 1710 marca a posse de uma terra de onde os abacataenses passaram a retirar seu sustento, sendo também um marcador temporal, na oralidade, usado para reelaborar a história de uma ocupação singular do território. Olímpia, a escrava, descrita como amante do seu senhor, deixou as três filhas, reconhecidas no ato de lhe deixar a terra: Maria do

O' Rosa de Moraes, Maria Filismina Barbosa e Maria Margarida Rodrigues da Costa. Seus descendentes guardam na memória a herança não registrada em cartório como o bem maior, a ponto de se sentirem senhores da terra. Um poder herdado das três filhas de Olímpia, como registrou Karen.

Esse legado tem possibilitado ao grupo acionar direitos, os quais são reivindicados por meio de um esquema da ancianidade, de uma genealogia que possibilita analisar as gerações e suas experiências sociais em torno de um modo de vida particular nesse lugar, e de um sentido de pertença ainda muito forte entre as crianças, como expressa a menina: “Uma comunidade de beleza/ Para uns, é muito pouco/ Para mim, é uma grandeza”. A base, portanto, de identificação dos membros dessa comunidade é a relação de parentesco, que está estreitamente vinculada à ocupação territorial e aos critérios de pertencimento do grupo. O conde Coma Mello realmente existiu? A investigação de Acevedo e Castro (2004), anteriormente citadas, nos registros de terra dos séculos XVIII e XIX, nada revelou acerca dessa personagem que permanece no imaginário das crianças atualizando essa história.

A história da existência do conde mostra uma das pontas de uma história construída, provavelmente, num processo de afirmação do grupo, não fazendo sentido algum para os abacataenses, no presente, responder tal pergunta, pois a mobilização de suas vidas não depende desta resposta. Mas, ao contrário, o que lhes interessa é manter viva a história de um lugar que se encontra no tempo com a história da agricultura e da escravidão nesta região, legitimadora da herança da terra. É nesse pretérito que localizam seus antepassados e, a partir dele, conforme sua memória e seus interesses, continuam a tecê-lo. Karen também, faz sua tessitura sem a preocupação de saber de onde vieram.

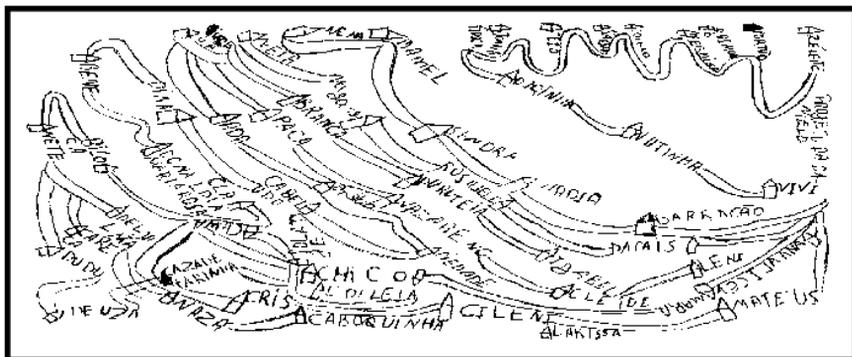
Em meio aos diversos elementos simbólicos (existentes, inclusive, concretamente, fisicamente, em Abacatal) que classificam para reelaborar essa história, conservam um “caminho de pedras”, que começa no igarapé Uriboquinha e se estende até as ruínas da casa do conde, mas que só passou a ser ativado como argumento político nas suas reivindicações após a pesquisa de Acevedo e Castro (2004). O caminho possui quinhentos metros de comprimento por um metro de largura. Consta que foi

construído pelos africanos escravizados em 1710, ou em 1790, para evitar que o senhor sujasse os pés na lama quando fosse fazer sua visita amorosa à escrava Olímpia. Assim, como reflete O'Dwyer (2002, p. 17): “o passado a que se referem os membros desses grupos ‘não é o da ciência histórica, mas em que se representa a memória coletiva’ – portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica”.

As relações simbólicas que envolvem um mito de origem, terra e trabalho, enfatizadas na poesia da menina, também encontrei nos desenhos de outras crianças. E, assim elas participam da definição de práticas que possibilitam ao grupo construir sua história e produzir processos de afirmação étnica e política. Foi, portanto, a dinamicidade de interesses que movimentou inicialmente esses processos que lhes permitiram enfrentar longos processos judiciais para legalizar as terras e conseguirem, em 1999, a outorga do título coletivo e, em outubro de 2012, obter o registro na Fundação Palmares de “comunidade remanescente de quilombo”. Neste ponto, recorro à tese de Sahlins (2008) para “olhar culturalmente para uma certa história” e compreender que a história dos abacataenses é ordenada pela cultura e orquestrada aos seus modos, de acordo com os esquemas que constroem para significar suas relações.

Para Sahlins (2008), a conjuntura possui uma estrutura e esta, por sua vez, constitui-se de relações sociais mediadas pelos signos, portadores de valores distintos em função do seu esquema simbólico coletivo e na prática das pessoas. Assim, as crianças também são autônomas para repensar os esquemas convencionais da exclusão histórica que sofrem, como diz Karen: “Para uns, é muito pouco/Para mim, é uma grandeza”. Formulam, desse modo, novas categorias, imprimindo sentidos e signos. Assim, as reflexões de Sahlins, aqui reivindicadas, são pertinentes à compreensão dos movimentos em Abacatal: estabilidade e mudança, passado e presente.

Percorrendo o Projeto da Daniele



Em um pequeno pedaço de papel, medindo 15 cm x 20 cm, Daniele, nove anos, fez uma redução cartográfica da maneira como visualizava a extensão do lugar que habitava, como mostra o desenho acima, o qual identificou, no canto direito do papel, de *Projeto da Daniele*. A menina localizou a rua principal, caminhos e atalhos que ligam a rede de vizinhança, pois, para ela, as pessoas, suas moradoras, são referências do lugar. Explicou: “Da casa da Naza a gente vara na casa da Caboquinha e vai assim até chegar no fim”. E, recorrendo, ao nome das pessoas, mapeou Abacatal. Destacou, ainda, em negrito, os prédios de uso coletivo: a casa de farinha; o barracão onde são celebrados cultos e festejos católicos; e o barracão usado para reuniões, festas e comemorações da Associação e aniversários, como descreveu:

[...] na sede da associação tem reunião, às vez tem festa, a gente pega presente no Dia das Crianças, pega também comida da Mesa-Brasil. No barracão tem missa, novena, catecismo, batizado... No igarapé das pedras... a gente pesca, toma banho, faz piquenique... e o Abacatal começou lá. Na casa de farinha, o pessoal faz farinha, tira tucupi, goma... a vovó vai e a gente também vai ajudar ela (Daniele se refere às crianças: irmãos e primos).

É do portão, para dentro, como bem identificou a menina, que os abacataenses constroem seus espaços de memória, moradia, religiosidade, trabalho, lazer e de decisões políticas. As mulheres são muito atuantes nas lutas políticas da comunidade. Elas são maioria na Direção da Associação dos Moradores e constituem maioria entre os associados. Hoje, entre os dez membros que compõem a diretoria, elas somam nove, sendo que uma ocupa o cargo de Coordenadora Geral. As mulheres organizam as pautas das reuniões, mantém um canal de diálogo entre a Associação e as demais comunidades de ilhas pertencentes ao município de Ananindeua, localizadas no rio Maguari, buscam o diálogo com os diversos órgãos do poder público, implementam projetos sociais e organizam os protestos de rua. Segundo elas, todo o empenho é para oferecer uma vida mais segura às crianças, porque entendem que as consequências atingirão diretamente os pequenos.

O desenho da menina me confirmou o que sempre eu estava a observar: as crianças sabem descrever a extensão territorial da comunidade. Elas conhecem muito do espaço por meio da companhia de suas mães e de outras crianças. Nas reuniões da Associação, as crianças sempre estão presentes. Em uma dessas, onde se fazia presente grande parte dos moradores, representantes das ilhas e de órgãos públicos, muitos deles homens por sinal, Azaléia, três anos, dirigindo-se ao local, dizia que estava indo para a “reunião das mulheres”. No *Projeto da Daniele* também chama atenção ao fato de as casas terem sido identificadas, em sua maioria, pela referência às mulheres. Menção que também se repete na poesia da menina e na maioria dos registros das falas das crianças quando aludem a origem de Abacatal à existência de três mulheres – as três Marias, filhas da escrava Olímpia – cuja realidade, parece-me que transcende os tempos cronológico e histórico, sendo, a um só tempo, presente e passado, se costurando no modo como as crianças compreendem o “jeito de se viver” em Abacatal, vivendo muito próximas de suas mães, tias e avós.

Mas, é do portão para fora que Abacatal, ao longo de décadas, vem sendo palco de muitas manifestações e confrontos reivindicatórios dos direitos básicos (segurança, trafegabilidade e meio ambiente livre de contaminação) e, cotidianamente, essas mulheres travam uma luta com as

proximidades da cidade que, para elas, atingem diretamente as crianças. Esses são os motivos pelos quais têm levado os abacataenses a fazer a opção por um certo isolamento, para que possam controlar o tipo de comunicação que querem fazer com “os de fora”, pois, para eles, o portão fechado evita que sejam pegos de surpresa por impostores. Se bem que nunca foi impeditivo, pois, não raro, são surpreendidos por eles.

Esse portão, além da segurança e controle, também é uma representação simbólica daquilo que compreendem como sendo o “de dentro” e o “de fora”. Tais significados são acionados pelas crianças nas diferenciações que fazem entre aquilo que consideram como sendo próprio deles, como o espaço geográfico que ocupam e o modo como o habitam. O *Projeto de Daniele* revela, portanto, que a manutenção dos espaços coletivos e o modo como se organizam para ocupar o espaço territorial, muito explica o “jeito de se viver” ali.

UM JEITO DE SE VIVER

Ao longo das idas e vindas a Abacatal uma pergunta foi mais recorrente: o que os abacataenses pensavam sobre as representações formuladas pelos “de fora” sobre eles? E, esse percurso, mostrou que era um lugar que não se resumia a um estatuto, ou a um título de propriedade de comunidade remanescente de quilombo, datado de 13 de maio de 1999. Pois, muito além do instituído, elevava-se o espaço vivido, a um certo “jeito de se viver” ali. Abacatal é um lugar habitado, econômico e simbolicamente explorado, trilhado e afetivamente construído, como Karen expressou em sua poesia *A Comunidade*.

A poesia de Karen se juntou ao registro audiovisual que ocorreu durante uma brincadeira com as crianças³, ambos retratam o modo como a memória de um mito de origem os auxilia a compreender a maneira como vivem nesse lugar, bem como aquilo que a geração mais nova elege na construção das referências positivas para querer continuar vivendo nele. Foi possível observar aspectos históricos e elementos simbólicos

³ As crianças brincavam de dar entrevistas a um programa de TV sobre o que achavam de Abacatal.

acionados pelas crianças para demarcar um lugar de pertença, uma identificação. Adenium, 13 anos, narrou:

Eu sei que nós somos quilombolas, eu sou a sétima geração de uma família descendente de escr... [interrompeu/pausa] de negros. Abacatal é uma comunidade quilombola porque é uma cidade fundada por negros, aí eu sou descendente de negros, como a maioria das pessoas aqui.

Régia, nove anos, em um relato longo, comentou:

Os negros que aqui viviam tinham que coisar os pés do... do... não sei... do conde! Os negros apanhavam... queriam roubar nossas terras, queriam coisar, queriam matar os negros. Graças a Deus hoje não tem mais nada disso. Antes tinha guerra, agora não tem. Antes, os pessoal que morava aqui antes, em 1900, não sei... não lembro, faziam muitas coisa lá no igarapé, tem até sangue por lá!

A menina retrata um período de dor e sofrimento que ficou no passado, mas que se faz presente, tal como enfatizou: “Tem até sangue por lá!”. Para ela, hoje é bem melhor viver em Abacatal pelo fato de não ter mais o sofrimento dos negros e a invasão das suas terras, ou seja, não há guerra. Adenium interrompeu a sua fala quando percebeu que iria dizer que era descendente de escravos e entendi sua pausa, porque, para os abacataenses, o escravo lembra trabalho penoso e sofrimento e também o menino já se apropriou de uma consciência crítica que desnaturaliza a relação escravo/natureza.

Ouvindo as crianças, um dado muito importante encontrado foi o fato de o mito de origem ganhar outros contornos entre elas, revelando o modo como fazem suas inserções na história. Karen, em sua poesia, fala da relação de um conde, suas filhas e os índios. Régia descreve a relação entre um conde e os escravos. E, Jasmim, oito anos, com um tom de voz que soou com orgulho da bravura dos homens sobreviventes, reporta-se à condição do escravo:

Tu sabe como começou aqui? Aqui começou assim: um bocado de escravo trabalhavo muito, muito, muito... aí, quando não queriam mais fazer as coisa o homem mau dava chicotada neles. Tem uma mangueira ali que colocavo os escravo pendurado... mataram os escravo e só uns e outros vivero e outros foro embora. É assim que começou!

Enquanto caminhava com Jasmim, da escola até sua casa, perguntei como era viver em Abacatal e o menino, apontando para o horizonte e para as árvores, mencionou: “aqui é bom, a gente vai prá li e prá culá, onde quer, pode brincar na rua, ir pro rio, subir nas árvre, tem festa também [risos]”. Foi dessas referências positivas de um lugar que ainda guarda muito de suas feições rurais que Rosa, nove anos, sentiu falta quando seus pais resolveram sair de Abacatal para morar “prá fora”:

Lá só tinha um monte de coisa ruim, aí eu e meus irmãos começamos a aperriá prá voltar e fizemo nosso pai voltar prá cá, lá era ruim demais, não podia sair na rua, era tiro pra todo lugar, barulho que nem presta, aí, nós viemo prá cá de novo, e não quero sair mais não.

Zínia, 12 anos, com a voz emocionada, não titubeia em dizer: “a minha vida é maravilhosa aqui, não tenho o que reclamar daqui, é ótimo, é ótimo viver na comunidade do Abacatal”. Adenium também comentou: “o Abacatal é bom de morar, por causa que é calmo, não tem muito carro e tem igarapé prá gente tomar banho”. Apesar do apego ao lugar e das referências positivas, os abacataenses identificam uma série de dificuldades para se viver ali, pois travam grandes confrontos com o poder público devido à ausência de políticas públicas básicas. Enfrentam também os especuladores e empresários da construção civil, que exploram areia e pedra nos arredores, vindo a danificar a estrada de acesso ao centro urbano e, ainda, ameaçam avançar sobre suas terras. Essas ameaças foram potencializadas pela proximidade ao Lixão do Aurá ao longo de décadas; pelos resíduos químicos depositados pela Facepa (Fábrica de

Celulose do Pará) nas margens da estrada, há mais ou menos uns 500 m metros do portão de entrada da comunidade; pela exploração comercial de areia e pedra nas margens da estrada, pela construção dos conjuntos habitacionais das políticas públicas de habitação, que destruiu o rio que corta a comunidade.

Existe, ainda, o conflito histórico com a empresa italiana Pirelli que, conforme Acevedo e Castro (2004, p. 14), “com a retomada de uma política de borracha baseada no cultivo da *bevea*, as terras adjacentes a Abacatal foram doadas pelo Estado a empresa”, que levou para si grande parte do terreno que os abacataenses consideravam como deles antes da titulação. Consequentemente, os espaços de coleta, caça e agricultura foram drasticamente reduzidos. Para eles, o fato de as ruínas da casa do Conde estarem dentro do terreno da Pirelli, confirma que aquelas terras lhes pertencem. Dos 2.100 hectares correspondentes à sesmaria legada pelo Conde Coma Mello às três filhas, os abacataenses usufruem apenas de 602 hectares (menos de 6 hectares por família). Hoje também, enfrentam a política desenvolvimentista do atual governo do Presidente Michel Temer que prevê a construção de uma ferrovia e a ampliação do linhão de abastecimento de energia elétrica em parte de suas terras e que atingirá dezenove comunidades quilombolas das proximidades. É notório que os problemas serão triplicados.

O fato de os abacataenses terem a garantia da terra e de outros direitos faz com que Abacatal seja visto como vivendo um novo momento, porém, não mais como aquele de “guerra”, descrito pela menina Régia, pois acham que conseguem demonstrar poder nas disputas com “os de fora”. Nesse sentido, a imposição vai se dando também pela apropriação de elementos étnicos, históricos e políticos que tomam para si no processo de territorialização e de construção e manipulação de uma identificação quilombola, como comentou o menino Adenium ao se identificar como quilombola, porque se vê descendente de negros. Enquanto Lírio, 28 anos, que chegou em Abacatal aos 19, como vendedor de remédio natural, explicou porque se considera um quilombola:

Me sinto um quilombola sim. Cheguei, comecei a participar das lutas e fui sentindo a força de ser quilombola. Pela minha origem, acho que sou quilombola, a história do meu lugar tem semelhança com a daqui. A minha bisavó foi escrava. Então, minha identificação já tava no sangue, só não tinha o conhecimento. Agora, a minha identificação mesmo veio pelo rural, foi onde me encontrei. Eu gosto do trabalho rural, é o que eu sei fazer, tenho uma roça, mas, de modo tradicional.

Lírio sabe que, como não nasceu em Abacatal, não é considerado abacataense e sim um agregado, isso significa não ser herdeiro; mas identifica-se como quilombola e sabe que assim é visto pelos abacataenses, pois, para isso, mobilizou sua história pessoal, a identidade que entende como dada pelo sangue, e aquilo que considerou como sendo o mais importante: a identificação pelo trabalho rural. Neste sentido, a identificação quilombola é muito mais aberta e abrangente. Assim como pesquisou Raimbert (2009, p. 21), também as minhas observações me levam a inferir que “parece assim que, no Abacatal, a identidade quilombola, tal qual a história, se amplia para acolher uma variedade maior de quilombolas”, como, no caso, os “carambolas” descritos pelas meninas Babiana.

Perante “os de fora” os abacataenses sabem que essa diferenciação não cabe ser feita, pois divide e enfraquece as lutas, como explicou um membro da Associação dos Moradores referindo-se à condição de “agregado” de Lírio: “Aqui dentro, prá nós, ele é um agregado, mas ‘lá fora’ ele é abacataense, e tem que se apresentar assim porque ele tá nas lutas”. Lírio confirma essa fala, mas não apenas pelo fato de fazer parte de um jogo político, mas também, ao se identificar como abacataense perante “os de fora” se percebe um abacataense e um quilombola nas relações que estabelece ali dentro:

Então, por isso me sinto um abacataense, tomo a bença de muita gente, não porque são meus parentes, mas por consideração, e trabalho junto e tudo... quilombola, porque me identifico com as lutas. Aonde eu chego elevo a

comunidade de Abacatal e defendo, porque tenho orgulho dessa história.

Os abacataenses, crianças e adultos, desse modo, de acordo com Cardoso de Oliveira (2006, p. 73), manipulam identidades “e em sua condição de pessoa esse ‘Eu social’, esse ator reflexivo não apenas assegura sua autoidentidade pela consciência que tem de sua história pessoal, mas ainda se reconhece enquanto tal diante do(s) Outro(s)”. Caliandra, 13 anos, participa com a mãe, desde bem pequena, das reuniões da Associação e dos encontros de comunidades quilombolas, por isso penso que vem desenvolvendo um discurso político em favor do lugar. Para ela, o viver em Abacatal está relacionado ao significado de trabalho como um modo ético de produzir as condições de existência. Observou:

Não nego não minha raiz. Não posso ter vergonha de morar aqui. Nós temos um jeito de se viver aqui e devemos ter orgulho do trabalho da roça. Falo isso pra minha mãe e prá todo mundo... porque tudo isso existe desde a minha bisavó que era escrava. Respeito o trabalho da roça, porque o que a gente vem da roça, mas tem gente aqui que tem vergonha.

Nem todas as famílias de Abacatal têm roça de mandioca, mas é comum encontrar uma criança, com mais de cinco anos, que conhece as etapas para “botar a roça” e o processo de produção dos derivados do tubérculo. Verifiquei isso conversando com elas, observando seus desenhos e brincadeiras e durante o trabalho na casa de farinha. Pais que não ensinam seus filhos a lidar com a terra e com seus produtos são vistos como irresponsáveis, são acusados de ter vergonha do trabalho rural, como Caliandra mencionou. Para os abacataenses os projetos de vida que elaboram para a inserção dos filhos no mercado de trabalho, isto é, a profissionalização e o emprego, fazem parte de um futuro incerto.

A relação, portanto, entre terra e sustento e suas apropriações simbólicas conferem aos abacataenses uma singularidade pela forma como vem construindo o lugar e organizando a cultura entre estabilidades e

mudanças, uma moral e uma ética, impressos nas relações intergeracionais, que implicam também ações de enfrentamento aos opositores, ao mercado, ao Estado e aos seus confrontos internos. A dinâmica da roça, embora não sendo elemento característico dos quilombos (ALMEIDA, 2002), para além de uma prática de cultivo, ou de um sentido restrito de plantio de mandioca, expressa as relações simbólicas nos processos de trabalho, envolvendo um saber negociado com a tradição no presente, isto é, uma maneira de ser e de viver nesse lugar.

Um modo de vida que define um processo de territorialização, revelador de um modo de interlocução com antagonistas e explicativo do que seja um território tradicionalmente ocupado por um grupo particular, com identidade coletiva em construção (BARTH, 2000). Nesse sentido, a institucionalização do território quilombola, garantida na Carta Constitucional de 1988, é reinterpretada na medida em que essas populações vão ampliando seus leques de necessidades e seus respectivos direitos. Por isso, em Abacatal, foi possível observar que “não fazer planos para morar fora” tem a ver com a garantia de ser negro com estatuto legal e com autoridade de negociação, enquanto ser negro “do portão para fora”, significa viver em meio à multidão e invisibilizado.

É possível reafirmar, deste modo, junto com O’Dwyer e Almeida que, na medida em que esses grupos passam a buscar as razões históricas das suas condições de vida nesses lugares, como as crianças aqui presentes perscrutam, começam a desenvolver um sentimento de pertencimento que é transformado em estratégia de superação dos efeitos das grandes mudanças econômicas, “descobrimo caminhos” entre “os de dentro” e “os de fora” em um movimento no tempo (INGOLD, 2005). São, portanto, o enfrentamento e a delimitação de espaços e de direitos que estão na base do processo de construção da identificação quilombola.

Durante o trabalho de campo não houve registro de alguém fazendo planos de morar “prá fora”, mas foi comum encontrar pessoas chegando pelo casamento com alguém “de dentro”. Há o caso de um homem abacataense que casou com uma mulher “de fora” e, como ela não conseguiu se adaptar a Abacatal, o casal mantém o matrimônio estando fisicamente separado: ele mora “dentro”, e ela, “fora”. Este arranjo não

é bem visto pelos “de dentro”: “se casou com um homem do mato, tem que viver a vida do mato, do jeito que se vive no mato”, comentou uma senhora, tia do homem.

Esse encontro “fora” sempre existiu, mas, hoje, facilitado pela expansão urbana e pela necessidade frequente de acessar a cidade devido a diversidade de serviços e espaços de lazer, vem alterando a dinâmica dos casamentos que antes aconteciam, quase sempre, entre casais das redes de parentesco; porém, observar isso não significa fazer a defesa de uma ideia de pureza racial nas suas origens, algo que nunca existiu em qualquer circunstância, além de que, no Brasil, assim como, em África, os quilombos se organizaram com a participação de diversos grupos étnicos (MUNANGA, 1995,1996; SLENES, 2011).

O modo também como os abacataenses entendem a mistura envolve uma certa admiração pela ideia construída em relação ao sangue guerreiro do índio, daí a defesa da ascendência indígena ser sempre acionada nos momentos de embate com os inimigos, e tão presente no imaginário das crianças. Compreendo por esse viés o fio de memória que as crianças puxam para mencionar a existência de “um conde e muitos índios”. Onde ficaram os negros? Essa admiração foi construída pelo entendimento que têm quanto à reação do índio à escravidão, isto é, a ideia de que não se submeteu à exploração dos colonizadores, como o negro africano.

O índio, assim genericamente considerado – e por que não dizer que é uma visão produzida pelos “de fora” para essas pessoas –, não se deixou escravizar, e ainda são vistos na atualidade como severos lutadores: “vê, quanta coisa eles consegue, olha só Belo Monte! Fecham estrada, param as máquinas, vão prá cima dos grandes... Estão dando o sangue e vão conseguir. Aqui, quando ferve o nosso sangue de índio, não tem pra ninguém [risos]”, comentou a mãe de Iris. Enquanto o índio é lembrado pelo seu sangue guerreiro, o trabalhador escravizado é mencionado como submisso para reservar-lhe um lugar subalterno no passado, como observei em diversos momentos com as crianças quando queriam fazer troça com outra criança chamando-a de “minha escrava”.

Foi, portanto, a inspiração na representação do índio guerreiro que impulsionou os abacataenses a lutar perante o poder público pelo

reconhecimento da ascendência africana: “se o pessoal daquele tempo não tivesse o sangue do índio não tinha conseguido enfrentar a derrubada das casas”, observou Margarida, lembrando da primeira grande ameaça às suas terras. E, hoje, a moeda de troca, é a ascendência africana que, colocada em evidência perante o poder público, permite reivindicar direitos. Contudo, a luta pelo reconhecimento da origem africana está muito mais ligada à garantia de poder viver dignamente na terra, para isso, levantam bandeiras pela defesa de políticas públicas valorizadoras do modo como querem viver e serem vistos.

Todavia, por parte de certos discursos dessas políticas que chegam à Abacatal, a mistura é analisada como a grande causadora do desenraizamento da cultura africana. Fazem, assim, a defesa de uma ideia de “resgate cultural” por meio de uma pedagogia, isto é, ensinar essas populações a serem afro-brasileiras com vistas a uma dada autenticidade do patrimônio cultural, vindo a constituírem-se em “reservatórios de africanidade”, que penso como uma essencialização do passado. Nesse caso, pensado a partir da ideologia da perda, “o ‘passado’ parece existir dentro de uma redoma, desconectado de um presente, de um futuro ou de um passado ‘reais’”, uma certa forma de homogeneização (GONÇALVES, 2001, p. 26).

Muitas dessas políticas, no período da pesquisa, eram desenvolvidas pela secretaria de educação e cultura da prefeitura do município, sob o discurso do chamado resgate cultural para ensinar um certo modo de ser quilombola às crianças, contudo, eram usadas também com o intuito de promover o empreendedorismo entre os adultos. Pareceu-me que o problema maior residia no fato de tais estratégias pautarem-se em representações folclorizadas da cultura negra no Brasil, por isso, sustentavam uma imagem do negro como objeto exótico e de contemplação (LEITE, 1999). E, ainda, por meio da ideia de que essa população precisa elevar-se à categoria de produtiva, sendo capaz de gerar renda para si, ao se pretender romper com o *habitus* (BOURDIEU, 1990; 2009) que orienta o trabalho por outras lógicas de relações de produção que, por sua vez, não são as mesmas lógicas do mercado.

Nesse sentido, o *habitus* é compreendido como a causa da pobreza onde vivem. É como se a incorporação desses elementos, de uma dada africanidade, garantissem aos abacataenses a pureza quilombola, tão posta em dúvida pelos opositores, “os de fora”. E, ainda, movidos pelo espírito do homem pró-ativo, pudessem fazer jus aos direitos. Não estava em jogo, portanto, para os abacataenses, a assimilação desses valores e ícones culturais para a continuidade de suas lutas. As oficinas de empreendedorismo, promovidas pelas secretarias municipais, não ofereciam segurança econômica e eles não se identificavam com a representação de um negro imposta por um grupo de técnicos: usando tranças nos cabelos, roupas coloridas, cultuando as religiões de matrizes africanas e jogando capoeira.

No tempo presente, o ingresso de um grupo de mulheres na universidade pública pelas políticas de cotas e engajamento no movimento social possibilitou a implementação de algumas ações nesse sentido. Elas dizem que passaram a compreender criticamente a importância desse simbolismo para o reconhecimento de uma ancestralidade, importante para o fortalecimento do território. Hoje, uma professora da escola coordena um grupo de dança, formado pela maioria de crianças, que se apresenta nas festas da comunidade e em eventos na cidade que fazem alusão à cultura negra. Criaram um grupo de capoeira, ambos também com a presença maior de crianças. Um grupo de jovens que, na época do início da pesquisa se encontrava entre nove e onze anos, há dois anos formou uma banda de música que toca carimbo com letra autoral, ritmo da cultura popular paraense. As letras sempre se referem a história de Abacatal e suas opressões. Um grupo de mulheres passou a produzir licor de frutas regionais, conservado em garrafas ornamentadas por elas com motivos da cultura africana. Hoje, é comum vê-las nas redes sociais - as mulheres (adultas, adolescentes e crianças) - dançando com roupas no feito e nas cores afros, cabelos trançados e com belos turbantes na cabeça.

Em alguns discursos dos profissionais da escola havia críticas às poucas lembranças de um passado relacionado à escravidão, como se fosse fruto da pouca importância que os abacataenses dão a essa história. Para eles, bem como para os demais adultos, as crianças e os mais jovens não se interessavam pelas coisas do passado e pelos valores morais que

balizavam as suas relações, como se tudo estivesse perdido, pois viam suas preferências e interesses voltados às “coisas de fora”: o lazer, a moda, as “festas de aparelhagens” (LIMA, 2008), os equipamentos eletrônicos (telefones celulares, computadores e jogos) e as comidas industrializadas.

O trabalho de campo mostrou que as crianças e os jovens tinham essas preferências tanto quanto os adultos e criavam estratégias para conseguí-las, contudo, sendo uma maneira de se sentirem incluídos entre os “de fora”: “lá a gente tem que ser descolado, não pode ficar como bicho do mato, encostado pelos cantos, tem que ser um pouco como eles”, comentou Caliandra referindo-se aos colegas com quem passou a se relacionar quando começou a frequentar a escola na cidade com onze anos. Um grupo de crianças, que estuda nessas escolas, comentou que recebia apelidos de escravos, roceiros e carvoeiros.

Nesse processo de interação cada vez mais próximo entre campo/cidade, as crianças e os jovens experimentam e formulam novos modelos e padrões alternativos de consumo, de comportamento, de estética do corpo, sexualidade, ou seja, cada vez mais cedo integrantes do público infantil e juvenil, de ambos os sexos, formulam novos planos e projetos de vida, redefinem, valores, escolhas (STROPASOLAS, 2012). Contudo, também é possível dizer que muito da construção desses novos modelos, “gostos” e “estilos de vida”, são constituintes de uma “distinção” baseada em valores da cultura dominante, que passam a imprimir nas suas relações com aqueles abacataenses que não experimentam o espaço “de fora” e seus elementos simbólicos do mesmo modo (BOURDIEU, 2007).

UMA AFRICANIDADE E UMA INDINIANIDADE NA/PELA INFÂNCIA

A etnografia *sobre/com* as crianças também me possibilitou identificar um conjunto de *semióforos* (CHAUI, 2004) por elas mobilizado nas suas relações sociais, que guardava a riqueza de uma africanidade e de uma indinianidade pautadas no pretérito e recriadas no presente. Contudo, não estavam relacionados entre os ícones acionados pela estratégia de resgate da política pública”. É presumível que o discurso do resgate promovido

pela ação governamental também impregnava sentimentos de perda com sentido catastrófico entre os abacataenses.

Na medida em que havia uma maior aproximação com as crianças no campo, participando de suas brincadeiras e conversas, foi possível questionar a ideia da perda. As crianças abacataenses intercambiavam entre si aspectos particulares da vivência diária das comunidades, como os códigos da “dádiva” (dar-receber-retribuir), balizadores de suas relações sociais no tempo (MAUSS, 2003). Um campo simbólico se elevava quando buscavam nos contos, nas lendas, nos mitos, nas crenças, nas crenças religiosas, nas brincadeiras, explicações para seus atos (“fazer” e “não fazer”); mobilizavam conhecimentos ao integrarem natureza e cultura. Assim, reelaboravam, atualizavam os constructos da ciência do concreto (LÉVI-STRAUSS, 2011); mantinham uma corporeidade muito expressiva, onde se fundiam performance, estética, musicalidade e oralidade.

Como disse antes, toda criança de cinco anos em diante sabia dizer o que é uma roça de mandioca, de quê e onde se faz a farinha. Demonstra admiração pelas atividades de pesca, caça, criação de animais, plantação e extrativismo. Várias delas me ensinaram tratamentos de saúde com remédios tradicionais quando adoeci durante o trabalho de campo. E quanto ao desinteresse pelo trabalho rural, conheci um bom número de crianças que executava atividades de extrativismo espontaneamente, sem qualquer imposição dos adultos. Esse modo de coleta de frutos e sementes é o trabalho que as crianças diziam escolher por “gosto”, assim como, o de criação de animais. Segundo elas, o gostar desses trabalhos se justificava pela possibilidade da brincadeira, pois o subir em árvores e o cuidar dos animais estão entre as suas experiências lúdicas preferidas.

Assim, acionam os conhecimentos tradicionais e mobilizam uma rede de *semióforos* muito particulares de uma africanidade e de uma indinianidade próprias dos *encantados* desta parte da região amazônica (MAUÉS, 1990). Nos momentos de brincadeira, algumas crianças sempre me assustavam dizendo que havia uma aranha nas minhas costas, e que ela iria me levar para muito longe. Virava as costas e não via a tal aranha. Perguntava a elas onde estava a aranha e sempre aproveitavam para fazer disso uma brincadeira: “ih... já foi! Foi prá li! Sumiu! Tá na tua costa de

novos!”. E caíam aos risos das rodopiadas que eu dava com o corpo e diziam: “tu nunca vai vê ela, porque ela fica invisível rápido”. Em Nina Rodrigues (1932, p. 277) encontrei *A História da Aranha (Ananse)* entre os contos africanos, assim como, no estudo de Zélia Amador de Deus, *Os Herdeiros de Ananse* (2008). Nesses contos, a aranha desenvolve sempre grande astúcia e habilidade e figura falando pelo nariz com os deuses inferiores.

Por horas as crianças contavam outras histórias dos encantados dos abacataenses, provocadores de muito medo e nem um pouco de riso, como: o “Arrasta a Corrente”, um homem que aparece arrastando uma corrente pelos pés no igarapé das pedras; a “Matintaperera” e o “Curupira”, respectivamente, uma mulher velha e um homem de pés virados para trás, que ficam no mato, na direção do rio; o “Ronca-ronca”, um homem que foi comido por um porco e agora aparece roncando dentro do mato; a “Mãe-d’água”, uma mulher que “flecha” as pessoas dentro do rio e o “Homem que se virava ora num cachorro, ora num lobo e, outras vezes, num porco”, já falecido, que não aparece mais, mas as crianças guardam na memória os temores provocados por aquela figura assustadora.

As crianças também não estão alheias às lutas políticas da comunidade. Durante as reuniões da Associação e da Escola com as famílias, sempre estão por perto, brincando e escutando as conversas e as discussões dos adultos. Dona Violeta sempre conta repetidas vezes aos netos a história dos embates que travaram para garantir a terra onde moram hoje, como pude presenciar em várias ocasiões. Um dia encontrei as crianças, netos de dona Violeta, dentro da mata, sem o conhecimento dos adultos, carregando toras de madeira para impedir a ação de um homem que estava ameaçando invadir o terreno da avó. Percebi que, para elas, as crianças, existe um “limite de respeito” que deve ser preservado para que território seja protegido.

Penso que, se a luta pelo território também é interpretada e dinamizada pelas crianças assim como elementos da cultura africana e indígena, é porque o que os unia no passado subsiste em suas relações cotidianas. Então, como enxergar a “perda”? Compreendi essa geração mais nova, que se apresentava (aos meus olhos), como agente da história,

produtora e reprodutora de uma cultura tecida nas tramas de uma diáspora singular nesse lugar, inventora e reinventadora da tradição, não acionava elementos de uma africanidade e de uma indinianidade parados no tempo, essencializados (CERTEAU, 2012). Isto significa dizer que os *semióforos* que as crianças abacataenses compartilham, como repertórios da cultura popular afroindígena-brasileira, já foram excluídos (pelo menos, consideradamente) há tempos da corrente cultural dominante.

Por isso, a pedagogia do resgate tende a querer preencher o “vazio”. Mas, como as crianças bem sinalizaram, a experiência da vida negra só tem sentido dentro da representação (HALL, 2003). O jogo identitário, portanto, acionado pelos abacataenses, envolvendo índios e negros, pode ser compreendido em uma perspectiva relacional conforme reflete Arruti (2011, p. 332), quando discute que esse jogo não pode ser analisado como “simples e direta manifestação de ancestralidade, mas resultado de um trabalho dialógico entre a memória social, a análise de contexto e a capacidade de instituir-se como ator coletivo, tendo em vista o enfrentamento das estruturas de poder”.

Em acordo com Leite (1999, p. 136), minhas reflexões também apontam que, em Abacatal, a ideia de cidadania está pautada na reivindicação de ações que contemplem “o modo de vida coletivo, construído na permanência por um tempo significativo no mesmo lugar. É a participação de cada um na vida coletiva que dá a esse suposto sujeito a possibilidade de ser parte do referido direito”. Logo, a terra como lugar de trabalho e moradia, ou seja, lugar onde a vida faz sentido, fundamenta-se em uma lógica relacional e não apenas como lugar de fixação. O modo, portanto, como querem continuar vivendo expressa uma africanidade e uma indinianidade não reconhecidas, invisibilizadas.

Tais observações, possibilitaram fazer a crítica ao conceito de cultura, a partir dos constructos teóricos formulados por Sahlins (1997, p. 43), aquele revestido atualmente de defesa às diferenças, porém, ainda pensado sob o tom ideológico do colonialismo: a cultura concebida como “um modo intelectual de controle que teria como efeito ‘encarcerar’ os povos periféricos em seus espaços de sujeição, separando-os permanentemente da metrópole ocidental progressista”. Isto é, de uma civilidade que não

lhes diz respeito. Neste sentido, é possível falar de um modo mais geral, em acordo com este autor: “a ideia antropológica de cultura, por conspirar para a estabilização da diferença, legitimaria as múltiplas desigualdades — inclusive o racismo — inerentes ao funcionamento do capitalismo ocidental”.

A maneira como as crianças abacataenses demonstraram que querem continuar vivendo, muito explica que ser quilombola, carambola, remanescente de quilombo, afrodescendente, trabalhador rural, população tradicional não é nenhuma camisa de força. Ao contrário, são possibilidades de se construir processos de reorganização das referências e das perspectivas identitárias que manipulam por meio de uma moral do reconhecimento, uma identificação. É, portanto, um modo constituído na relação entre moral e ética, que pressupõe “exercício de liberdade nas ações de incorporações de identidades” e capacidade de escolha de identidades de conformidade com diferentes interlocutores em diversos espaços de interação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 22-55), nesse movimento histórico entre “os de dentro” e “os de fora”.

Assim entendido, a análise buscou consonância com o conceito contemporâneo de quilombo, que tem como premissa a ideia de que esses grupos – livres – tomam o território como suporte de sua autodeclaração sociocultural. A diversidade cultural, neste caso, é vista como subsidiária dos direitos territoriais, que são direitos a viver de um determinado modo (ARRUTI, 2008). Nesse sentido, presumo que as crianças abacataenses apontam caminhos para “desfrigorificar” categorias e compreensões naturalizadas acerca desses povos (ALMEIDA, 2008).

Nesse sentido, a defesa de um “jeito de se viver” feita pelas crianças se contrapõe às ideias e às imagens construídas ao longo da nossa história para pensar e falar sobre esses grupos. As reflexões de Sahlins situam-se na direção de um esclarecimento de que “culturas diferentes implicam historicidades diferentes”. Essa assertiva, pensada pela agência dessas crianças, possibilita a análise que liberta os quilombolas das ideias homogeneizadoras produzidas muitas das vezes pela historiografia, as quais são amplamente veiculadas na nossa sociedade. São ideias que intercambiam preceitos legais que tentam uniformizar e cristalizar as

histórias de constituição dos quilombos pelos exorados de uma origem comum na formação do sistema escravocrata, os quais instituíram parâmetros de um diminuto sentido de remanescentes para negar direitos.

Almeida (2002, p. 49) delinea essas elaborações a partir das representações jurídicas de autores clássicos e os mais recentes que trabalham com o conceito jurídico-formal de quilombo. Para o autor, é “uma representação jurídica que sempre se mostrou inclinada a interpretar o quilombo como algo que estava fora, isolado, para além da civilização e da cultura, confinado numa suposta autossuficiência e negando a disciplina do trabalho”. Nesse sentido, a história construída pelos descendentes do conde Coma Mello e da escrava Olímpia e o modo como as crianças atualizam essa história, são testemunhos do modo como constroem o sentido de remanescentes no território tradicionalmente ocupado.

É nessa relação, sem as expectativas do mercado e sem a compreensão necessária de determinados setores acerca das novas dinâmicas da ruralidade (CARNEIRO, 2012), que esses agentes intercambiam formas de saber e de ser e elaboram arranjos e rearranjos que permitem “entender suas lógicas, suas estratégias e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução”, em meio a um processo de territorialização. Cabe aqui, junto com Carneiro (2012, p. 254), compreender Abacatal como uma “localidade”, que tem uma essência física e espacial construída socialmente e que está em contínua reformulação, a qual só pode ser entendida de maneira interativa, ou seja, “no contexto das relações sociais engendradas na relação entre o local e o global, entre o ‘de dentro’ e o ‘de fora’”.

Em resumo, foi possível inferir que o fato de ter encontrado muitas crianças de pele, cabelos e olhos bem mais claros do que da geração mais velha, seja é resultado das relações que sempre se permitiram com “os de fora”. O termo quilombola foi apropriado pelos abacataenses como um modo de afirmar a luta pelo território aos “de fora”, e, também, para convencer os “de dentro”, aqueles menos engajados, a serem mais atuantes politicamente. Assim o tomaram para afirmar a existência de um “lugar de pretos”. Para as crianças, o termo quilombola também serve para identificar as pessoas de pele escura. Um entendimento também

partilhado entre adultos para identificar aqueles que mais se aproximam das famílias originárias do lugar.

Não é, contudo, a pele de cor mais escura que afirma a luta por uma ascendência africana, mas a forma como vêm se organizando ao longo de tempos pela experiência e conhecimentos que acumulam por meio de um certo “jeito de se viver”, como aquele também descrito no *Projeto da Daniele*. Sendo um modo de vida negociado, no passado, com índios, negros e brancos. A defesa, portanto, de um “jeito de se viver” das crianças abacataenses, é compreendida, neste trabalho, como sendo uma ação de sujeitos autônomos frente às regras de pertença que engendram a luta pelo território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vale ressaltar que, enquanto campo do saber, o campo de estudos da antropologia avançou muito nas últimas décadas, mas ainda tem muito a dizer acerca das crianças de contextos ruralizados, para que representações estereotipadas não continuem a distorcer olhares e impedir que suas esperanças e disposições para a construção da vida nesses lugares sejam consideradas. Nesse sentido, pretende se somar às investidas interdisciplinares para situar as crianças como interlocutoras de pesquisas. Sendo um posicionamento epistemológico, no sentido de compreender como elas entendem a dinamicidade do mundo social que as rodeia e moldam às suas circunstâncias de vida, considerando a capacidade e a habilidade que possuem para criar e transformar relações.

A defesa desse posicionamento político metodológico nesta pesquisa trouxe a compreensão de que as crianças das comunidades negras da Amazônia muito têm a dizer sobre a cosmologia e a identificação étnico-racial desses povos e o direito a permanecer em seus territórios com dignidade. Contribuem, assim, com as ciências sociais e humanas, com o poder público e com o movimento social, trazendo a compreensão sobre os desdobramentos do projeto de colonização que age no tempo pela colonialidade do poder, do saber e do ser nesta região e na América Latina como um todo (QUIJANO,2005).

A autoidentificação quilombola pelas crianças abacataenses convida para uma reflexão mais ampla das lutas dos povos subalternizados nesta América de tantas latinidades. Cabe também investigar: Como as demandas das crianças quilombolas influenciam suas mães à luta pelo território e como essas mulheres têm se organizado politicamente? E, lembrando de Rosa que “aperreou” tanto seu pai para voltar a Abacatal, fazendo a defesa de um “jeito de se viver”, cabe também perguntar: sob que lógicas se formaram e se formam as cidades da América Latina e o que têm promovido na vida dos povos originários e tradicionais e, particularmente, na vida de suas crianças?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, R. M.; CASTRO, E. *No caminho de pedras do Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.
- ALMEIDA, A. W. B. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade da Amazônia, 2008.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- AMADOR DE DEUS, Z. *Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de Antropologia. Belém-PA, 2008.
- AMORAS, M. R. *“No Abacatal (também), uma Flor”: um estudo antropológico sobre a relação criança & trabalho*. Belém-PA, 2014. Tese (doutorado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, Universidade Federal do Pará-UFPA.

- ARRUTI, J. M. Quilombos. In: SANSONE, L. & PINHO, A. O. (Orgs). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.
- BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, 2000.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2006.
- _____. *O Eu, suas identidades e o mundo social*. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, 2002.
- CARNEIRO, M. J. Do “Rural” como categoria de pensamento e como categoria analítica. In: CARNEIRO, M. J. (Org.). *Ruralidades Contemporâneas: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012.
- CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CHAUÍ, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- COHN, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. A Experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: SILVA, A. L. da & NUNES, A. In: *Crianças Indígenas Ensaios Antropológicos*. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. São Paulo: Global Editora, 2002.
- GEERTZ, C. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

- GONÇALVES, J. R. S. 2001. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDEMBERG, M. (Orgs.) *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- INGOLD, T. *Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação*. *Religião e Sociedade*, 26(1): 2005. pp. 76 a110
- JAMES, A. & PROUT, A. *Re-Presenting Childhood: Time and Transition in the Study of Childhood*. In: JAMES A. & PROUT, A. *Constructing and Reconstructing Childhood*. Basingstoke: Falmer Press, 1990.
- LEITE, I. B. *Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?* Horizontes antropológicos. Porto Alegre, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LIMA, A. F. *“É a Festa das Aparelhagens!”: performances culturais e discursos sociais*, Belém-PA, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-PPGCS, Universidade Federal do Pará-UFPA.
- LITTLE, P. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Trabalho apresentado no Simpósio “Natureza e Sociedade: desafios epistemológicos para a Antropologia, na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, Gramado-RS, 2002. 37p.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cortez, 2003.
- MAUÉS, R. H. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Centro de Filosofia e Ciências Humanas – NAEA/UFPA. Coleção Igarapé: Belém, 1990.
- MUNANGA, K. *Origem e histórico do quilombo na África*. *Revista USP*, São Paulo, 1995/96.

- NUNES, A. “*Brincando de ser criança*”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância, Portugal 2003. Tese (Doutorado em antropologia). Departamento de Antropologia, ISCTE.
- O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- PIRES, F. F. *Quem tem medo do mal-assombro?: religião e infância no semiárido nordestino*. Rio de Janeiro: E-papers; João Pessoa: UFPB, 2011.
- _____. O que as crianças podem fazer pela antropologia? *Horizontes Antropológicos*. [online]. 2010, vol.16, n.34, pp. 137-157. ISSN 0104-7183.
- _____. Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 17, p. 1-348, 2008.
- QVORTRUP, J. *A volta do papel das crianças no contrato geracional*. Rev. Bras. Educ.[online]. v.16, n.47, p. 323-332. 2011.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2005.
- RAIMBERT, C. *Comunidade e territórios: O caso da comunidade quilombola do Abacatal na grande Belém (Pará)*. Paris, 2009. Dissertação (Mestrado) Institut des Hautes Etudes de L'amerique Latine/Credal.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1977.
- SAHLINS, M. O “*pessimismo sentimental*” e a *experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (parte II). *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.2, pp. 103-150. ISSN 0104-9313.
- _____. *História e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- _____. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

- SILVA, A. L. da & NUNES, A. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. In: *Crianças Indígenas Ensaios Antropológicos*. São Paulo: Global Editora, 2002.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas, UNICAMP, 2011.
- STROPASOLAS, V. L. Um marco reflexivo para a inserção social da juventude rural. In: CARNEIRO, M. J. e CASTRO, E. G. (Orgs). *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Maumad X, 2007.
- TOREN, C. *Making History: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind*. 1993.
- _____. *Como sabemos o que é verdade? O caso do Mana em Fiji*. Mana, 2006, p. 449-477.
- _____. *A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as idéias das crianças fjianas sobre suas verdades como adultos*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 16, n 34, p. 19-48, jul./dez. 2010.
- _____. “Comparison and ontogeny”. In: (ed. Gingrich, A. e Fox, R.) *Antropology by comparison: Routledg*, 2002.
- _____. *Becoming a Christian in Fiji: an ethnographic study of ontogeny*. Royal Anthropological Institute. Journal of the Royal Anthropological Institute. (N.S.) 10, 221-240. Londres, 2004.

Texto recebido em 20/12/2017 e aprovado em 03/04/2018.