



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL**  
**CAMPUS LARANJEIRAS DO SUL**  
**CURSO INTERDISCIPLINAR EM EDUCAÇÃO DO CAMPO, CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**E HUMANAS**

**KARIN CRISTINA SIBEN RIBAS**

**A CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADE QUILOMBOLA:**  
**UM OLHAR ACERCA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MUNICÍPIO DA LAPA-**  
**PR**

**LARANJEIRAS DO SUL**  
**2019**

KARIN CRISTINA SIBEN RIBAS

**A CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADE QUILOMBOLA:  
UM OLHAR ACERCA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MUNICÍPIO DA LAPA-  
PR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito ao curso Interdisciplinar em Educação do Campo, Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Siomara Aparecida Marques.

**LARANJEIRAS DO SUL**

**2019**

**PROGRAD/DBIB – Divisão de Bibliotecas**

Ribas, Karin Cristina Siben

A constituição de identidade quilombola: um olhar acerca da  
Comunidade Quilombola do Município da Lapa-PR / Karin Cristina  
Siben Ribas. – 2019.

64 f.: il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Siomara Aparecida Marques

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Curso Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências  
Sociais e Humanas - Licenciatura, Laranjeiras do Sul, PR, 2019.

1. Quilombo . 2. Identidade. 3. Patrimônio. 4. Resistência. I.  
Marques, Siomara Aparecida, orient. II. Universidade Federal da  
Fronteira Sul. III. Título

**Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

KARIN CRISTINA SIBEN RIBAS

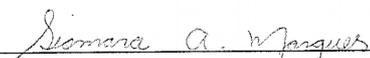
**A CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADE QUILOMBOLA: UM OLHAR ACERCA DA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MUNICÍPIO DA LAPA-PR**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para a obtenção do grau de Licenciado em Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências Sociais e Humanas – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul - *Campus* Laranjeiras do Sul.

Orientador: Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Siomara Aparecida Marques

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em 18 de junho de 2019.

**BANCA EXAMINADORA:**



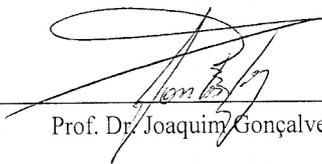
---

Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Siomara Aparecida Marques



---

Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Leticia Cristina Bizarro Barbosa



---

Prof. Dr. Joaquim Gonçalves da Costa

*À minha mãe, Catarina, mulher de garra,  
ventre materno que gerou e doou vida.*

## AGRADECIMENTO

Primeiramente, meus agradecimentos são para todos os moradores da comunidade quilombola da Lapa, em especial, os que me receberam em suas casas, me ofereceram um copo d'água e a cadeira, sob as árvores, para uma boa conversa. Desde que os conheci, tive melhor inspiração para escrever e seguir minha jornada acadêmica, me fortalecendo cada vez mais enquanto mulher negra e pobre. Vocês são, para mim, símbolo de resistência!

Agradeço a confiança da minha mãe e meus irmãos quando deixaram-me sair da Lapa, ainda que com medo, rumo à caminhada mais emocionante e inédita da nossa família: ingressar na universidade, vislumbrando um futuro melhor pra gente. Tive que saber lidar com a saudade e com as dificuldades de levar uma vida “inteira” (assim como o curso) em alternância.

Assim fiz do CEAGRO minha casa, dos estranhos os amigos!

Obrigada aos professores e professoras por terem despertado a fagulha em mim sobre o Marxismo (e até mesmo o anarquismo), a luta das mulheres, do povo negro, de política e organização. Em sala de aula, levarei um pouquinho de cada um de vocês. Da mesma maneira, agradeço às ricas contribuições teóricas da professora Siomara, sempre de muita valia para a construção do trabalho. Também destaco as contribuições da professora e amiga Eloá, durante a pré banca em 2018, e dos professores Joaquim e Letícia, na defesa do mesmo trabalho.

Reconhecendo minha posição de privilegiada, fico grata pela oportunidade de ter estudado na Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Laranjeiras do Sul. Ter contato com indígenas e saber mais sobre essa cultura me fez alargar a compreensão de mundo e ser humano. Conhecer acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária, assim como a agroecologia instalada nesses territórios, foi de grande importância e motivo de esperar-se com a luta da classe trabalhadora diante um mundo capitalista.

Por fim, agradeço aos bons amigos espirituais, que me acompanharam durante todo esse percurso de estudo, pesquisa e escrita. Seguimos em frente, nas mesmas vibrações e fluídos de energia.

## RESUMO

Historicamente, o povo negro encontra refúgio e abrigo nos quilombos. É nessas “Terras de Preto” que os afrodescendentes constituíram [e constituem] permanentemente, suas identidades nos territórios quilombolas de todo o país. O olhar do presente trabalho, se volta para o território quilombola do município da Lapa, no Paraná, na comunidade rural quilombola do Feixo. No decorrer das seguintes páginas buscar-se-á, primeiramente, uma abordagem teórica em torno dos conceitos de identidade, território quilombola, memória, etnia e raça, além de apontar o processo de constituição dos territórios quilombolas no Brasil e Paraná. Tendo como base os conceitos teóricos do primeiro capítulo, parte-se então para a descrição da pesquisa a campo e a partir de dados coletados, iniciam-se as análises buscando descortinar o processo de constituição da identidade quilombola do Feixo, considerando os bens culturais – patrimônio – material e imaterial existente na comunidade, destacando elementos fundamentais da memória coletiva e individual dos sujeitos. Os quilombolas do Feixo, em meio a transformações e alterações do espaço tempo, tocados pela modernidade, vislumbram a terra quilombola como espaço de garantia e reconhecimento de sua trajetória cultural e identitária na história.

**Palavras-chaves:** Quilombo. Identidade. Patrimônio. Resistência.

## ABSTRACT

Historically, black people find refuge and shelter in quilombos. It is in these "Lands of Black" that Afrodescendants constituted [and constitute] permanently, their identities in the quilombolas territories of all the country. The present work looks at the quilombola territory of the municipality of Lapa, in Paraná, in the quilombola rural community of Feixo. In the course of the following pages, a theoretical approach will be sought first around the concepts of identity, quilombola territory, memory, ethnicity and race, as well as pointing out the process of constitution of quilombola territories in Brazil and Paraná. Based on the theoretical concepts of the first chapter, we start with the description of the field research and from the data collected, we start the analyzes seeking to discover the process of constitution of the feijo quilombola identity, considering the cultural assets - patrimony - material and immaterial in the community, highlighting fundamental elements of the collective and individual memory of the subjects. The Quilombas of the Feixo, in the midst of transformations and alterations of space, touched by modernity, see the quilombola land as a space of guarantee and recognition of its cultural and identity trajectory in history.

**Keywords:** Quilombo. Identity. Patrimony. Resistanc

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
1.2 OBJETIVOS.....	11
<b>1.2.1 Geral:</b> .....	<b>11</b>
<b>1.2.2 Específicos:</b> .....	<b>11</b>
1.3 METODOLOGIA.....	12
<b>2 HISTÓRIAS DOS QUILOMBOS E OS PRINCIPAIS CONCEITOS DESTA PESQUISA</b> .....	<b>13</b>
2.1 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO BRASIL... ..	14
2.2 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO PARANÁ.....	15
2.3 A RESISTÊNCIA DO POVO NEGRO NA FREGUESIA DE SANTO ANTÔNIO DA LAPA: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA.....	17
<b>2.3.1 A eterna presença negra nos monumentos arquitetônicos históricos da Lapa...</b>	<b>18</b>
2.4 A FAMÍLIA BRAGA.....	22
2.5 A COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO FEIXO.....	24
<b>2.5.1 Breve histórico</b> .....	<b>24</b>
<b>2.5.2 Quilombolas e a agricultura: resistência e renda na produção orgânica</b> .....	<b>26</b>
2.6 ACESSO AO TRABALHO E EMPREGO: condição necessária para a autonomia e libertação.....	30
2.7 ALGUNS CONCEITOS PARA COMPREENDER A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA.....	32
<b>3 LEGADO PATRIMONIAL: IDENTIFICAÇÃO DA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA CULTURAL E POLÍTICA DOS QUILOMBOLAS</b> .....	<b>40</b>
3.1 PATRIMÔNIO IMATERIAL, MEMÓRIA E O QUILOMBO DO FEIXO.....	40
3.2 PATRIMÔNIO MATERIAL: as edificações e vidas construídas.....	45
<b>4 AS TRANSFORMAÇÕES E AS IDENTIDADES</b> .....	<b>49</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>52</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>56</b>
<b>ANEXO I</b> .....	<b>61</b>
PLANO DE RETORNO E APRESENTAÇÃO DA PESQUISA PARA A COMUNIDADE. .	61

## 1 INTRODUÇÃO

Anterior à abolição da escravatura os quilombos já existiam, já se manifestavam. É na terra, que o negro e todo sujeito em vulnerabilidade, encontra sua força e se reconstitui individual, coletiva e socialmente. Lá – no que hoje se denomina quilombo – os atores constroem suas moradas, plantam seus alimentos e assim materializam ou simbolizam as suas identidades (MOURA, 1992)

O interesse pelo tema surgiu em 2015, depois de participar da organização do II COPENE SUL (Congresso dos Pesquisadores Negros da Região Sul) onde nunca havia convivido com tantos “irmãos negros” reunidos num único espaço, discutindo sobre suas vidas, lugares, seus valores e produções acadêmicas, bem como todos os limites de sua inserção numa sociedade historicamente racista. O momento foi de protagonismo preto. A etnia era o centro dos debates.

Desde então uma chama ardente acendeu internamente, no desejo de escrever sobre *identidade*. Antes disso, foi diante a crise de identidade, encarando diariamente muitos questionamentos e contradições internas sobre “*quem sou eu, a que grupo eu pertença, qual é a minha etnia? Eu sou preta ou parda? Para onde vou agora?*” que surgiu essa necessidade, um tanto particular, de mergulhar nos estudos identitários. Mas no Trabalho de Conclusão de Curso não falarei da minha pessoa, ou da minha crise de identidade. Os sujeitos do trabalho serão os quilombolas da Lapa. Eles sim, serão os protagonistas, a base possível para a realização da pesquisa.

A pesquisa tem por objetivo principal identificar como se dá a constituição de identidade quilombola no território da comunidade rural quilombola da Lapa.

Entender a constituição da identidade quilombola contribuirá para o exercício da educação do campo em sala de aula, já que a questão quilombola não se encontra afastada dos princípios de educação do campo, que considera a problemática da hegemonização do sistema escolar, reconhecer essa especificidade identitária e cultural é, em primeira instância, respeitar o território e as vidas desses sujeitos.

O território quilombola da Lapa abrange três comunidades rurais: Feixo, Restinga e Vila Esperança, situando-se próximas entre si. Tal território quilombola recebeu a certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) em 18 de Outubro de 2006. A “Vila Esperança” é constituída, em sua maioria, de negros escravos oriundos das fazendas da região. No entanto,

muitos foram alvos de trapanças por fazendeiros, ficando com as menores glebas de terras e de difícil cultivo.

As terras do quilombo do Feixo foram “doadas” pela família Braga que escravizava os negros. Mesmo depois de receberem esse pedaço de terra continuavam a trabalhar para a família Braga, havendo relatos de que os antepassados nasciam e morriam trabalhando nas terras, e que se não trabalhassem ficavam com fome e eram vistos como vagabundos. No atual quilombo de Restinga, prevalecia a Fazenda Santa Amélia de Hipólito Alves de Araújo, onde desde o século XIX os escravos, ganhando as terras do fazendeiro, puderam usufruir das terras que já trabalhavam quando escravos.

Atualmente, cerca de 200 famílias afrodescendentes estão distribuídas entre as três comunidades quilombolas, sendo aproximadamente 50% desse número residindo no quilombo do Feixo. Esse não é o número total de famílias, não sabendo-se ao certo quantas famílias passaram a residir na comunidade depois do reconhecimento do território. Os moradores têm acesso a mercado, salão de beleza, loja agropecuária, espaço de lazer infantil juntamente com equipamentos de exercícios para os idosos, esses, infelizmente em estado de calamidade. Há logística frequente de transporte de ônibus com destino para o centro da cidade da Lapa, de segunda a sexta com horários mais frequentes e aos sábados e domingos com disponibilidade mais restrita de horários.

As escolas do quilombo são: Escola Municipal Dirceu Batista da Luz, atendendo a rede municipal e a Escola Estadual Antônio Lacerda Braga, localizada no distrito de Mariental, próxima a comunidade. Os educandos da rede estadual têm acesso a transporte escolar até a instituição. Estão presentes na comunidade espaços de expressão de suas religiosidades como igrejas aos fiéis católicos e evangélicos. Grande parte da subsistência econômica é originária de trabalho fora da comunidade, como no comércio ou em trabalho no campo em épocas de colheitas.

Os elementos materiais e imateriais presentes no quilombo são essenciais para a dinâmica do grupo, imprescindíveis ao se pensar a construção da identidade quilombola.

A diversidade de posições dos sujeitos na esfera social, como o território que habitam, as formas de organização política, as crenças religiosas, os valores tradicionais, a memória histórica, etc., vão estruturando as diversas identidades que se apresentam no quilombo. Porém, todo esse material precisa ser processado pelo indivíduo, grupos sociais e sociedades, onde os sujeitos reorganizam seus significados e experiências.

Sabe-se que a constituição das identidades se dá em decorrência de inúmeros fatores, como o território e a territorialidade, os sistemas simbólicos e exclusão social, além de uma afirmação política constante: “*Quem somos nós?*”. Além do mais, o tempo e suas transformações, a retrospectiva histórica do sujeito ou do grupo, mesmo que sofrendo algum esquecimento, contribui para a reafirmação da identidade ao passo que também a transforma. O passado dos sujeitos, suas lembranças retidas na memória, são pontos de partida para a análise da constituição da identidade do quilombo do Feixo.

Os sujeitos sociais entrevistados desempenham os papéis de avós, mães, filhas, agricultoras, jardineiras, estudantes e religiosas. As mulheres são militantes quilombolas e feministas, quando em seu cotidiano lutam duplamente: pelo território e por ser mulher.

Compreendendo que toda e qualquer identidade é construída antecipa-se que a constituição da identidade quilombola do município da Lapa tem como elementos principais o patrimônio cultural em específico os patrimônios materiais e imateriais presentes no território.

Afinal, como vivem então os quilombolas? Quais são os elementos presentes no território quilombola (e para além dele) que expressam resistência? Esses elementos contribuem na constituição da identidade desse povo? Como eles se organizam? Como funciona a associação na comunidade? O conhecimento influencia e/ou interfere na concepção do que é ser quilombola? Onde e com o que trabalham? Quais são os momentos de lazer ou as religiosidades exercidas na comunidade? As perguntas são muitas, mas tentar-se-á respondê-las nas páginas seguintes.

## 1.2 OBJETIVOS

### 1.2.1 Geral:

Analisar como se constituiu a identidade quilombola da Comunidade do Feixo, formadora de sujeitos de resistência política e cultural.

### 1.2.2 Específicos

- a) Descrever a história dos quilombolas da Comunidade do Feixo a partir da luta pelo território e os conceitos da pesquisa;
- b) Verificar a partir do legado patrimonial a história de resistência cultural e política dos quilombolas;

c) Identificar as diferentes formas de constituição da identidade quilombola com relação à resistência cultural e política;

d) Apresentar a pesquisa para a comunidade do Feixo como devolutiva dos resultados da pesquisa.

### 1.3 METODOLOGIA

O trabalho em todo seu percurso é de natureza qualitativa, com realização de entrevistas a campo e revisão bibliográfica acerca dos conceitos: identidade, território quilombola, quilombo, e memória, além de trazer à luz o debate sobre a questão racial na sociedade. O referencial teórico criou condições profícuas para melhores análises e considerações acerca de dados coletados a campo, interligando conhecimentos teóricos com a realidade existente no território quilombola.

O local da pesquisa é a comunidade Remanescente Quilombola do Feixo, localizado no município da Lapa, no Paraná, tendo contato com as outras duas partes do território: a Restinga e a Vila esperança, já que se inter relacionam.

A coleta de dados aconteceu por meio da entrevista a campo com base no roteiro de perguntas semi- estruturadas, havendo cuidadosas observações e anotações em diário de campo, tomando nota do cotidiano, rotina e a maneira como acontecem as relações interpessoais. A experiência em sala de aula, no componente de Estágio Curricular Supervisionado IV, em 2017, no qual se teve contato com os estudantes quilombolas da Escola Estadual Antonio Lacerda Braga, se somará na obtenção de dados para as análises da presente pesquisa, bem como as entrevistas a campo como bolsista do Projeto de Iniciação Científica de Práticas agroecológicas<sup>1</sup>

Nessa pesquisa, as entrevistadas foram voluntárias da própria comunidade quilombola da Lapa, sendo escolhido, no mínimo, um membro (família) de cada espaço do território. As entrevistas a campo aconteceram entre os dias 10 e 11 de janeiro de 2019. Foram entrevistadas 04 (quatro) mulheres voluntárias, sendo que as conversas eram sempre com a presença de outros membros da família, contribuindo e enriquecendo a pesquisa. Assim como planejado, os foram devidamente gravadas com a autorização dos entrevistados, objetivando a

1 Projeto de Práticas Agroecológicas em acampamentos e assentamentos rurais: considerações a partir de diferentes casos no Estado do Paraná, com orientação do professor Roberto Antônio Finatto, datando início em 2017 e término em 2018, tendo a acadêmica Karin Siben Ribas como bolsista de Iniciação Científica da Fundação Araucária. A entrevista a campo no Território Quilombola do Feixo teve como principal objetivo conhecer os atores, que em grupo, e em família, produzem alimentos saudáveis, contribuindo na alimentação das escolas na região.

melhor sistematização de dados, bem como a transcrição e análise dos mesmos. Além dos áudios, tem-se um banco de imagens feitas pela autora, e algumas delas aparecem em momentos do trabalho. A comunidade foi receptiva e atenciosa para a disponibilidade em participar da conversa, abrindo as portas de suas casas, cheios de confiança, embora sendo uma comunidade que carrega mágoas em relação a meras pesquisas científicas no quilombo, pois dizem que são alvo de muitos interesses políticos e institucionais sem lhes darem retorno. Além da formalidade das perguntas do roteiro, na conversa, permaneceu-se com os ouvidos atentos às memórias, aos “causos” do passado que apareceram na fala e nas expressões dos sujeitos.

Quanto à análise dos dados da pesquisa de campo realizou-se interpretação qualitativa, relacionando entre as principais categorias teóricas definidas pela pesquisa bibliográfica e as informações obtidas nas entrevistas com os sujeitos da pesquisa e nas observações de campo. Este tipo de procedimento analítico caracteriza uma “análise de conteúdo” (MINAYO, 1994, p. 74-76). Quando se operacionaliza conceitos em forma de categorias, significa, por exemplo, trabalhar com conceito de identidade fundamentando seu significado nas diferentes posições do sujeito como indivíduo e como coletivo.

## **2 HISTÓRIAS DOS QUILOMBOS E OS PRINCIPAIS CONCEITOS DESTA PESQUISA**

O primeiro capítulo terá como ponto de partida um debate teórico em torno do conceito de identidade, tendo como principais referências os autores Stuart Hall, Kathryn Woodward e o brasileiro Tomaz Tadeu da Silva, além de contribuições de Manuel Castells e demais autores. Sendo toda identidade concebida como construída, nos resta saber então como e a partir do quê essas identidades são construídas, sendo indispensável a teorização e legislação em torno do conceito de *quilombo*, o território, elemento sagrado para a sobrevivência, luta política e história dos quilombolas, que no trabalho em voga, são os sujeitos da comunidade rural quilombola do Feixo.

### **2. 1 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO BRASIL**

“Enquanto o Reino vinha para a aventura da colonização, pensando em um breve regresso, deixando, muitas vezes, a família em Portugal, o negro africano sabia que sua viagem era definitiva e a possibilidade de voltar não existia”  
(MOURA, 1992. p. 8).

Segundo Moura (1992) o africano, negro, escravo, acompanha ou se confunde com a consolidação da colônia. Embora a data de chegada dos africanos date o ano de 1549, com a autorização de D. João III, há relatos de que em 1511, os negros já chegaram à bordo em Fernando de Noronha. É, principalmente, no Nordeste, com o cultivo e indústria da cana de açúcar, que os negros desembarcam em maior número, já que a consolidação da economia na colônia faz aumentar o tráfico da mão de obra (MOURA, 1992, p. 8). Em convergência com os escritos do autor, destaca-se a importante dinâmica não apenas na povoação do país, mas também, na contribuição nos setores econômicos desde as charqueadas do Rio Grande do Sul, a erva no Paraná, até os engenhos, plantações e pecuária no Nordeste (MOURA, 1992, p. 12). No entanto, o mesmo negro (escravo ou livre) que foi essencial para a edificação do Brasil Colônia, também foi o excluído sistematicamente dela e por ela.

No Brasil, o quilombo mais conhecido é o do Zumbi dos Palmares, em Alagoas, mas não é o único. Em todo o território brasileiro houve a formação de quilombos que (re)existem, inclusive na região Sul do país.

Segundo Priori (2012) os quilombos são representações de resistência do povo negro escravizado: fugindo das fazendas em que eram submetidos a maus tratos, má alimentação e exploração da sua mão de obra, buscavam lugares de difícil acesso, em montanhas, florestas para viverem em grupos, escondidos, cultivando alimentos, desenvolvendo atividades de caça e pesca. Além disso, algumas famílias que escravizavam negros lhe doavam porções de terra, passando a viver então nas terras que já trabalhavam (PRIORI, 2012a, p. 48).

Assim, no quilombo encontravam a possibilidade de reafirmar sua identidade (costumes, religiosidade, danças) que fora roubada pelos dominadores nos 300 anos de escravidão no Brasil. A primeira Lei de Terras no Brasil, datada de 1850<sup>2</sup>, é um exemplo valioso ao que diz respeito à iniquidade agrária do país, pois, segundo a autora Leite (2000) ela “exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada ‘libertos’”. Desde então, atingidos por todos os tipos de

2 A Lei de Terras de 1850 vem em resposta da classe dominante, mas especificamente entre os grandes fazendeiros, diante um cenário de futura escassez da mão de obra escrava. Assim, era preciso vedar aos negros e imigrantes a ocupação dos vastos territórios desocupados, além de almejar a privatização e apropriação estatal do trabalho camponês. A institucionalização do processo implicava na renúncia à faculdade de avançar livremente sobre elas (SILVA, 1996). Segundo o autor Alberto Passos Guimarães, a Lei de Terras de 1850, foi um exemplo do poder da Aristocracia no Brasil, influenciando a vinda de imigrantes portugueses para trabalhar nas lavouras de café, já que os escravos não mais lhe serviam. Guimarães diz ainda que o camponês foi um símbolo de resistência diante a dominação latifundiária no país, enfrentando árduos três séculos de lutas e enfrentamentos sangrentos para enfim, desfrutar dessa condição camponesa. (GUIMARÃES, 1968)

racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia - e denuncia-, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório” (LEITE, 2000. p. 5-6). O debate nacional vem a partir da Constituição Federal promulgada em 1988, cujo Artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos "remanescentes das comunidades dos quilombos".

Em convergência com a teoria de Leite (2000, p. 6) acredita-se que o quilombo se configura como um elemento imprescindível no **reconhecimento** dessa massa da sociedade, e mais, a apropriação territorial [conceitual e política] do espaço em voga, tem em si um significado de luta e guerra. Logo, a regularização fundiária desses territórios quilombolas é de suma importância para assegurar a dignidade desse grupo étnico.

## 2.2 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO PARANÁ

No final do século XIX, com o Movimento Paranista, o Paraná é representado como um Estado eminentemente Europeu. Nesse período a população se movimenta em prol da construção de uma identidade local e regional, que enaltece a superioridade do migrante europeu, invisibilizando a contribuição étnico racial e a base econômica dos negros. Logo, o ideal é uma população essencialmente branca e de olhos azuis, forjando-se uma identidade. Pode-se pegar como exemplo, o caso de Curitiba, tendo em sua ‘plástica’ arquitetônica a presença do pinheiro (pinhão, araucária) e erva mate, etc., excluindo o negro desse centro urbano, além de monumentos e parques em homenagem a imigrantes europeus (CARVALHO, 2017. p. 8). Essa construção ideológica perdura até os dias atuais. Não é por acaso que muitas pessoas alimentam o imaginário de que no Sul do país, em geral, existe pouca ou nenhuma presença de negros ou quilombos.

A visibilidade do povo negro no Paraná é então, descortinada por pesquisadores e instituições, como o Grupo de Trabalho Clovis Moura (GTCM), a partir de 2005, unindo forças com as discussões da Universidade Federal de Santa Catarina e Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) no Governo do Estado, instituído pela Resolução Conjunta 01/2005-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS e posteriormente ampliado com a participação de outras Secretarias e com prazos

prorrogados pelas Resoluções Conjuntas 01/2006 e 01/2007-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS-SESU-SEAB-SEJU-SETI-SETP-PMPR, rompe com o pacto do silêncio das elites, e em especial com o viés latifundiário, como mecanismo de invisibilização das questões étnico-raciais do Paraná. (GTCM, 2010).

Desvendando as comunidades remanescentes de quilombolas, num trabalho de pesquisa com início em 2005 até 2008/10, o próprio grupo se surpreende com tamanha presença negra e territórios quilombolas. São 34 comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (2012) sendo elas: João Surá no município (Adrianópolis); Água Morna (Curiúva); Guajuvira (Curiúva); Comunidade Negra Rural de Sutil e Santa Cruz (Ponta Grossa); Comunidade Negra Rural de Castro Limitão - Serra do Apon – Mamans (Castro); Invernada Paiol de Telha (Guarapuava / Pinhão / Reserva do Iguçu); Comunidade Negra Rural de Sete Barras e Porto Velho (Adrianópolis); Comunidade Negra Rural de Córrego das Moças (Adrianópolis); Palmital dos Pretos (Campo Largo); Varzeão (Doutor Ulysses); Bairro Córrego do Franco, Bairro Três Canais, Estreitinho, Praia do Peixe e São João (Adrianópolis); Areia Branca (Bocaiúva do Sul); Cavernoso 1, Despraiado e Vila São Tomé (Candói); Tronco (Castro); Manoel Ciriáco dos Santos (Guaíra); Batuva (Guaraqueçaba); Rio Verde (Guaraqueçaba); Feixo, Restinga e Vila Esperança (Lapa); Apepu (São Miguel do Iguçu); Campina dos Morenos (Turvo); Rio do Meio e São Roque (Ivaí ); Adelaide Maria Trindade Batista e Castorina Maria da Conceição (Palmas). Pode-se acompanhar na figura 01, enfim visibilizadas, as comunidade quilombolas, diante um histórico longo sem reconhecimento ou qualquer tipo de política pública<sup>3</sup>.

As pesquisas e descobertas do GTCM foram apenas o começo de muito trabalho em busca de reafirmação e direitos na/para/ e das comunidades remanescentes de quilombolas no Paraná. O trabalho em voga, nesse sentido, contribui na produção de conhecimento e valorização do povo quilombola, contribuindo no enriquecimento cultural e identitário do município da Lapa, em contraposição às heranças do movimento Paranista no final do século XIX.

3 Política pública, sendo um processo que tende a resolver um problema público, é indispensável aos cidadãos, e no nosso caso, aos quilombolas. Nesse sentido, foi lançado em 2004 o Programa Brasil Quilombola (PBQ) objetivando a consolidação das políticas de Estado, tendo como desdobramento a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas como o Acesso à terra, Infraestrutura e qualidade de vida, Inclusão produtiva e desenvolvimento social e direito e cidadania. (GUIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2013)

Figura 01 -- Mapa de localização das Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná



Fonte: GTCM (2010)

## 2.3 A RESISTÊNCIA DO POVO NEGRO NA FREGUESIA DE SANTO ANTÔNIO DA LAPA: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

### 2.3.1 A eterna presença negra nos monumentos arquitetônicos históricos da Lapa

Os homens e mulheres negros na condição de escravos, servindo aos senhores, habitavam a região antes mesmo da mesma se tornar uma freguesia. Presentes nas grandes fazendas de gado, e sob o regime escravista, o negro passa a participar e influenciar a formação cultural e material da cidade. As mãos fortes e calejadas dos negros carregaram pedras e elevaram paredes, construíram ruas e casas para a elite. Alguma vez já ouviu o ditado popular “*fazer tudo nas coxa?*” esse ditado faz referência direta ao trabalho dos escravos na confecção de telhas de barro: os negros usavam suas coxas da perna como molde para elaboração das mesmas. Assim, no processo final, cada telha de barro se apresentava de uma forma, de acordo com o físico de quem a fez, as vezes grossa ou fina, comprida ou um pouco mais curta. A expressão “fazer tudo nas coxas” carrega um sentido pejorativo, herdando um

significado preconceituoso já que tem por significado a realização de algo mal feito ou feito com preguiça, pois as telhas não ficavam uniformes, carregavam em si a forma de cada físico do corpo do negro. Atualmente, na Lapa, se é possível analisar o telhado de um monumento tombado “feito nas coxas” [literalmente] pelos trabalhadores escravos, cada uma representando e mantendo viva a contribuição dos escravos. Segundo Martiniano J. da Silva (1985) há registros que comprovam tal atividade, onde os escravos transformavam suas coxas em moldes para a fabricação de telhas de barro, que cobriam o telhado de grandiosas edificações. Nessa atividade, negros ficavam pavorosamente deitados ao sol até a argila secar e a telha ficar pronta. ( SILVA, 1985, apud MOURA, 2004, p. 278)

A fonte d’água do Quebra Pote abasteceu durante anos a população elitizada, pobres e negros escravos na freguesia. A fonte adquire tal denominação pelo fato de que quando as mulheres chegavam com seus potes feitos de barro para transportar a água, por vezes, o pote quebrava já que havia um “barranco”<sup>4</sup> que dificultava o retorno. No entanto, a mesma foi interdita e considerada imprópria para consumo humano depois de detectada com contaminação em 1888. Por meio de pesquisas antropológicas, pesquisadores da IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) descobrem uma variedade de fragmentos de cerâmica, porcelana e telhas sob o solo.

Segundo a autora Cláudia Bibas do Nascimento, a mão escrava também aparece na construção dos muros do cemitério municipal, e na grandiosa estrutura da capela – hoje a atual Matriz de Santo Antônio – feita com pedras, de paredes com espessuras grossas e resistentes, cuja construção foi iniciada em 1769 datando como término em 1784 (NASCIMENTO, 2007, p. 5). A edificação possui uma área específica de reza para os escravos, ficando separados dos demais fiéis católicos brancos. Os negros, ficavam isolados, podendo apenas escutar as palavras do padre que orava a missa. Esse espaço reservado, na época, para os negros, ainda existe e é frequentada por todos os fiéis.

Se voltarmos no tempo, precisamente em 1777, a população da região não ultrapassava o número de 900 moradores. No entanto, em 1798, o crescimento chega a mais de 1.300 pessoas, sendo que deste montante 84,5% eram livres e libertos, os demais 15%, homens escravos: a economia Lapeana foi movida sob o árduo suor do trabalho escravocrata.

Oliveira (2014) diz que embora a “população fosse pequena, se comparada a outras vilas e povoados, não estava demograficamente inerte. No decorrer do crescimento

4 De acordo com o dicionário de língua portuguesa é conhecido como ribanceira, uma elevação, quebrada de terreno alta, muitas vezes ocasionada naturalmente.

populacional, o índice escravos permaneceu relativamente estável: em torno de 15% da população. No mesmo ano (1798), os 210 cativos encontravam-se distribuídos em 38 domicílios, sendo que, os maiores plantéis pertenciam a um pequeno número de fazendeiros, que possuíam entre 16 e 30 escravos. (OLIVEIRA, 2014. p. 25)”

De acordo com a autora, as escravarias se encontravam distribuídas entre três principais senhores, ao passo que os demais detinham como escravos não mais que 5 (cinco) deles. Os senhores com maior número de plantéis, de acordo com registros da autora Andressa Lopes, são:

I. *Domingos pereira da Silva datando de 1782 - 1807*, sendo o ano de 1793 apresentando o número de escravos: 31 no total;

II. *Francisco Teixeira Coelho (1782 - 1807)*, sendo o ano de 1807 o ano com o maior número de escravos: 25 no total;

III. *Joze dos Santos Pacheco (1782 - 1806)*, sendo os primeiros três anos de maior fluxo de escravos, contabilizando 29 negros e negras. No último ano, em 1806, os dados apresentam uma queda bruta do número de escravos, pois, Pacheco acaba falecendo e possivelmente sua esposa Maria Pereira da Silva, agora viúva, concede a liberdade aos mesmos, ou, são distribuídos entre os herdeiros do Pai. (OLIVEIRA, 2014, p. 41)

A escassez de fontes primárias em relação à documentação de compra e venda no período escravocrata dificultam a análise dos fatos. Essa lacuna histórica tem como responsáveis tanto poder governamental como os próprios servidores dos acervos. Isso se deu ainda pela desvalorização, pouca importância aos dados e registros. Segundo Antunes (1974), o então ministro da Fazenda Rui Barbosa, determina a busca e queima de todos os documentos relacionados com a escravidão negra do Brasil pelo decreto de 14 de Dezembro de 1890. Na Lapa, pode se obter alguns dos registros de compra e venda na Paróquia de Santo Antônio da Lapa, no Livro de Notas da Freguesia. A seguir no quadro 01 apresenta-se dados desses registros:

## Quadro 01 – Relação de compra e venda de escravos na Lapa

ESCRITURAS DE COMPRA E VENDA DE ESCRAVOS DA VILLA DO PRÍNCIPE (LAPA) 1861 - 1887  
( LISTAGEM )

ANO	HOMEM	MULHER	TOTAL
1861	4	3	7
1862	4	5	9
1863	3	2	5
1864	4	3	7
1865	2	5	7
1866	4	3	7
1867	3	1	4
1868	2	4	6
1869	2	3	5
1870	3	5	8
1871	6	6	12
1872	7	4	11
1873	7	3	10
1874	4	10	14
1875	2	3	5
1876	4	5	9
1877	3	5	8
1878	4	6	10
1879	5	3	8
1880	1	5	6
1881	2	1	3
1882	4	1	5
1883	1	3	4
1884	1	1	2
1885	4	3	7
1886	2	1	3
1887	3	4	7
<b>TOTAL</b>	<b>91</b>	<b>98</b>	<b>189</b>

Fonte: SANTOS, 1974. p. 15

Pode-se analisar que o índice de mulheres é maior que o dos homens, totalizando 189 escravos entre o sexo feminino e masculino desde o ano de 1861 até 1887.

Como escravos, os homens e as mulheres, eram desprovidos de gênero. As mulheres, nesse sentido, não poderiam ser tratadas como “sexo frágil”, como “dona de casa” como suas irmãs brancas. Ao contrário, as mulheres negras [e escravas] precisavam ser tão eficientes quanto os homens, realizando as mesmas escalas de atividades. Embora igualada ao homem para a mão de obra escrava, a mulher, além de ser açoitada no tronco e mutilada – assim como os negros – era ainda vítima de abusos sexuais pelos senhores, sendo estuprada nas senzalas, sentindo a dupla exploração enquanto escrava e mulher negra. Segundo a militante e filósofa Norte Americana, Angela Davis (2016), o estupro se caracteriza como uma extensão do domínio econômico indicando o controle do feitor sobre as trabalhadoras escravas. Somente aí, as mulheres eram concebidas exclusivamente na condição de fêmeas. Sem identidade de gênero, os homens negros também não exerciam papel de superiores ou “chefes de família” para com suas companheiras de senzala. Essa função, quem dominava era o senhor, seu dono. Assim, a “postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando

era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero [...]” (DAVIS, 2016. p. 26). Além de escrava, a mulher negra poderia ser também reprodutora. E foi usada de matriz para a reprodução da mão de obra escrava. Embora no Século XIX o sentimento de maternidade estivesse em alta entre as brancas, entre as negras, isso não acontecia. Ela era apenas um corpo reprodutor podendo render doze, treze, quatorze proles ao proprietário, estes produtos poderiam então ser separados e vendidos de suas matriarcas a qualquer momento, como quando um bezerro é separado de sua mãe. Nesse sentido, as mulheres eram valorizadas enquanto reprodutoras e não como mães (DAVIS, 2016. p. 24-26).

A seguir, (quadro 02) segue os dados quantitativos de compra e venda de escravos no território paranaense no decorrer de 1861 a 1887.

Quadro 02 – Relação de compra e venda de escravos na Província do Paraná

ESCRITURAS DE COMPRA E VENDA DE ESCRAVOS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ (CURITIBA, LAPA, CASTRO e LITORAL) 1861 - 1887 (LISTAGEM)			
ANO	HOMEM	MULHER	TOTAL
1861	10	13	23
1862	17	13	30
1863	10	12	22
1864	16	9	25
1865	14	15	29
1866	12	16	28
1867	13	19	32
1868	13	11	24
1869	17	22	39
1870	24	25	49
1871	26	24	50
1872	30	16	46
1873	21	24	45
1874	19	24	43
1875	18	16	34
1876	17	17	34
1877	18	16	34
1878	12	16	28
1879	24	26	50
1880	13	21	34
1881	9	9	18
1882	14	10	24
1883	9	14	23
1884	7	10	17
1885	11	11	22
1886	9	7	16
1887	10	10	20
<b>TOTAL</b>	<b>413</b>	<b>426</b>	<b>839</b>

Fonte: SANTOS, 1974. p. 18

Diante desse cenário escravocrata em que as negras e os negros eram considerados e tratados como mercadoria, qual seria então o valor atribuído aos mesmos?

No Brasil colônia, a média do preço do escravo era de 20 mil réis, tendo inúmeras oscilações no tempo e espaço social e econômico, pois quando a demanda de mão de obra aumentava, como no auge da produção açucareira [isso por volta de 1623-24] que o preço disparava para 35 mil réis; em Minas Gerais, por exemplo, com a alta da mineração, sendo o ouro a então moeda de troca, o preço do negro quintuplicou. (SANTOS, 1974. p. 75)

Engana-se quem imagina que um negro custa muito pouco, que seu corpo e suas habilidades valeriam muito pouco ou absolutamente nada. Alguma vez já viu registros fotográficos antigos, em que senhores com suas melhores roupas, posavam de maneira ilustre, segurando seus escravos e “ostentando-os” como se fossem um carro ou um caro cavalo? Pois a “ostentação”, nesse sentido material, faz todo sentido entre a elite já que para ter o registro do mesmo era preciso arcar com um valor que, embora sofresse oscilação em determinadas épocas de produção, em 1861 a 1887, a média de preço era em torno de 520\$000 a 1000\$000<sup>5</sup> na província do Paraná. O preço médio em mil réis dos escravos era variante, de acordo com a faixa etária, sexo e condição física. Outro fator relevante para o preço do escravo era a função que desempenhava: doméstica ou lavoura. (SANTOS, 1974. p. 85)

#### 2.4 A FAMÍLIA BRAGA

Historicamente, em sua constituição, o município da Lapa – região metropolitana de Curitiba – guarda um passado carregado de entrelaçamentos familiares tradicionais e influentes matrimônios formados para garantir o exercício de domínio político e econômico na região, concentrando poder e alargando a dominação sobre as terras. Essa unificação entre as famílias mais poderosas da região, ficaram conhecidas como “Clã da Lapa”, que segundo Pereira (2018) foram matrimônios que originaram não apenas uma mera árvore genealógica, mas uma *floresta* genealógica assim por dizer. O *Clã da Lapa*, grupo complexo de famílias, era então “composto por sesmeiros, fazendeiros, tropeiros, padres, advogados, médicos, engenheiros, senhores do mate, etc, entrelaçados entre si” apresentam em seu desenvolvimento de domínio uma larga relação com os setores do Estado, facilitando

5 Numa conversão hipotética para o atual real seria um valor de aproximadamente: 1 Mirréis (Mil réis: 1\$000) = R\$ 123,00.

inclusive o acesso de seus descendentes por meio de “formação de elites administrativas, econômicas, políticas, jurídicas e eclesiais, formando redes” sendo que

Todas as famílias com origens históricas no latifúndio escravista da Lapa – Teixeira, Ferreira, Amaral, Pacheco, Lacerda, Correa, Braga, Rezende, Cunha, Suplicy, Pereira, Coelho, Westphalen, entre outras - eram aparentadas entre si. A classe dominante formada na Lapa tinha tropeiros, fazendeiros, ervateiros, comerciantes que passaram a investir na formação educacional, especial em direito, medicina, engenharia, humanidades e na área eclesiástica, impulsionando fortes laços de matrimônio entre eles, ocupando importantes cargos públicos no Estado, além de significativa retenção do poder político, jurídico e econômico. (PEREIRA. 2018, p. 86).

Dentre as famílias com maior influência e tradição, e sobrenome poderoso, está a família *dos* Braga. É sobre essa família especificamente que o trabalho debruçar-se-á.

Seguindo o mesmo referencial teórico acima (PEREIRA, 2018) o chamado “Neyismo” foi a última expressão do clã no século passado. Ney Braga, que nascera na Lapa, filho de pais influentes e tradicionalistas, os portugueses João Pereira Braga e Josefa Gonçalves da Silva, tendo como avô materno José Amintas da Costa Barros, morto em batalha no combate do Cerco da Lapa<sup>6</sup>, em 1894. Ney Braga exerce, a carreira na área militar na escola do Rio de Janeiro, e a partir de 1961 ingressa na carreira política, onde foi prefeito de Curitiba, além de deter muitos outros cargos estatais ao longo de sua vida.

João Pereira Braga e sua esposa Josefa Gonçalves da Silva foram os primeiros a povoar a Lapa, atraídos pelo estabelecimento das chamadas pousadas ou internadas, onde estas serviram à parada e engorda do gado, conduzido pelos tropeiros, rumo a Minas Gerais.

Em 1768 moradores da região solicitaram a concessão da sesmaria na Brasil ao governo Português, em prol do patrimônio da Igreja. Em 1769, essas porções de terra acabam sendo tomadas como posse pelo padre João da Silva Reis, um dos filhos de João Pereira Braga.

A família Braga, como pode-se perceber, ficou marcada na história por ser considerada a fundadora da então chamada Freguesia de Santo Antônio da Lapa<sup>7</sup> (OLIVEIRA, 2014).

6 O cerco da Lapa foi um importante acontecimento militar ocorrido no Paraná durante o curso da Revolução Federalista (1893-1895). O município da Lapa foi palco do confronto entre os Federalistas (Maragatos que vinham do Rio Grande do Sul) e os Legalistas (também conhecidos como Pica-Pau, pois usavam um boné que se assemelhava ao bico do pássaro). Os Legalistas resistiram no território por 26 dias, comandados pelo Coronel Gomes Carneiro, morto em combate, e considerado o herói do conflito. Segundo Priori (2012b) as atrocidades foram cometidas dos dois lados, e depois da vitória dos Legalistas muitas mortes e prisões foram feitas.

7 Recebe essa denominação em 1797. Em 1806, quando o número de habitantes atinge 2.235 o Capitão português Francisco Teixeira Coelho eleva a freguesia a condição de vila, esta identificada então como “Vila Nova do Príncipe”. Na década de 1872, a Vila Nova do Príncipe teve seu território desmembrado de Curitiba e foi emancipada como município, passando a se chamar Lapa, por ser uma região com muita presença de pedras.

Logicamente, a família não ficou de fora das interferências e influências políticas da época, possuindo energia financeira e políticas para investir em construtoras e obras para o setor público. Esse povoado, marcado pelo parentesco, se consolida com fortes laços de solidariedade e união entre os mesmos, cooperação, perpetuando-se no poder por várias gerações, formando o “clã da Lapa”, como já apontado anteriormente.

Tendo riqueza e influências, nos ciclos sociais elitizados, era símbolo de poder a posse de escravos já que essa “mercadoria” era de alto valor monetário, prestando úteis serviços escravos aos seus senhores. Longe de ficar de fora dessa tradição, a família Braga possuiu em suas propriedades de terras trabalhadores e trabalhadoras escravos. Assim, os negros que trabalhavam (chegando a morrer trabalhando) nessas terras receberam-nas dos donos, passando a ocupar a terra, produzir alimento e reconstruir suas vidas, como “homens livres”.

O legado histórico que as poderosas famílias deixaram, pode ser notado, inicialmente, nos nomes das ruas, como a R. “Francisco Braga”, por exemplo, além de importantes avenidas e instituições escolares como é o caso da “Escola Estadual Antônio Lacerda Braga”, localizada em Mariental, distrito do próprio município da Lapa.

Atualmente, na escola acima mencionada, 80% dos estudantes são oriundos do território quilombola. Ou seja, contraditoriamente, a mesma instituição escolar que carrega o nome da família Braga, que escravizou negros, é a mesma que atualmente recebe majoritária presença de estudantes quilombolas nas salas de aula. A problematização dessa especificidade escolar não se remete apenas a superficialidade da nomenclatura, mas sim, partindo para a problematização da rotina escolar de pouca valorização do povo e seu território quilombola, sem tratar os reais limites e desafios da inserção do negro na escola da comunidade, logo, na sociedade como um todo. Esses fatores aparecem como principal déficit na luta por uma educação de qualidade. Qual foi o destino desses homens e mulheres negras? Essa questão será abordada nas próximas páginas deste trabalho, onde voltar-se-á o olhar sobre os sujeitos, protagonistas da luta e resistência, no decorrer da história da comunidade.

## 2.5 A COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO FEIXO

### 2.5.1 Breve histórico

No Paraná existem 47 comunidades quilombolas registradas pela Fundação Palmares, e a comunidade rural quilombola do Feixo é uma delas! Tal território encontra-se localizado

no município da Lapa, a 70 km do centro da cidade, onde no passado também foi caminho dos tropeiros, região metropolitana de Curitiba-PR. É válido ressaltar que o quilombo do município é constituído em três núcleos: Restinga, Vila Esperança de Mariental e o Feixo. Como já citado, a pesquisa terá como recorte espacial a comunidade do Feixo.

A abertura do processo para o reconhecimento enquanto Comunidade Remanescente Quilombola (CRQ) se deu em 18 de Outubro de 2006, sob o nº de processo 01420.002636/2006-10 na Fundação Cultural Palmares (FCP), apresentando a situação atual de “certificada” (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2018).

As três comunidades quilombolas situam-se próximas entre si, onde a Vila Esperança de Mariental se constituíram com o agrupamento de negros escravos em fazendas da região e que receberam terras na comunidade do Feixo. No entanto, foram alvos de frequente golpes e trapanças na questão agrária, provenientes de um fazendeiro que não cumpriu com o combinando: o fazendeiro diz que compraria aquelas terras, dando-lhes outras com uma boa infraestrutura de alvenaria. O que não aconteceu! Ao invés disso, deixou-lhes com menos terras em Vila Esperança de Mariental e nem se quer os pagou pelas terras que alegava ter comprado no Feixo. Segundo moradores, os negros e negras não tinham a consciência do valor das glebas e quão importante o pedaço de chão era para a preservação e manutenção de suas vidas. Assim, as terras eram vendidas ou trocadas muito fáceis, por preços extremamente baixos, sem garantia alguma (GTCM, 2010).

De acordo com PAULA (2008) A comunidade do Feixo e da Restinga, da Lapa, Estado do Paraná

foram criadas por escravos libertos que tiveram a oportunidade de deixar terras para seus filhos cultivarem. Porém, poucas famílias conseguiram registrá - las em seus nomes e não mais perdê-las. Isto porque há toda uma imposição legal para que possam não exercer o direito á propriedade como aconteceu com os brancos imigrantes que receberam terras do governo já documentadas. (PAULA. 2008, p. 29)

Segundo Mário Maestri, (2004) estando localizados em regiões de terras pouco férteis, e muitas vezes distantes de outras populações a existência das comunidades quilombolas foi sempre precária, pois, sem o aparato governamental ainda enfrentam duras barreiras de acesso na sociedade. Em contrapartida, os quilombolas (até mesmo os itinerantes) são símbolo de resistência ao expressar no território ocupado a liberdade que há muito não sentiam

Nos mocambos agrícolas, os quilombolas plantavam roçados de abóboras, amendoim, ananases, batata-doce, feijão, mandioca, melancia, milho, cana-de-açúcar etc. Praticavam a pesca, a caça, a coleta. Criavam galinhas, porcos, cabras e outros pequenos animais. Viviam em cabanas individuais ou coletivas e negociavam

comumente suas produções excedentes com mascates, com regatões e nas vilas e fazendas mais próximas [...] (MAESTRI, 2004, p. 21).

Voltando ao quilombo do Feixo, essas terras foram ‘doadas’ aos escravos pela família Braga. O interessante de se observar é que mesmo depois de receberem esse pedaço de terra, continuavam a trabalhar (supostamente ainda em situação escrava ou análoga) para a família Braga, havendo relatos de que os antepassados nasciam e morriam trabalhando nas terras, e que se não trabalhassem ficavam com fome e eram vistos como vagabundos, além de muitos outros termos pejorativos. (GTCM, 2010)

Na comunidade remanescente quilombola de Restinga, no passado, prevalecia a Fazenda Santa Amélia de Hipólito Alves de Araújo, onde desde o século XIX os escravos, ganhando as terras do fazendeiro, puderam usufruir das terras que já trabalhavam quando escravos.

Hoje, 130 anos depois da Abolição, resistem cerca 200 famílias afrodescendentes territorializadas no quilombo. Esse não é o número total de famílias quilombolas, não sabendo-se ao certo quantas famílias a mais residem na comunidade, sendo que nos últimos anos a entrada de famílias externas tem aumentado consideravelmente.

### **2.5.2 Quilombolas e a agricultura: resistência e renda na produção orgânica**

Embora a autor Maestri (2004) em seus estudos, afirme que o negro foi um “camponês ausente” no campo – e isso pelo fato do negro escravizado estar mais ligado às atividades de busca por pedras preciosas em regiões de mineradoras, por levar muitas vezes uma vida fugitiva sempre levantando acampamento, ou também, pelo fato do mesmo não ter a constituição de família já o que o mesmo era comercializado bruscamente, separado desses laços de sangue (filhos, cônjuge, etc.) isso nos leva a refletir de forma complexa sobre a possibilidade de existir um camponês sem a sua *composição familiar*. Em comparação, processos diferentes tiveram os migrantes, pois chegaram com suas famílias, além de receber apoio financeiro de instâncias governamentais. O que contribuiu para a inexistência de um campesinato negro no Brasil foi

O caráter feitorizado e socializado da exploração da terra nos latifúndios; a debilidade e singularidade da família dos trabalhadores escravizados; o caráter excepcional e limitado das hortas servis; a coesão da apropriação latifundiária foram alguns fatores que contribuíram para a inexistência no Brasil de um campesinato negro substancial, antes, quando e após a Abolição. (MAESTRI, 2004, p. 19).

O que não se pode negar é a relação aproximada dos negros com a agricultura, já que a terra é a principal condição e expressão de sua liberdade. Plantar então, nesse aspecto, é questão de autonomia e sobrevivência, inclusive para os quilombolas que trabalham (e dependem) da agricultura nas terras do Feixo (Fotografia 01).

A partir de dados obtidos com as entrevistas realizadas com o Projeto de Práticas Agroecológicas em (RIBAS; FINATTO, 2017-2018) constatou-se a existência de doze famílias na composição do coletivo/grupo, sendo a maioria Afro - descendentes inseridos na produção da agricultura familiar. O processo inicial de constituição do grupo se deu em meados de 2011, por meio da intervenção e incentivo da EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Governo do Distrito Federal), mantendo constantes encontros e orientações técnicas. Atualmente, as famílias participam do projeto de política pública, o PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar)<sup>8</sup>, sendo os mesmos integrados a cooperativa Terra Viva, do Assentamento Contestado. A certificação orgânica ocorre de forma participativa, por meio da Rede Ecovida<sup>9</sup> de produção, Núcleo Maria Rosa.

Os quilombolas trabalham com a agricultura, dando-a característica e modelo mais forte de **agricultura familiar**, preservando os produtos limpos de qualquer substância química que venha a desvalorizar o alimento orgânico. As lavouras são localizadas em lotes individuais na propriedade de cada família, sendo, por vezes, o próprio quintal, tendo os sujeitos reivindicados perante a Cooperativa o direito de acessar um trator de tamanho pequeno para auxílio nas atividades do campo com o custo de cinquenta reais por hora.

Analisando as entrevistas, observa-se que o fator limite no avanço da produção agroecológica, é o pouco espaço de terra em que cada família tem disponibilidade para a produção, embora não exista um determinante de área mínima em que a produção agroecológica venha a se materializar. Esse discurso de “ter pouco espaço” próprio para plantar aparece com um sentimento de inquietação (e revolta) durante as entrevistas, pois, no

8 O PNAE tem por objetivo levar alimentação saudável para as escolas e creches. De acordo com a Lei nº 11.947/2009 o Art. 14. Do total dos recursos financeiros repassados pelo FNDE, no âmbito do PNAE, no mínimo 30% (trinta por cento) deverão ser utilizados na aquisição de gêneros alimentícios diretamente da agricultura familiar e do empreendedor familiar rural ou de suas organizações, priorizando-se os assentamentos da reforma agrária, as comunidades tradicionais indígenas e comunidades quilombolas. Disponível em: <https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/pnae/pnae-sobre-o-programa/pnae-legislacao>.

9 A Rede Ecovida de produção articula agricultores familiares, associações, cooperativas e simpatizantes da agroecologia nas etapas de produção, processamento, comercialização e consumo. A rede proporciona os selos orgânicos para os agricultores, de funcionamento descentralizado se fundamenta nos Núcleos Regionais. No caso do grupo do quilombo do Feixo o Núcleo Regional é o “Maria Rosa”. (SANTOS, 2003)

território quilombola se alastra o domínio de grandes fazendeiros, implantando commodities e toda tecnologia possível. Na expressão da agricultora entrevistada “*nós queremos voar mas nós não temos asas. Aqui nós estamos meio que assim: nós queremos plantar mas nós não temos terra*” comprova-se o conflito ali delineado. E mais, o quilombo apenas tem o reconhecimento de terra quilombola e não a documentação legalizada da propriedade da terra em si, o que dificulta o processo de inserção nas políticas públicas. Nessas circunstâncias os agricultores são orientados pela EMATER a arrendar [de maneira fictícia] um terreno que apresente documentação. Essa articulação cabe apenas para conseguir acessar o projeto, sendo a produtividade nos espaços das famílias mesmo. O arrendamento nesse sentido pode ter uma certa relação de amizade, se não o tiver, o agricultor arca com despesas desse acordo, pagando em dinheiro para obter a documentação necessária. (RIBAS; FINATTO, 2017-2018)

As mulheres quilombolas são maioria no engajamento da agricultura. Isso porque existem outras fontes econômicas na família, buscadas principalmente pelo homem (cônjuge, pai, etc.), ficando então a mulher responsável pelo gerenciamento/tomada de decisões da agricultura. No aspecto de vivências formativas e/ou assistência técnica as agricultoras/es estão em constante contato, acontecendo atividades uma vez ao mês no mínimo. As formações são técnicas, ensinando-os como fazer o sistema orgânico, agroecológico, aliado a experiências práticas no próprio quilombo, no lote dos agricultores familiares. Os mesmos também participam de intercâmbios no assentamento Contestado, vivências práticas agroecológicas com mais força. Nesse rumo, as mulheres apresentaram uma especificidade, que são encontros realizados apenas com as camponesas, momentos que fortalecem a autoestima, conhecimento e trabalho das mulheres.

Percebe-se que os quilombolas se engajam na agricultura por gostarem do que fazem, tendo desejo de produzir em uma escala maior, aumentando sua rentabilidade e oferecendo melhor qualidade de alimento nas escolas. Além disso, a inserção no projeto lhes garantirá uma aposentadoria mais tranquila com as comprovações legais. As vendas então são demasiadamente sem muita preocupação de mercado já que são sócios da Cooperativa, fator que facilita o escoamento da produção. Por vezes, chegam a vender algum excedente para vizinhos do local, etc.

É válido destacar que os atores envolvidos no processo de produção visualizam uma profícua potencialidade nesse setor. A partir da realização do Projeto de Práticas Agroecológicas (2017-2018) foi possível evidenciar com clareza que os limites são muitos,

desde o vizinho que planta em sistema convencional, a questão agrária sem a documentação legal, até o cansaço num intenso dia de sol plantando e capinando. A recompensa chega quando se dão conta de que contribuem para uma alimentação de qualidade para as crianças de várias regiões, além de reafirmar cotidianamente sua presença negra na terra. A Figura 02, logo abaixo, indica a localização das três comunidades quilombolas no município da Lapa.

Figura 02 – Mapa das comunidades remanescente de quilombola na Lapa



Fonte: GTCM, 2010

Fotografia 01 – Produção na comunidade quilombola do Feixo, na Lapa-PR



Fonte: Autora; pesquisa a campo pelo projeto de Agroecologia. 2018, UFFS.

A agricultura praticada pelos quilombolas se expressa como autonomia, liberdade diante o escasso mercado de trabalho na comunidade e região. Trabalhar com a agricultura ecológica, também simboliza maior vínculo com a natureza e respeito com a mesma, entendendo a terra como sagrada e fonte de vida. Não só a terra, mas a permanência nela pelos sujeitos, é a prova de que o povo quilombola resiste e sobrevive.

Resistência é resistir, encontrar forças perante as exclusões da sociedade e se “defender”. A formação das comunas, das comunidades, nesse sentido, é resultado da construção da identidade de resistência, proposta por Manuel Castells (1942)

## 2.6 ACESSO AO TRABALHO E EMPREGO: condição necessária para a autonomia e libertação

Seria impossível pensar a liberdade de um grupo sem acesso ao trabalho e menos ainda, sem acesso à terra? Nesse contexto, qual seria então a cor da liberdade? Onde se encontram os trabalhadores quilombolas no mercado de trabalho, levando em consideração que sua cor de pele é majoritariamente preta? Responder a essas indagações não é simples, e nem um pouco animador. Diante a análises em relação as entrevistas, consta-se que o negro quilombola ocupa espaços de trabalho “inconstantes” e vulneráveis, pois a maioria trabalha apenas nas épocas de colheita de maça, de batata, etc.. Como já citado no capítulo anterior, existem tanto a agricultura familiar (com métodos orgânicos) quanto a agricultura monopolista de produção. A primeira, abarca um grupo de produtores e produtoras camponeses que defendem modos saudáveis de produzir o alimento, distribuindo-o nas escolas, organizados em associação, trabalhando em pequenas glebas de terra e por isso, dependendo muito pouco do maquinário pesado como já apontado no Capítulo 2. A segunda, por sua vez, é dirigida por homens brancos, sendo pessoas que sempre residiram na comunidade mas que foram adquirindo, comprando [aos poucos] pedaços de terras quilombolas. É nessas terras que alguns quilombolas encontram refúgio, prestando serviços

Ele trabalha para o meu cunhado, não é dele a roça. Ele presta serviços né. **O seu cunhado é um que planta batata aqui?** É, esse mesmo. (...) É dele, do pai dele. Meu marido trabalha... e o pai dele deve ter uns oito ‘camarada’ registrado, fora os outros por dia que ele pega, ele planta um monte: 40, 80, 100 Alqueires de terra. (...) Eles se criaram aqui, dai a minha irmã a metida entrou na família deles. A turma dizem “por metida” (risos) e tá se dando bem ela agora, ele gosta dela e ela é bem morena né, igual nós! E ele é branco, branco mesmo. (Entrevistada 02, 2019. Feixo).

Quando o trabalho não é nas grandes propriedades é para fora da comunidade rural que os trabalhadores recorrem:

**Onde eles trabalham?** Trabalham lá na Mariental ali. **Com o que que eles trabalham?** Trabalham com tudo: mechem com tudo: cebola, batata, feijão... tudo o que aparece da época né. Mas quando não é época assim dai tá parado né. (Entrevistada 03, 2019. Vila Esperança).

No entanto, não foi possível detectar alguma rejeição dos entrevistados quilombolas quanto a essa congruência agrária e de produção no interior do território quilombola. Há, por outro lado, consciência de que houve diversos casos injustos de quilombolas que trocaram ou venderam seu pedaço de terra por um preço muito baixo, e que acabaram se prejudicando

**E vocês já me falaram que se mudaram do Feixo... qual a diferença de morar lá e aqui?** Ah, aqui é melhor!!! Lá era muito difícil de primeiro, nós se tivesse uma criança ia lá e encalhava, cheio de buraco, não tinha luz né. Porque na época pra trabalhar nós ia junto com eles né, que no caso, aqui era tudo mais na mão né. Eu quase tive a criança dentro do carro. (...) **Mas era o mesmo tamanho da propriedade?** Era! Acho que não era. Não era, nós morava aqui na divisa. Era pequeno no caso: em vista o terreno lá nossa senhora lá no Feixo!!! Lá era grande né, aqui menor. (entrevistada 03, Vila Esperança, 2019).

Percebe-se que morando na Vila Esperança a família, que outrora, residia no Feixo, ficou satisfeita com o lote por que assim, tiveram melhor acesso a transporte para o centro da cidade, para os serviços de saúde pública (SUS) e até mesmo ao trabalho. Analisando a entrevista acima, encontra-se um esquecimento em relação a troca de terrenos, e entre a real dimensão de cada lote. Isso acontece porque a nossa memória, segundo Pollak (1992) é seletiva: pois nem tudo fica registrado, sofrendo alterações de acordo com o momento em que ela é articulada. Mais importante ainda destacar é, que essa problemática da troca injusta, não é um elemento com teor de importância destacado pela família quilombola entrevistada, pois se passaram muitos anos, e suas vidas foram construídas então na Vila Esperança, e não mais no Feixo.

Alternativa encontrada por uma moradora quilombola da comunidade foi ser autônoma no seu próprio negócio e (re)vender roupas para as pessoas mais próximas.

O cenário precário do acesso ao mercado de trabalho atinge não apenas aos jovens e adultos, mas também ao público das pessoas idosas, como é o caso da entrevistada 01, que com 61 anos trabalha em atividades de jardinagem. Entende-se que a mesma ama o trabalho que desenvolve e respeita-se esse desejo. Mas, social e economicamente analisando os fatos, porque ela ainda precisa trabalhar? Acortina-se ai, e nem é preciso analisar a fundo para perceber a existência da questão de Luta de Classes Sociais, a sombra da população negra quilombola.

Nesse sentido, seria impossível dissociar a desigualdade social, territorial da desigualdade racial, pois, a própria concentração de terras e a apropriação latifundiária pelos colonizadores foi marcada pelo derramamento de sangue de nativos indígenas e do povo negro. Ou seja, a luta agrária e a luta negra estão interconectadas, fazendo parte também, da luta da classe trabalhadora (SOUZA, 2017).

Felizmente, Marx já nos alertava de que o trabalho da pele branca não pode se “emancipar onde o trabalho da pele negra for marcado a ferro” (MARX, 1988. p. 372)

## 2.7 ALGUNS CONCEITOS PARA COMPREENDER A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

*“A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra.”*  
(WOODWARD, Kathryn. 2009).

A busca e afirmação de identidade nacionais e/ou étnicas tem se tornado peça chave de luta e reivindicação política diante um cenário de extrema hegemonização de produção e consumo, proliferando uma verdadeira *mercantilização* de um *estilo de vida* global. As mudanças econômicas e sociais provocadas pela globalização, faz-se emergir novas [e globalizadas] identidades. No interior dessas mudanças estão alojadas as identidades em conflito, contribuindo para o “colapso de velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento” (WOODWARD, 2009). Se, nos anos 70 e 80 as lutas políticas eram teorizadas como ideologia em conflito, agora, se caracteriza como diferentes identidades em conflito: é a existência de uma crise de identidade no mundo contemporâneo. Vale ressaltar que em meio ao distanciamento da identidade – comunidade, em alternativa a homogeneização cultural, se constata formas de resistência profícuas no fortalecimento e reafirmação de identidades, bem como o surgimento de novos posicionamentos identitários. (WOODWARD, 2009. p. 21)

A afirmação política de identidade, necessariamente, exige uma retrospectiva ao passado na tentativa de autenticação, reivindicando a história em comum de um grupo. Assim, para Stuart Hall (2009) nesse movimento de buscar a verdade no passado [tempo esse em constante transformação], está inclusive, nesse exato momento, reconstruindo identidade, como o próprio autor afirma, num deslizamento fluido tanto de “tornar-se” e de “ser” (HALL, apud WOODWARD 2009. p. 28).

Kathryn Woodward (2009) afirma que a identidade é relacional. Para a autora e professora universitária, a identidade é, em si, marcada pela diferença. Você é justamente o que *não é*. Essa marcação da diferença é crucial na construção da identidade, sendo que a segunda, depende da primeira, alicerce conceitual principal no entendimento de cultura. A marcação da diferença vai acontecer tanto pelos **sistemas simbólicos**, como pelas formas de **exclusão social**, e estas, estabelecidas pelos sistemas classificatórios. Segundo a autora

Cada cultura tem suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. (WOODWARD, 2009, p. 41).

Em concordância com os autores citados, poder-se-á chegar à lógica conclusão de que a luta pela identidade é também, e principalmente, uma luta política. As políticas de identidade, juntamente com os movimentos sociais, vão além das políticas tradicionais pautadas na questão da luta de classe social, se caracterizando pela preocupação identitária específica de grupos oprimidos e marginalizados como por exemplo as mulheres, os negros e a população LGBTQI, sem contudo, acortinar a pluralidade cultural existente em um grupo.

Castells (1942) nos diz que toda e qualquer identidade é *construída*. A questão a se perguntar é *como, a partir de quê, por quem e para quê* essa identidade é construída. Em suas palavras

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela história, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedade, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão tempo/espço. (CASTELLS, 1942, p. 23).

A Identidade pode cair em analogia com os papéis. No entanto, a primeira está relacionada a organização de significados (identificação simbólica) e a segunda, na organização de funções (ser pai, mãe, trabalhador, militante). Assim, a identidade é construída com base na própria autodefinição, assumindo tal condição apenas se os atores a internalizarem e construir então seu significado. Ou seja, identidades são fontes mais importantes de significado do que os papéis (CASTELLS, 1942, p. 23).

Para o autor, a construção da identidade é sempre marcada por relações de poder e nessa linha teórica aponta três formas e origens da construção das identidades: (i)

legitimadora; (ii) de resistências; e (iii) de projeto<sup>10</sup>. Focaremos então na identidade de resistências, cuja, dá origem as comunas – comunidades – com “formas de resistência coletiva diante de uma opressão (...) que aparentemente foram definidas pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a ‘essencialização’ dos limites da resistência” (CASTELLS, 1942, p. 24)

Refletindo sobre os conceitos postulados acima, como discutir a identidade negra na diáspora africana no Brasil? Para esse debate se faz necessário considerar inúmeros fatores, a começar pelo processo de colonização. Ao chegar ao país, os escravos traficados eram vendidos e assim distribuídos para diferentes senhores, numa tentativa de dismantelar e evitar qualquer tipo de unificação em grupo. A boneca *Abayomi*<sup>11</sup>, por exemplo, é um símbolo de resistência e história em relação à separação das mães e seus filhos. As estratégias da dominação colonial se pautam para além da violência física, mas também na repressão psicológica e moral, tendo como mecanismo a “varredura de sua cultura e os símbolos do colonizado”, impondo-os a religião, idioma e legislação; assim como torturas, mutilações, assédio sexual, assassinatos (QUEIROZ & QUELUZ, 2016. p. 42).

Com tamanha influência europeia, não é de se estranhar que o povo negro acabe enfrentando o chamado “esfriamento da memória” com o passar dos anos, somado à dinâmica de alterações da cultura em meio a globalização. É nesse sentido que os autores Ivo Queiroz e Leandro Queluz, em 2016, ao discutir a identidade negra no escrito “Raça, racismo e etnicidade: o legado colonial e seu enfrentamento” afirmam que “a identidade negra não é um bloco monolítico de características [...] congregadores de gente negra, mas um movimento, isto é, uma construção que se renova, se atualiza e se fortalece diariamente” (QUEIROZ; QUELUZ, 2016. p. 46).

Continuando com os conceitos dos autores, os mesmos, apontam que o conceito de etnia e etnicidade não incluem a totalidade dos diversos e complexos mundos da diáspora negra no Brasil. Imersos nas estruturas de relações sociais *racializadas*, – pois, mesmo

10 A **Identidade legitimadora** é introduzida por instituições domantes a fim de expandir sua dominação sobre os atores sociais; a **Identidade de resistências** é aquela criada pelos atores que se encontram em lugares estigmatizados/marginalizados pela lógica de dominação da sociedade, construindo assim suas trincheiras de resistência e claro, de sobrevivência, de modo oposto aos princípios sociais que os rodeiam. As identidades de resistência proposta por Castells será a mais e melhor usufruída no trabalho em questão; e por fim, as **Identidades de Projeto** são definidas pelo autor como quando os atores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade, como o Feminismo, por exemplo. (CASTELLS, 1942. p. 24)

11 Boneca feita apenas de nós, com pedaços de tecido das próprias roupas da mãe. *Abayomi* carrega o significado de “encontro precioso”, uma confecção pequena, possível de ser escondida na mão, e possivelmente, a única lembrança dos laços de família.

existindo apenas uma “raça” humana, o europeu, egocêntrico, ao colonizar o Brasil, privilegia sua raça branca como excelência em relação aos negros e indígenas, sustentando um silencioso mito da democracia racial – o povo negro protagoniza sua resistência no movimento e constrói a tomada de *consciência e suscitação* de processos identitários entre o povo negro, e, crescentemente, mais pessoas negras passam a ter contato com essa política. A ancestralidade africana que permeia entre os povos, pressupõe a dialética da “filosofia do nós”, em oposição à colonialidade, a ancestralidade emana resistência cultural e coletiva (QUEIROZ & QUELUZ, 2016).

No entanto, o debate conceitual que permeia os estudos da sociologia e da antropologia em relação a etnia não deve ser desconsiderado, sem antes, uma intensa análise teórica. Sabe-se que as discussões em torno do termo “etnicidade” tem sua primeira aparição acadêmica na França<sup>12</sup>. De acordo com Poutgnat (2011, p. 22) tal termo era usado até então por estudiosos da área, em meados de 1940, para designar a consciência de pertença a um grupo *x* e não a outro grupo: assim, o que se leva a acreditar é que esse *outro* grupo não era um grupo étnico. Essa teoria, como pode-se perceber, carrega em si, uma noção de etnocentrismo quando manifesta o poder de “nomear” o que é e o que não o é. É em meio a conflitos (étnicos) que surgem em sociedades industriais e do Terceiro Mundo que o conceito de etnicidade e etnia precisam incluir na discussão elementos novos que vem surgindo no mundo contemporâneo. Para Stuart Hall, “a etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – Língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” - que são partilhadas por um povo”, sendo que com a chegada da modernidade a etnia é considerada por ele como um mito, passando a existir então as nações modernas *híbridos* – fusão entre diferentes tradições culturais. Já a raça, se enquadra como uma categoria discursiva<sup>13</sup> e não biológica (HALL, 2006, p.62)

Ela – a etnicidade – é um produto do desenvolvimento econômico, e por esse motivo, se caracteriza como um fenômeno presente na época moderna. Pois, com a modernidade enaltece-se a era do nacionalismo e do racismo (POUTGNAT, 2011. p. 27). Em consonância com as palavras de Weber, os autores acima ilustrados, acreditam que um grupo étnico são

12 O termo Etnicidade emerge no meio acadêmico desde 1981, durante uma mesa redonda organizada por Françoise Morin no âmbito da Associação Francesa dos Antropólogos. Permanece, no entanto, sem manifestação de importância ou qualquer relevância para as ciências sociais francesas no que diz respeito a relações interétnicas e aos problemas das minorias. ( POUTIGNAT, 2011. p. 21)

13 A raça para Stuart Hall (2003, p. 63) é como uma categoria de diferenciação de formas de falar, de características físicas – cor da pele, textura do cabelo – como marcas simbólicas diferenciando um grupo de outro.

grupos que “alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes” sendo a crença importante para a *comunalização* e aqui, nessas linhas, para o autor, pouco importa se a comunidade apresenta laços sanguíneos (WEBER, 1971. In: POUTGNAT, 2011) .

Max Weber, em seu livro “Economia e Sociedade”, volume I, define grupo étnico como

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externos ou em costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças e colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que essa se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 2000, p. 210).

Logo, a “comunhão étnica” se caracteriza para o sociólogo, mais como um elemento que facilita as relações comunitárias. Ou seja, um *sentimento* de comunidade, do que uma comunidade verdadeira. Quando os atores fazem uso de determinada “identidade étnica”, que nada mais é do que a crença na vida em comum étnica, os atores, simultaneamente, se categorizam como grupo étnico no sentido organizacional (POUTGNAT, 2011. p. 196).

Para [não] finalizar essa discussão em torno do conceito da etnia, debruçar-se-á sobre o estudioso Weber, quando elucida sua teoria em relação ao conceito de raça *versus* etnia, cujos termos caem constantemente, erroneamente, em analogia: para ele, a raça se associa ao parentesco biológico, mas a mesma tem incidência sobre o estatuto social, ao passo que a etnia (e nação) está pautada na crença do sentimento e representação coletiva; e, a etnia, por sua vez, se distingue da nação por não possuir caráter e/ou ligação de poderio político.

A territorialidade também produz identidade. Haesbaert (2011) aponta que a identidade de uma comunidade quilombola deve ser entendida como “identidade de resistência”, onde se resiste justamente por que se é diferente, diante a uniformização da ordem hegemônica. Sendo o território a base da concepção da identidade, das *identidades territoriais*. Ou seja, nesse sentido, o autor afirma que um grupo precisa de uma base material ou simbólica para construir sua identidade: “uma identidade coletiva é, acima de tudo, territorial” e que “como os processos esses processos contemporâneos carregam com muita frequência um discurso territorial para se legitimarem, é justo afirmarmos que o território aparece amiúde como um território etnicizado.” (HAESBAERT, 2011. p. 228)

Para a autora Medeiros (2009) o território e o espaço não podem ser concebidos dissociados, de maneira que um depende do outro. A mesma compreende que o território é um espaço de identidade, e utilizando-se de suas palavras, o território é espaço de identificação.

Nele, são importantes os aspectos culturais e de pertencimento. Logo, “Negar o território é o risco da crise. O território é pois, esta parcela do espaço enraizada numa mesma identidade e que reúne indivíduos com o mesmo sentimento” (MEDEIROS, 2009. p. 217).

Em Milton Santos temos a definição de Território como “o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência”. (SANTOS, 2002, p. 9).

O que define território, é antes de tudo, o poder (SOUZA, 2015). Marcelo Lopes de Souza escreve que o território não é algo “palpável” ou alguma matéria tangível, mas sim, campos de forças, existente enquanto existem relações sociais: o perfil do conceito – de território – é a dimensão política das relações sociais. Isso não significa, entretanto, dizer que a cultura ou a economia estão sendo negadas.

O espaço é, pois, definido e limitado, segundo o autor, em uma primeira aproximação, *por e a partir* de relações de poder (SOUZA, 2015. p. 89). Poder não é sinônimo de violência. Seguindo a filosofia de Hannah Arendt (1985), o “poder e a violência se opõe, onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente”. Assim, o poder não é uma coisa, muito menos se caracteriza como um instrumento, como no caso da violência, esta, por si só, pode sim destruir o poder, mas jamais é capaz de criá-lo (ARENDR, 1985. p. 35).

O território é uma construção social realizada multi e coletivamente, e que no entanto, há a presença de conflituosidades e possíveis contradições. Logicamente, essas relações de poder também aparecem nos quilombos. De acordo com Leite (2000, p. 10) as constituições dos quilombos, desde sua gênese, precisaram se valer de estruturas de poder internas bem definidas, já que as invasões do “inimigo externo” eram frequentes, exigindo a demanda de defesa competente, além de organização sócio política. Nesse sentido da importância da organização que é interessante destacar que para Rafesttin (1993. p. 150) “nenhuma sociedade, por mais elementar que seja, escapa à necessidade de organizar o campo operatório de sua ação.”

Enganam-se os que acreditam na ideia de que o negro era passivo, aceitando a escravização. Antes mesmo da existência do quilombo, já existia movimento expressando a contradição. Pois, se de um lado estava o negro fugitivo “violento, rebelde”, de outro, estavam os senhores com seus aparelhos de repressão para com o escravo (MOURA, 1992. p. 12). Antes mesmo do quilombo, vem a *quilombagem*. Movimento definido por Clovis Moura

(1992), em seu livro “História do negro brasileiro”, como uma constelação de protesto em que não só incluía negros, mas, minorias perseguidas em geral, tendo o quilombo o papel central de organização da *quilombagem*, ou seja, é a manifestação da mesma. O quilombo aparecia onde aparecia a escravidão. Nele, as pessoas marginalizadas tinham a chance de se recompor socialmente, plantar, construir suas moradas.

No entanto, a abolição da escravidão em 1888, não significou plena liberdade. Com a Lei de terras de 1850, os mesmos “escravos livres” foram expulsos de suas terras. E mais uma vez, a cor da pele é a moeda de troca, instruindo níveis de acessos na sociedade, como a escola, por exemplo. Conforme Ilka Boaventura Leite (2000)

É apenas na constituição de 1988, no Artigo 68, das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos "remanescentes das comunidades dos quilombos", o debate ganha o cenário político nacional. Por trás de algumas evidências, pistas e provas: surgem novos sujeitos, territórios, ações e políticas de reconhecimento. Delineiam-se desde então novas questões de identidade que perpassam as lutas por cidadania e sua versão, trágica e festiva, a folclorização. (LEITE, 2000, p. 6).

Segundo a autora Leite (2000), foram mais de 15 anos de lutas e pressões do movimento negro para que o artigo citado acima fosse regulamentado, sendo que as discussões a cerca do conceito de quilombo acontecem mais tarde, em 2003, incorporando estudos Antropológicos e das demais áreas das Ciências Humanas.

A reivindicação do movimento negro na Assembleia Constituinte de 1988 era, para muito além da questão fundiária da terra. Pois, mais que dependência da terra – o quilombo – se faz como instrumento fundamental para se pensar a consolidação do grupo, da coletividade. As expulsões de negros de terras os deixaram na marginalidade social, limitados, perdendo a vitalidade grupal. A pauta se faz então em buscar um conceito de quilombo que os representasse, entendendo o espaço como algo aglutinador expressando (e sustentando) a afirmação da identidade negra ainda fragilizada. Complementando, para Moura (1992) quilombo indica, sem mais, as mais variadas manifestações de resistência.

Sendo marginalizado e excluído da questão agrária, a mulher e o homem negro, também são majoritariamente, excluídos do acesso à educação. Ainda hoje a inserção do negro na educação é insignificante, especialmente no ensino superior, além do fato de que a política nacional de educação Afro brasileira é recente. Isso leva à reflexão de se pensar uma dinâmica específica de Educação [Quilombola]<sup>14</sup> voltada para a reconstrução da identidade

14 Ver mais no documento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Ministério da Educação e CONAE - 2012, p. 5)

negra, por muito tempo negada: os educandos precisam se conhecer na *alteridade* e não na *inferioridade*. (LEITE, 2013, p. 4-7).

Pois, se a lógica da territorialidade quilombola é coletiva, em grupo, logo, a educação escolar precisa ser baseada em certos princípios de coletividade; na oralidade, sendo a oralidade uma tradição entre as famílias, constituidora de dimensões sócio políticas na constituição de identidade; e por fim, agregando a este tema transversal na educação, o princípio de sustentabilidade ambiental como fator presente na cultura quilombola, suscitando nos educandos um espírito de preservação da natureza, de cuidados e manutenção do território, já que este último está estreitamente ligado a noção de identidade e cultura da etnia negra no País. (LEITE, 2013)

A constituição da Educação do Campo foi fruto do protagonismo de movimentos sociais, em especial o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra, em busca de lutas mais amplas para os trabalhadores do campo. Caldart (2012) afirma que foi preciso articular experiências históricas de resistência de organizações indígenas e quilombolas, dos Movimentos de Educação de Base, dos Atingidos por Barragem, sindicatos, comunidades e escolas rurais: os mesmos trabalhadores que lutam por terra e trabalho, também lutam por escola e educação que seja *no, do e para* o campo. E nesse sentido, educação do campo supera a *educação rural*, se caracterizando também como uma luta política e um processo educacional em constante construção. Suas práticas

reconhecem e buscam trabalhar com a riqueza social e humana da diversidade de seus sujeitos: formas de trabalho, raízes e produções culturais, formas de luta, de resistência, de organização, de compreensão política, de modo de vida. Mas seu percurso assume a tensão de reafirmar, no diverso que é patrimônio da humanidade que se almeja a unidade no confronto principal e na identidade de classe que objetiva superar, no campo e na cidade, as relações sociais capitalistas (CALDART, 2012, p. 262).

A Educação do Campo é uma modalidade da Educação Popular. Esta última tem suas raízes em experiências históricas concretas de “enfrentamento ao capital pelos trabalhadores na Europa socialista no Leste Europeu, o pensamento pedagógico socialista, as lutas pela independência na América Latina além da teoria de Paulo Freire” (PALUDO, 2012). Assim, a educação se configura como uma teoria e prática educativa alternativa à pedagogia tradicional e liberal, servindo às estruturas de poder político, exploração da força de trabalho e domínio cultural.

### 3 LEGADO PATRIMONIAL: IDENTIFICAÇÃO DA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA CULTURAL E POLÍTICA DOS QUILOMBOLAS

Este capítulo do trabalho propõe-se analisar os elementos obtidos por meio das entrevistas a campo, buscando trazer a luz a identificação do legado patrimonial imaterial e material existente na comunidade, destacando histórias de resistência cultural e política dos moradores quilombolas da comunidade, e a própria estrutura física do local: as casas, as paisagens naturais e suas transformações, os pontos comerciais, as casas de práticas religiosas, os espaços de lazer e a escola, etc. Nesse sentido, a memória será um conceito de muita valia e importância em cujo trabalho, sendo ela mesma – a memória – um bem imaterial, que acompanha ora mais, ora menos, o indivíduo e/ou coletivo na sua posição identitária.

#### 3.1 PATRIMÔNIO IMATERIAL, MEMÓRIA E O QUILOMBO DO FEIXO

*“(...) o conhecimento é transmitido ou compartilhado entre as pessoas mais velhas perpassando aos mais novos. Desse modo, se faz uso de chás, infusão, banhos, e etc..*

*Mas destaco as lembranças da casa em que morávamos: era de madeira com frestas, de manhã os raios de sol entrando e formando desenhos na parede (...)*

*Lembro-me da pereira – por mais que pera não estivesse entre minhas frutas preferidas, eu gostava da árvore – ela tinha uns olhos/buracos no caule, ela era grande, era uma delícia subir para tirar peras.*

*(Entrevistada 04, Curitiba, 2019).*

Do Latim, *patrimonium* carrega o significado de herança deixado pelo *pater* -“pai”: ou seja é a riqueza, ou patrimônio passado a alguém, sempre, no entanto, existindo relações consanguíneas nesse processo. Por legado, compreende-se ser algo/ou alguma coisa que foi transmitida, deixada, não para uma pessoa, mas para todos, não se caracterizando como uma mera herança, no sentido mais comumente utilizado (IFHAN, 2012. p. 12)

O legado Patrimonial, no trabalho em voga, seguindo as vertentes teóricas da sociologia e da antropologia, não será remetido ao sentido de “herança” enquanto bem material, ou de valor financeiro, pois o significado do legado patrimonial para as comunidades culturais, no nosso caso a quilombola do Feixo, vai muito além! Um patrimônio<sup>15</sup> cultural

15 A noção de patrimônio como interesse da humanidade emerge, primeiramente, pouco depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), depois que monumentos preciosos foram atingidos pelo conflito, significando uma perda cultural sem retorno para essas nações afetadas; no entanto, o conceito apenas se torna efetivo depois de apelos para a UNESCO (Órgão da Organização das Nações Unidas) quando enfim acontece a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural em 1972, sendo criada a ‘lista do patrimônio mundial’. No entanto, é notório a emblemática de que nessa lista apenas eram elencados patrimônios com valorização a sombra da cultura europeia, ficando a mercê as manifestações das populações indígenas e tribos da África bem como suas riquezas: rituais, templos, artesanatos, e etc. É em 2003 que a UNESCO, reconhecendo os limites da lista do patrimônio mundial, realiza a Convenção para Salvaguarda

pode ser considerado em duas vertentes: (i) bem material, que por sua vez estará relacionado estreitamente a etnografia e a arqueologia, assim como as construções históricas que eventualmente, e, legalmente são ‘tombadas’<sup>16</sup> e; (ii) um bem i- material, ligado a práticas, saberes, representações, expressões, técnicas e seus produtos, sejam elas quais forem: danças, cantos, instrumentos musicais, artesanatos/artefatos. Logo, o patrimônio cultural de um povo é constituído a partir do conjunto desses elementos, cujos, em si próprios remetem a trilogia da *história – memória – identidade* (IFHAN, 2012. p. 12)

De acordo com Rocha (2012) os bens patrimoniais também são as produções dos antepassados, que resultam em “experiências e memórias, coletivas ou individuais”. Esses bens patrimoniais, entendidos como riqueza, herança cultural, fornece para a sociedade informações no que diz respeito a história do passado de um povo, sendo um atributo indispensável no conceito *identidade*, funcionando como um resgate memorial (ROCHA, 2012. p. 1)

Impossível seria dissociar a noção de memória e identidade das discussões patrimoniais. Pois, é no patrimônio cultural (i)material que a memória e a identidade se consagram enquanto materialidade, realidade (PELEGRINI, 2006). O patrimônio, por sua vez, se encontra constantemente em atividade de estimulante dessa memória (coletiva ou individual) mantendo - a viva. Nesse sentido, pensar na constituição da memória é remeter -se, sem de mais, a constituição das identidades. Portanto, de acordo com a autora Pelegrini

(...) as noções de patrimônio cultural mantêm-se vinculadas às de lembrança e de memória — uma categoria basal na esfera das ações patrimonialistas, uma vez que os bens culturais são preservados em função dos sentidos que despertam e dos vínculos que mantêm com as identidades culturais. (PELEGRINI, 2006, s/p.).

Analisando a fala descrita no início deste capítulo de uma jovem quilombola entrevistada, pode-se perceber a presença de indícios de bens patrimoniais i-materiais. Na pergunta “Destaque lembranças que tem vivas na memória” a quilombola logo diz que as lembranças que possui, todas elas, estão relacionadas a família, ao território quilombola e ao conjunto de pessoas que ali moram: os vizinhos, os parentes, amigos. Em suas palavras

Mas destaco as lembranças da casa em que morávamos: era de madeira com frestas, de manhã os raios de sol entrando e formando desenhos na parede ora monstros ora fantasmas. Nessa casa dormíamos num único quarto e mamãe compartilhava a

do Patrimônio Imaterial. (IFHAN, 2012)

16 A palavra *tombo*, que significa *registro*, foi utilizada em Portugal por D. Fernando já em 1375. O tombamento é um instrumento de reconhecimento e proteção de patrimônio, objetivando a preservação, mantendo a valorização da história cultural. No Brasil, o tombamento foi instituído pelo [Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937](#) sendo que qualquer cidadão pode solicitar o tombamento correspondência à Superintendência do Iphan em seu Estado, à Presidência do Iphan, ou ao Ministério da Cultura.

cama dela comigo e minha irmã, de manhã minha irmã ia para a escola, minha mãe tinha seus afazeres e meu pai chegava do trabalho e ia dormir comigo. Outras lembranças – dos tios e tias que levavam frutas da época que não tinha lá em casa – como mimosas. Em outro período iam buscar lá em casa pera para fazer doces. Aliás, havia aquelas trocas de doces de frutas – pêssego, laranja azeda e etc.. quando se matava animais – como porco também se fazia trocas de pedaços de carne. Lembrome da pereira – por mais que pera não estivesse entre minhas frutas preferidas, eu gostava da árvore – ela tinha uns ocos/buracos no caule, ela era grande, era uma delícia subir para tirar peras para os tios e tias levarem para suas casas, ficarmos naquela harmonia, conversando, rindo embaixo da árvore retirando as frutas. As histórias de assombrações, boitatás, panelas de dinheiro enterradas e etc. (Entrevistada 04, Curitiba, 2019)

Já na primeira linha ela diz: “*o conhecimento é transmitido ou compartilhado*”. Note que a frase carrega em suas entre linhas o passado, pois *algo* é transmitido e/ou compartilhado de geração para geração. Dos pais para os filhos e netos. Esse *algo* que foi/é transmitido pode ser entendido como o legado, pois este é compartilhado não apenas para uma pessoa, mas para um grupo comum que estão conectados de alguma maneira. O que é compartilhado pode ser entendido então como o “patrimônio”, que no caso do destaque da entrevistada (04) são os *chás* caseiros, símbolos importantes também enquanto saberes e conhecimentos adquiridos e mantidos vívidos. Exercer essa técnica de fazer os chás caseiros e ensinar outras pessoas a fazer também, é o que Alberti (2004) chama de “trabalhos de síntese da memória”, único meio capaz de manter o passado vivo, pois se está ao mesmo tempo (re)vivendo a prática enquanto compartilha suas experiências.

E no terceiro momento a entrevistada destaca as lembranças gostosas que sente da infância: a casa de madeira com frestas e a pereira. Elementos simbolicamente (e materialmente) responsáveis por marcar significativamente sua infância no território quilombola. Nesse contexto, poder-se-á buscar a teoria basal de Pollak (1922, p. 202) quando diz que existem “lugares da memória”, que, particularmente estão atrelados a uma lembrança individual, ou, coletiva. O *lugar da memória* que está vivo nas lembranças da entrevistada, é sem delongas, a casinha de madeira com frestas no quilombo em que viveu sua infância e, sem esquecer, contudo, da árvore de peras em que brincava. É válido ressaltar que para esse autor, os elementos constitutivos da memória são, primeiramente, os acontecimentos **vívidos pessoalmente**, e em segundo lugar os acontecimentos que o estudioso determina de “vídidos por tabela”, vívidos pelo grupo ou coletividade, cujo último não será enfatizado por conquanto. É nos acontecimentos vívidos pessoalmente que se encontra o lugar da memória, já citado acima.

O “lugar da memória” da entrevistada 01 (dona Olívia) na pesquisa é também sua infância. Diferentemente da entrevistada 04, a senhora de 61 anos recorda com alegria os momentos trabalhando que passava com o já falecido pai, e segundo ela, “gostava muito”. A realidade da quilombola foi de muito trabalho pesado quando ainda criança, oito anos, aprendeu e internalizou as atividades lavourais do campo. E foi com esse aprendizado, instruído pelo seu pai e família, que a mesma segue trabalhando até os dias atuais: “Ah! (...) eu não gostava de ficar em casa: ai o falecido pai fazia roça, e eu não gostava de ficar em casa, nunca gostei. E até agora, fico em casa obrigada. Eu não gosto de ficar muito em casa (risos)”. Hoje, cuja entrevistada em questão, planta produtos agrícolas nos fundos da propriedade com o auxílio dos filhos, cuida da casa, bem como faz e assa broas em casa – no forno feito de cimento, no lote – além de prestar serviços de jardineira há anos no Distrito de Mariental para famílias. Sua filha mais nova, de 20 anos, também trabalha na roça, mas ela, por falta de oportunidade no mercado de trabalho.

Segundo apontamentos do IFHAN (2012) falar em práticas culturais imateriais é, concomitantemente, pressupor práticas e domínios da vida social e dos lugares que comportam tais práticas culturais. Esses lugares podem ser, por exemplo, os santuários que abrigam determinados ritos culturais, tradicionais, festas.

A comunidade rural quilombola do Feixo, no município da Lapa, é composta, em sua maioria, por devotos e defensores de suas crenças, de diferentes vertentes religiosas.

Do questionário base para o direcionamento da entrevista, destaca-se agora os Elementos místicos, em específico a pergunta: “Existem festividades tradicionais, religiosas promovidas pela comunidade quilombola? Todos participam ou ajudam a organizar?” pode-se analisar que a comunidade emprega uma festividade sagrada imensamente conhecida e respeitada entre os moradores: a festa de São Roque:

Nós era até tesoureiro, presidente da igreja... o que marca aqui pra nós é a festa de São Roque, que é dos cavaleiros. (...) É em Agosto. Tem cavaleiro, como tem gente. Todo mundo participa da procissão: pode estar chovendo, vem gente da Lapa né mãe?! De tudo que é lugar, de cavalo eles vem. Dai tudo andando, com os burros tudo. Em 2016 elas fizeram trinta e oito mil... livre, deu trinta mil de lucro. (...) **E vocês se organizam para pedir doações?** Aham, Dai tipo, tem um dia que a gente faz para tirar prenda (prêmios para o bingo) daí se você não quiser dar, você pode doar um litro de azeite, um ovo, galinha... qualquer coisa. E saímos arrecadando brinde, saímos pela Lapa arrecadando bastante brinde e eles ajudam, bastante coisa boa (Entrevistada 02, Feixo. 2019).

Percebe-se grande mobilização coletiva, dentro da comunidade e para além dela. O ato é feito na humildade das carroças enfeitadas com flores (Fotografia 02, p. 48) e dentro o santo

São Roque, protetor dos animais. A festa tradicional e referência no município é atração entre visitantes da região, vindos da Lapa, Curitiba, Contenda, Balsa Nova, Mariental e Campo Largo, sendo ainda “ponto de encontro de amigos amantes da lida tropeira” (A TRIBUNA REGIONAL, 2010).

Embora a festa seja de cunho religioso, com intensa participação da igreja, há um morador que se destaca na frente laboral de tal evento, sendo que o mesmo integrante da comunidade decidiu construir um museu, privado, em sua propriedade com artefatos variados e entre eles elementos pertencentes aos quilombolas. Além da festa do São Roque, há também a festa do padroeiro da comunidade, São Sebastião.

A estudante quilombola, entrevistada 04, não deixa de problematizar as eventualidades religiosas acima, apontando que as mesmas não se caracterizam mais como uma “tradição” da comunidade quilombola propriamente dita, e que se limitam a missas e vendas, além do conhecido bingo.

Fotografia 02 – Procissão na festa de São Roque, quilombo do Feixo.



Fonte: COELHO, 2012.

Como já foi citado vagamente, na página anterior, a comunidade do Feixo conta com o “Museu São Roque” (fotografia 02), cuja estrutura de cunho privado, construída pelo Srº Ilário, morador há vários anos no território quilombola e de acordo com relatos de entrevistados, um homem que usufruiu consideravelmente da mão de obra das famílias da comunidade. O mesmo investiu na ideia de organizar um espaço de memória, com artefatos

variados, sendo algumas peças coletadas no próprio seio do quilombo, outras compradas e adquiridas de outros estados, como Rio Grande do Sul. Em visita ao local, os proprietários dizem receber muitos apreciadores da área, bem como alunos da escola municipal do Feixo.

Fotografia 03 – artefatos encontrados no Museu “São Roque”.



Fonte: Autora, 2019.

É de suma importância destacar que o museu São Roque não é um museu da memória e história quilombola. Possui elementos doados por quilombolas do quilombo, mas isso não o qualifica como um museu “do” e “para” a população quilombola que ali vive. O dono do patrimônio é um amante das práticas tropeiras, um detentor de terras, e sua esposa, professora aposentada da escola da comunidade. O museu é então um desejo e anseio do Sr<sup>o</sup> Ilário<sup>17</sup> por resguardar bens materiais do passado que remete ao tropeirismo, e em pequena parcela, da comunidade quilombola local.

### 3.2 PATRIMONIO MATERIAL: as edificações e vidas construídas

O acesso à comunidade se dá por meio de uma estrada de terra, a PR 512. Nela, circulam cidadãos, moradores ou não, quilombolas ou não, que saem e entram da/na

17 Morador da comunidade, tropeiro e detentor de terras no quilombo. Sua esposa foi professora do ensino fundamental I na comunidade.

comunidade: trabalhadores rurais, professores, alunos, comerciantes locais, etc.. A estrada de terra, que serpenteia toda a comunidade quilombola é testemunha da caminhada árdua, os passos pesados, da história e luta de resistência [individual e coletiva] dos quilombolas do Feixo. É da estrada principal que desmembram-se as estradas de terra secundárias, mais estreitas e acentuadas.

Na ‘beira’ da estrada, localizam-se então as moradias, casas feitas em sua maioria de alvenaria, de madeira e encontra-se ainda casas de construção arquitetônica antiga, aos moldes coloniais (Figura 03). É comum encontrar o lote demarcado por uma cerca de arame com ‘palanques’ alinhados no perímetro de cada família, com um portão. Na fala da entrevistada 02, em que ela aponta a seguinte afirmação: “*Aqui se você caminhar você não vai encontrar aquelas casinhas ‘esfumaceadas’<sup>18</sup>...*”, podemos pensar assim, que as famílias quilombolas vivem em condições mínimas de moradia. Toda via, existem ainda famílias que carecem de amparo governamental do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), e de acordo com o Jornal A Tribuna Regional, 48 famílias assinaram a documentação para ter acesso ao programa (2018). Em conversa durante as entrevistas destaca-se também o anseio de quilombolas que iniciaram os trâmites para receber a moradia, mas foram barrados pelo sistema bancário:

(...) passei minha casa no papel deu tudo certinho pra mim pegar essa casa ai, daí diz que não passei na Caixa! Ué!!! é, por que eu sou aposentada. Mas tem um monte de gente aposentado, com casa boa e que passou, nossa dá até dó de desmanchar aquela casa (entrevistada 03, Vila Esperança, 2019).

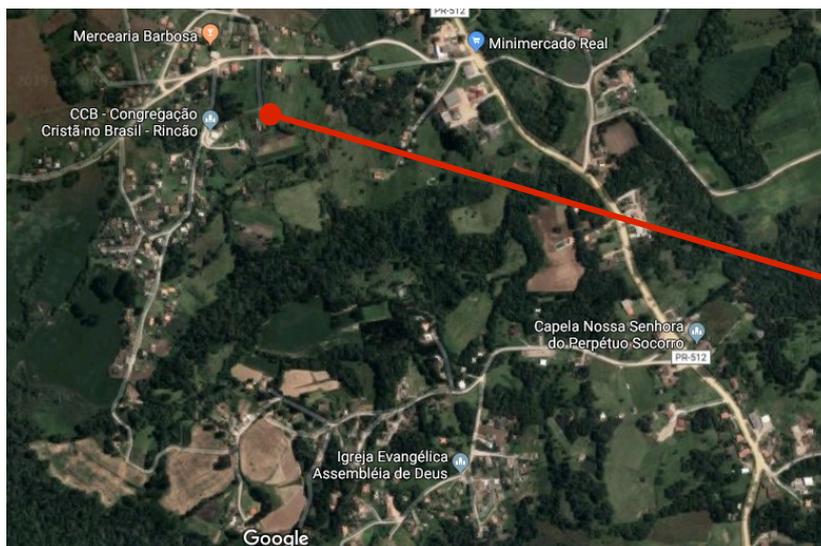
São poucos os grupos familiares que possuem terra para plantar e assim manter o auto sustento na falta de trabalho para além da comunidade. É Nesses terrenos, por vezes, pequeno para todo os membros da família, que os filhos constroem suas casas próximos de seus pais. O aglomerado de construções de casas é a prova de que a população aumentou consideravelmente, tendo um fluxo intenso de novos moradores nos últimos dez anos, segundo relatos de moradores do quilombo. Nos quintais visitados durante as entrevistas está presente um forte símbolo de resistência, inclusive da culinária caseira: o forno de barro/tijolos pronto para receber as brasas e assar os alimentos, como a broa de trigo ou fubá feita pela dona Olívia.

18 Termo comumente utilizado para designar uma casa de madeira, geralmente velha, de uso constante do fogão a lenha em seu interior.

Embora praticamente todas as casas tenham banheiro instalado não é coisa do passado a “patente”<sup>19</sup> nos lotes, sendo instrumento de muita utilidade para algumas famílias da comunidade.

Além das casas, o que compõem a paisagem e a dinâmica do grupo são os pontos comerciais: a loja agropecuária, o salão de beleza, o supermercado, a mercearia, o boteco, e duas fábricas de materiais de construção, de concreto; a escola municipal Dirceu Batista da Luz; o Museu São Roque, e as igrejas, figura 03. Na Capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro acontecem eventualidades não apenas religiosas, como as reuniões da associação da comunidade, no barracão da igreja.

Figura 03 – Mapa aéreo (em partes) da comunidade quilombola



Fonte: google maps, 2019.



Fonte: autora, 2019.

Observando o mapa acima é nítida a presença da agricultura, em larga e pequena escala. As matas também fazem parte do cenário e por conta da monocultura que se alastra, as árvores estão, a cada safra, perdendo espaço para a soja, batata e outros produtos da região. Em meio a mata (área mais densa na cor verde) há nascentes d'água, e pequenos rios que servem de abastecimento para os animais de grande porte, como cavalos, por exemplo.

Atualmente, água encanada e tratada é uma realidade na comunidade. Mas nem sempre foi assim. Foi a partir dos anos 2000 que os moradores começaram a ter acesso à água e a energia elétrica em suas casas. De acordo com relatos e experiências de moradores, no passado, os moradores lavavam roupa no rio, caminhando longas distâncias no período de

19 Cabine/banheiro de madeira com um buraco na terra que serve de fossa para os dejetos.

seca e transportando água para as outras atividades domésticas da casa. A entrevistada 04 aponta que o desenvolvimento econômico e o quadro político da época abriu portas para o conforto de muitas famílias, quando enfim, se teve acesso a transporte, educação, alimentação, energia elétrica e água potável.

Como forma de lazer, a comunidade desfruta de torneios esportivos, como o futebol, por exemplo, no próprio campo da comunidade, participando em mesma proporção tanto as mulheres, quanto os homens da comunidade do Feixo. Além desse evento, acontecem aulas de atividades físicas para os idosos, promovida pelo Serviço Social da Lapa. Em relação a parques de lazer para crianças, os mesmos se encontram em estado de calamidade, sem condição de uso.

#### 4 AS TRANSFORMAÇÕES E AS IDENTIDADES

“Quando o mundo se torna grande de mais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho que o podem conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo a sua memória histórica.”  
(CASTELLS, 1942. p. 85)

Ninguém pode eximir-se das transformações provocadas pela modernidade, e até mesmo as pessoas que vivem em locais habitualmente tradicionais são afetadas, mesmo estando fora das partes mais desenvolvidas do globo terrestre (GIDDENS, 2002. p. 27). O sociólogo e professor Britânico, Anthony Giddens, em estudos sobre a modernidade, elucida o dialeto contexto entre o *local* e o *global*. Para ele, a globalização é, sem menos, a intersecção entre a presença e a ausência, se pressupõe o “entrelaçamento de eventos sociais à distância” e com as “contextualidades locais”.

É, então, que acompanhados de Castells (1942) e Giddens (2002) partir-se-á para análise de pontos específicos de falas, durante as entrevistas, em relação a possíveis mudanças que aconteceram (e acontecem) no interior da comunidade e das vidas dos quilombolas.

Embora a modernidade proporcione acesso a diversão e conforto, facilidade e agilidade em vários aspectos da vida cotidiana, ela também modifica consideravelmente a dinâmica social, trazendo consigo elementos que nem sempre são aceitos pelas comunidades em geral. Em face a qualidade de vida, o fator positivo foi a chegada da energia elétrica: a lâmpada iluminava as casas, e a televisão chamava a atenção, fascinando os olhos curiosos diante uma tela praticamente ‘viva’. Na comunidade

as coisas mudaram muito desde a entrada do PT no cenário político, com todas as políticas públicas implementadas e ampliadas. Outro exemplo foi a questão da energia elétrica – a minha casa ou dos meus pais foi uma das últimas da comunidade a ter, então eu fui ter contato mais direto com TV a partir dos 8 ou 9 anos (considero até positivo), outro fator nesse sentido de muita dificuldade foi a questão de abastecimento de água – minha mãe no verão lavava roupa direto no rio, e nesses períodos de seca tínhamos a necessidade de puxar água do rio em baldes para todas as necessidades básicas do dia, isso não era só lá em casa.(Entrevistada 04, Curitiba).

Diante a fala acima, é notório que a população apenas teve acesso a necessidades básicas – energia elétrica e água encanada – em determinado momento do cenário político brasileiro, como destaca a entrevistada, a partir dos anos 2000. Podendo destacar ainda que a mesma aposta como positividade esse contato tardio com a tecnologia, pois, a mídia traz consigo ideologias de dominação, consumo e modos de ser em aspectos globais, muitas vezes desqualificando o *local*. É o que Giddens (2002) chamaria de Mecanismos de desencaixe, ou

sistemas abstratos, podendo ser de dois tipos: 1º fichas simbólicas – caracterizadas como os meios de intercâmbio, sendo, nesse sentido, o dinheiro o exemplo mais utilizado pelo autor. Essas fichas simbólicas (o dinheiro) pode circular sem considerar as particularidades dos indivíduos; e 2º sistemas de especialização ou sistemas peritos, que demandam competência profissional, organizando instituições e ambientes materiais, bem como rotinas. Esses demandam determinada confiança entre os agentes sociais, determinado pelo grau de conforto e segurança. Por exemplo, as pessoas vão ao médico porque tem confiança, e assim acontece com os arquitetos, engenheiros, etc.. as fichas simbólicas e os sistemas peritos compõem o sistema abstrato.

Há de se considerar a positividade dos mecanismos de desençaixe, sendo que a maioria ao invés de inspirar a insegurança, proporcionam a segurança. O fator negativo ressaltado por Giddens é o fato de tirar as relações sociais ou as trocas/interações do seu tempo. Assim, tal mecanismo funciona como um impacto que desqualifica, transforma o cotidiano, pois, nas palavras do sociólogo “O mundo moderno é um "mundo em disparada": não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores”. (GIDDENS, 2002. p. 22).

A modernidade se alastra de tal maneira que não lhe escapa a suas garras invisíveis até mesmo as brincadeiras de roda, as bonecas de palha, o costume de contação de histórias antigas. Assim, se torna hegemônico e natural as crianças e adolescentes trocarem uma roda de conversa, pelo aparelho celular ou qualquer outra coisa, como destacado pelas entrevistadas a baixo:

As crianças não brincam mais como se brincava. Mas brincam, as vezes as crianças brincam. **Mas eles são curiosos para saber como era a vida de vocês antes?** Não! Tem bastante gente assim, na parte dos mais novos que, se a gente começar a falar das coisas e antigamente é “eu não quero saber das coisas de tempos atrás” dai tem que para né, como a gente vai continuar (Entrevistada 01. 2019)

Ah, antigamente era diferente... agora é filho destratando a mãe, filho dando pancada na mãe. Eles não querem saber de nada, se você começar a contar eles pegam o telefone e vão saindo. Mas antes, menina, era tudo diferente... assava broa no forno, agora os mais novos querem comprar aquelas ‘narguia’ pra enfiar a boca!!! **E o que vocês percebem de diferença na vida aqui, o que mudou?** Antigamente o namorado não podia sentar perto da namorada, namoram um domingo na cozinha e o resto na cama, é assim. Hoje namora e amanhã já está grávida e o homem as vezes não quer nem saber (Entrevistada 02, 2019.).

As relações entre as famílias [e o grupo] também são transformadas. Com certo espanto, as entrevistadas destacam pontos da atualidade e que soam com muita estranheza se

comparado com suas vidas na infância e adolescência. Não apenas chegou a TV, mas o celular, as notícias, novos jeitos de se vestir, maneiras de ser e do que consumir. Chegaram as drogas ilícitas, as armas de fogo, os agrotóxicos, os alimentos industrializados e contaminados por uma agricultura monopolista de produção, e no geral, um padrão de vida diferente.

E hoje o que mudou muito agora é os alimentos: a gente comia polenta, farofa né... era milho bastante. Agora se você falar em farofa para as crianças elas “*ui, que nojo*”, não querem comer porque dizem que é comida de porco, e a gente se criou comendo né! E não tinha dinheiro, os pais nem davam para a gente... hoje em dia os pais ficam liso e os filhos pegam o dinheiro. Mas até hoje eu como *quiquera*, faço polenta. E aqui também não tinha droga, agora isso também já mudou, a gente ouvia falar lá em Curitiba, quando apareceu no Feixo nós ficamos assustados, não pode, aqui não tem... agora soltam até foguete avisando que chegou, e arma de fogo também, por qualquer coisa você pode levar uns tiros. Então mudou bastante nosso lugar, você podia dormir de janela aberta, hoje os ladrões vem e roubam o bujão na porta assim, não dá para pra deixar mais. **Mas é gente da própria comunidade?** É daqui mesmo. **E aumentou bastante as pessoas que moravam aqui né...** aumentou! Antes eram poucas as casas aqui. Tem muita gente de fora aqui, que foi se abancando aqui. (entrevistada 02, Feixo, 2019)

Embora a entrevistada diga que “mudou muito o nosso lugar”, ela também afirma que ainda gosta e valoriza, ainda cozinhando os pratos alimentícios vindo do milho, como a *quirera*, por exemplo. É aí, nessas entrelinhas, que podemos encontrar a resistência cultural e histórica, possibilitando brechas para se pensar a construção da identidade quilombola do Feixo. Pode-se dizer que os jovens e as crianças encontram limites aos pratos (e costumes) da época tradicional de seus pais e avós, justamente por não ser uma realidade em que vivenciaram.

Segundo Anthony Giddens, a “modernidade é essencialmente uma ordem pós-tradicional. A transformação do tempo e do espaço, em conjunto com os mecanismos de desencaixe, afasta a vida social da influência de práticas e preceitos preestabelecidos.” (GIDDENS, 2002. p. 25)

Assim, em contato, inevitável, como nos afirmou Giddens, se torna ainda mais necessário a criação e construção das identidades como resposta defensiva frente a esse mundo hostil batendo a porta das tradições culturais. Logo, em concordância com Castells, a ação primordial é a (re) construção da identidade baseada na resistência comunal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho, até aqui, não é o de “definir” ou limitar a constituição da identidade quilombola na comunidade rural quilombola do Feixo. O objetivo que buscou-se alcançar foi, necessariamente, analisar como se dá essa constituição da identidade quilombola, tendo como apoio basilar teorias e conceitos que nos guiaram no entendimento e, principalmente, nas entrevistas a campo, mantendo os olhos e os ouvidos – bem como o coração – atento a qualquer e toda forma de elementos culturais, tradicionais e políticos que contribuíssem na análise da vida individual e coletiva do grupo.

Concordando que toda identidade é construída, podemos apontar que os fatores que contribuem para a constituição da identidade quilombola do Feixo são os elementos encontrados no *patrimônio Imaterial e Material* distribuídos pelo território quilombola.

Por elementos imateriais entende-se como sendo as práticas religiosas e místicas, como por exemplo, as crenças nas curas por meio de benzimentos realizados por pessoas mais velhas da comunidade, assim como a confiança nas receitas caseiras de chás com ervas medicinais produzidas no próprio quintal. Em torno das práticas religiosas é possível detectar a massiva organização coletiva do grupo, unificando-se para as promoções festivas da igreja católica, trabalhando voluntariamente e essencialmente se “doando” às tradições festivas. Embora esses eventos religiosos se limitem a vendas e a costumeira missa, rezada pelo padre [sendo em nada simbolizada por matrizes de origem afrodescendente] ainda sim, se caracterizam como forte elemento de análise já que envolve a crença dos quilombolas, tendo como causa e efeito o trabalho coletivo e a participação de pessoas para além da comunidade; a memória das pessoas entrevistadas funcionou como o elo entre o presente e o passado, significando o caminho de (re)construção da imagem de si mesmo e do grupo quando lembravam de momentos e acontecimentos que marcaram suas vidas.

As lembranças destacadas pelas entrevistadas se deu em torno da *infância*, comentando-a com imensa saudade e alegria, e em profundo desabafo, comentam a falta de curiosidade da nova geração, sobre as histórias de vida que um dia aconteceu. Como quilombolas em constante processo de luta, a organização política é uma ferramenta e arma ideológica, sendo possível diante a existência da Associação quilombola, grupo com aproximadamente 05 (cinco) participantes, se reunindo mensalmente com os moradores da

comunidade e discutindo pautas sobre as necessidades e dificuldade do quilombo, sendo essas demandas passadas para a Prefeitura Municipal da Lapa.

O patrimônio material da comunidade abrange as construções das moradias dos quilombolas: as casas de oração, a escola; As roças, matas, rios, e as estradas de terra, assim como a dinâmica da agricultura familiar e do agronegócio lhe caracterizam enquanto território essencialmente rural; Encontra-se o patrimônio material alojado no forno de pão, construído no quintal da dona Olívia (Entrevistada 01), onde se assa a broa todo final de semana para a família. É um símbolo de ancestralidade em resistência, pois sua mãe e avó também o usava.

Sem esquecer do Museu São Roque, o mesmo é um bem material respeitado pelos moradores da comunidade. O mesmo, entretanto, não inclui representatividade quilombola. Logo, não pode ser considerado como fonte cultural do povo quilombola do Feixo, nem nos artefatos e nem por parte da direção e propriedade do “patrimônio”, que, segundo relatos de entrevistados, foi um homem que muito explorou a mão de obra do povo quilombola. Eis aí uma grande incongruência instalada no território.

A difícil entrada no mercado de trabalho coloca a população da comunidade em severas situações de vulnerabilidade econômica, mantendo-os a margem do desemprego, se submetendo a trabalhos temporários. Na agricultura orgânica, há a predominância do público feminino e majoritariamente negro, detentor de pequenos pedaços de terra, enquanto os grandes agricultores, detentores de extensas porções de terra, são homens brancos, classe média alta. Essa contradição agrária é, em resumo, reflexo da história de dominação e subordinação do colonizador sobre o negro. Sem terra, trabalho ou dinheiro o quilombola é forçado (até mesmo ser perceber) a trabalhar para essa mesma força invisível que o sufoca.

As mudanças e transformações foram muitas ao longo do tempo e espaço com a chegada da modernização. E sem poder se eximir diante tais acontecimentos, a comunidade quilombola é atingida pouco a pouco e transformada pela mesma: a TV, a lâmpada, os alimentos industriais, e mais que isso, novos modos de ser e de pensar dentro de padrões europeizados. Foram os *Mecanismos de desençaixe* [como bem nos mostrou GIDDENS (2002)] que separam a interação das particularidades do lugar, com o global. Nesse sentido, cabe aqui a contribuição de CASTELLS (1942), quando propõem a *identidade de resistência*, já comentada no Capítulo 2 do trabalho, consistindo em identidades criadas por atores que se encontram em condições estigmatizadas e posições de desvalorização “pela lógica de dominação”.

Assim, a constituição de identidade se torna imprescindível como instrumento de defesa, refúgio e proteção diante um cenário histórico de exclusão, violência e racismo. Ou seja, se configura como resistência contemporânea.

Findando a presente pesquisa, a partir de leituras teóricas, pesquisas e conversas com os moradores quilombolas do Feixo, depois da devolutiva a comunidade, chega-se a conclusão de que a noção de identidade quilombola não chega a todos os quilombolas em si, sendo mais consciente aquele ator social que mais se envolve em estudos e atividades políticas, de reivindicação pelos direitos.

Enquanto constituição de identidade de resistência, os quilombolas seguem suas vidas e seus papéis enquanto pais, agricultores, alunos, militantes, construindo e reconstruindo, sua identidade quilombola imersos num mundo globalizado, tendo acesso a TV, aparelho celular, internet, utilizando esses aparelhos tecnológicos a seu favor, como meio de informação e comunicação para organização política do próprio grupo. E mesmo fazendo parte desse “Mecanismo de desencaixe” global, os quilombolas estão conectados ao seu passado, passado que guarda um tempo cheio de saudades, que os motiva a seguir praticando suas rezas, os benzimentos, os chás e assando as broas no forno feito em casa, as roças de milho e feijão, as hortaliças.

A presença da tecnologia na comunidade potencializa e contribui para suas mobilizações e ações políticas, como o uso de redes sociais, celular e internet, possibilitando agilidade e rapidez na comunicação e informação.

As entrevistadas, além de serem quilombolas, também desenvolvem os papéis de mães, filhas, avós. São agricultoras, trabalham pesado (em casa e fora dela), estudam, lutam pela melhor condição da mulher na sociedade e também rezam e pedem forças divinas frente as dificuldades da vida!

Encerramos essa pesquisa com a certeza de que a construção de uma educação de qualidade para o povo quilombola é o que os libertará das correntes da sociedade que os prendem. No decorrer das entrevistas, ficou nítido que a construção da consciência quilombola (e logo, da constituição dessa identidade) emerge e se fortalece a medida que os atores tem acesso ao debate, encontros e conhecimento em geral. Embora a pesquisa não tenha chegado na íntegra aos estudantes da própria comunidade e na escola, notou-se um enorme limite da discussão conceitual sobre território quilombola e mais básico que isso na própria problemática de relações raciais. Por exemplo, a direção da escola acredita no lema

“somos todos iguais”, e sabemos que a sociedade não está preparada para praticar esse duvidoso lema. Tratar do tema, olhar e refletir as especificidades dos estudantes quilombolas é, sem demais, reconhecer suas lutas e diferenças.

A educação do campo também é para os quilombolas. É da comunidade e especificamente para ela, uma base para conscientização e atuação política enquanto estudante e pais de estudantes. Pensar a educação do campo é pensar em transformação política, com as ferramentas necessárias: o livro, a tecnologia e, principalmente, a identidade quilombola.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir e contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, 196 p.

ARENDDT, Hannah. **Da violência**. Ed. Universidade de Brasília, 1985.

A TRIBUNA REGIONAL. Festa na comunidade do Feixo. 2010. Disponível em: <<http://tribunaregionaldalapa.com.br/2010/08/23/festa-na-comunidade-do-feixo/>> Acesso em: Abr. De 2019.

A TRIBUNA REGIONAL. **Famílias quilombolas da Lapa terão novas moradias**. Disponível em: <<http://tribunaregionaldalapa.com.br/2018/05/23/familias-quilombolas-da-lapa-terao-novas-moradias/>> Acesso em: 10/05/2019.

BRAYNER, Natália Guerra. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IFHAN)**. Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 3. ed. -- Brasília, DF : Iphan, 2012.

CALDART, Roseli Salet. Educação do campo. In: Dicionário da Educação do Campo. In: \_\_\_\_\_; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.) . **Dicionário da Educação do Campo**. 2º ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A Era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2. Ed. Paz e Terra LTDA. São Paulo, 1982.

COELHO, Diego. **Festa de São Roque – Feixo – Lapa-PR**. 2012: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cAZ4IFfE3QQ> . Acesso em 19/04/19.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiane. - 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

Festa na comunidade do Feixo. **Jornal a Tribuna Regional**. Disponível em: <<http://tribunaregionaldalapa.com.br/2010/08/23/festa-na-comunidade-do-feixo/>>. Acesso em 19/04/19.

**Fundação Cultural Palmares 30 anos**. Certificação Quilombola. Disponível em: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551)>. Acesso em 08 Nov. 2018.

GIDDENS, ANTHONY. **Modernidade e Identidade**. Tradução: Plínio Dentzien \_\_ Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar Editor. 2002.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro séculos de latifúndio**. RJ: Paz e Terra. 1968.

**GUIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES QUILOMBOLAS:**  
Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2013. 62 p.

Grupo de Trabalho Clóvis Moura. Microrregião da Lapa. Disponível em:  
<<http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=20>>. Acesso em 11 Nov. 2018.

HAESBAERT, Rogério. Múltiplas dimensões da desterritorialização. In: **O mito da desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à Multiteritorialidade**. 6º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HALL, Stuart. A identidade Cultural na pós modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

História da Lapa: Fonte do Quebra pote. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zRCvdey6KqM>> acesso em 31 Out., 2018.

INCRA: andamento dos processos – quadro geral. Disponível em:  
[http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas\\_quadrogeral.pdf](http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf) acesso em 14 de Nov. De 2018.

INCRA: Passo a passo da titulação de territórios quilombolas. Disponível em:  
<[http://www.incra.gov.br/passoa\\_passo\\_quilombolas](http://www.incra.gov.br/passoa_passo_quilombolas)> acesso em 14 de Nov. 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Patrimônio Cultural Imaterial** : para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF : Iphan, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura. **Educação Quilombola**: Proposta pedagógica de Licenciatura apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina. Apoio: NEUR – Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – LAS/UFSC, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Textos e Debates. NUER Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. Nº 7. Florianópolis, NEUR/UFSC, 2000.

MAESTRI, Mário. **A aldeia ausente: índios, caboclos, cativos, moradores e imigrantes na formação da classe camponesa brasileira**. 2004. Disponível em: <  
<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/A%20forma%C3%A7%C3%A3o%20do%20campepinato%20no%20Brasil%20-%20M%C3%A1rio%20Maestri%20-%202004.pdf>>. Acesso em 10 Out. 2018.

MARX, Karl. **O Capital**. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1998.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço e Identidade. In: **Território e Territorialidades: teorias processos e conflitos**. Marcos Aurelio Saquet, Eliseu Savério Sposito (organizadores) --1.ed.-- São Paulo : Expressão Popular : UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009. 368 p. : tabs.-- (Geografia em Movimento).

MICHAEL, Pollack. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, V. 5, n. 10. 1992, p. 200-212.

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

MOURA, Clovis. **A História do negro brasileiro**. 2ª ed. Ática S.A. São Paulo, 1992.

Município da Lapa: história. Disponível em: <<https://lapa.atende.net/#!/tipo/pagina/valor/10>> Acesso em 31 Out. 2018.

MOURA, Clóvis. Moldes de Telha. In: **Dicionário da Escravidão no Brasil**/ Clóvis Moura. Assessora de pesquisa Soraya Silva Moura. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2004. Disponível em: < <https://issuu.com> > Acesso em 06 de Jun. De 2019.

NASCIMENTO, Claudia Bibas do. **Presença negra na Lapa-PR: reconstruindo um passado através da cultura**. PUC: RS. 2007. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/claudia%20bibas%20do%20nascimento.pdf>>. Acesso em 05 Nov. 2018

OLIVEIRA, Andressa Lopes de. **Reconstituição de dinâmicas familiares entre cativos e forros a partir de registros paroquiais: santo antônio da lapa, 1769 - 1830**. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em História) Universidade Federal da Fronteira Sul, Curitiba, 2014.

PATRIMÔNIO IMATERIAL. **IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 15/04/19.

PAULA, F. M. de C. **A fotografia como instrumento de resgate étnico - social nas comunidades afro -descendentes do Feixo e da restinga no município da lapa**. Universidade Tuiuti do Paraná UTP, em parceria com Instituto de Pesquisa da afrodescendência IPAD; Curitiba. 2008. 51p. Disponível em: <<http://tconline.utp.br/wp-content/uploads/2013/03/A-FOTOGRAFIA-COMO-INSTRUMENTO-DE-RESGATE.pdf>>. Acesso em 11 Nov. 2018.

PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo 2006, v. 26, nº 51. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882006000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt) > acesso em: 12/04/2019.

PEREIRA, F. M.. O “Clã da Lapa” na formação da classe dominante Paranaense. In: **Instituições e poder: parentescos e genealogias**. V. 4, N. 1. 2018. p. 73-88.

**PNAE:** Programa Nacional de Alimentação Escolar. Disponível em: <https://www.fn-de.gov.br/index.php/programas/pnae/pnae-sobre-o-programa/pnae-legislacao>. Acesso em: 21 de Jun. de 2019.

POLLACK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POUTGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyni. **Teoria da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2º ed. - São Paulo: ed. Unesp, 2011. 250p.

PRIORI, Angelo. Et al. História do Paraná: séculos XIX e XX [online]. Maringá: Eduem, 2012. **Comunidades quilombolas no Paraná**. pp. 47-58. ISBN 978-85-7628-587-8. Available from SciELO Books. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em Ago. 2018.

PRIORI, A., et al. História do Paraná: séculos XIX e XX [online]. Maringá: Eduem, 2012. **A Revolução Federalista e o cerca da Lapa**. pp. 23-33. ISBN 978-85-7628-587-8. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

PALUDO, Conceição. In: Dicionário da Educação do Campo. In: CALDART, Roseli Salet; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio. **Dicionário da Educação do Campo**. 2º ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

QUEIROZ, Ivo Pereira de. QUELUZ, Leandro Gilson. Raça, racismo e etnicidade: o legado colonial e seu enfrentamento. In: **Entrelaçando gênero e diversidade: múltiplos olhares.** / Nanci Stancki da Luz, Lindamir Salet Casagrande (org.). – Curitiba: Ed. UTFPR, 2016. p. 19-48.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993. p. 113\_163.

RIBAS, K. S.; FINATTO, R. A. **Prática Agroecológica e desenvolvimento territorial em acampamentos e assentamentos rurais: considerações a partir de diferentes casos no Paraná**. Projeto de Pesquisa da UFFS. 2017-2018.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. Território, Territórios. Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense/Associação dos Geógrafos Brasileiros. Niterói, 2002.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes do. Preços dos escravos na Província do Paraná: 1861 a 1887. **Estudos sobre as escrituras de compra e venda de escravos**. Dissertação de Mestrado, Curitiba-PR. 1974.

SANTOS, L. C. R. Formação e consolidação da Rede Ecovida de Agroecologia e a sua experiência de certificação Participativa. 2003.

SILVA, L.M.O. **Terras devolutas e latifúndio**: efeitos da Lei de 1850. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996.

SOUZA, Marcelo Lopes. Território e (des)territorialização. In: **Os conceitos fundamentais da pesquisa Sócio - espacial**. 2º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil LTDA. 2015. p. 77- 110

SOUZA, Raumi. **Terra, Raça e Classe: A classe trabalhadora é negra**. 2017. Disponível em: <[www.mst.br](http://www.mst.br)> acesso em 18 de mai, de 2019.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva, V. I. 3º ed. Editora Universidade de Brasília, 2000.

WOODWAARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. 9. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

## ANEXO I

**Plano de retorno e apresentação da pesquisa para a comunidade****Constituição de Identidade quilombola: um olha acerca da comunidade rural quilombola da Lapa/PR**

Acadêmica: Karin C. S. Ribas

Orientadora: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Siomara Marques**Data prevista para o retorno a comunidade:** entre 29/05 a 10/06

Dinâmica da apresentação: pretende-se realizar uma conversa em grupo, utilizando o espaço físico em que já acontecem as reuniões da Associação quilombola. A conversa terá como apoio o plano do trabalho de retorno, impresso e individual, possibilitando debate e ideias acerca da própria pesquisa a campo.

Perfil das pessoas entrevistadas no território quilombola					
Entrevista das (os)	Idade	Gênero	Função/papéis que desempenha	Local da comunidade	Escolaridade
1º	61	F	Mãe, esposa, trabalhadora rural, religiosa, jardineira, quilombola.	Feixo	Ens. fundamental (1º a 5º ano) incompleto
2º	40	F	Mãe, esposa, trabalhadora rural, religiosa, militante, ativista, quilombola consciente.	Feixo	Ens. fundamental (1º a 5º ano) completo
3º	71	F	Mãe, esposa, trabalhadora rural, aposentada, religiosa, quilombola.	Vila Esperança	Não escolarizada
4º	32	F	Estudante universitária, filha, militante, quilombola consciente, religiosa, feminista.	Restinga	Ens. Superior incompleto

<i>A constituição da(s) identidade(s) quilombola(s) no Feixo</i>		
<i>Como:</i> Elementos que contribuem no processo de constituição da identidade quilombola	<i>A partir de quê:</i> (Relações de poder) Critérios de exclusão e opressão definidos pela história	<i>Por quem</i> Como se dá a autodefinição
<p><b>Elementos imateriais:</b></p> <p><b>Memória:</b> individual ou coletiva, lembranças de um passado, da vida; memória que faz parte de quem são;</p> <p><b>Conexões ancestrais e místicas:</b> receitas caseiras, chás e ervas produzidas, crenças religiosas a benzimentos,</p> <p><b>Organização política:</b> reuniões e encontros da Associação quilombola; produção na</p>	<p><b>Características físicas:</b> cor da pele, textura do cabelo;</p> <p><b>Classe social:</b> classe trabalhadora a margem da pobreza;</p> <p><b>Território:</b> dominação gradual do homem branco sobre a terra quilombola,</p>	<p>Pelos próprios atores sociais;</p> <p>Por instituições sociais;</p>

<p>agricultura familiar, e eventos da área;  <b>Organizações festivas:</b> contribuições diversas e participação em festividades da igreja;  <u><b>Elementos materiais:</b></u>  <b>Terra:</b> a vida construída sobre o pedaço de chão: desde a casa, até a horta, a porteira, as plantações no quintal, os animais, etc.;</p>	<p>adquirindo glebas em compras irregulares;  <b>Escola:</b> sistema escolar que maquia uma igualdade racial, sem especificidades ou trabalhos e olhares voltados aos alunos quilombolas.</p>	
<p style="text-align: center;"><b>Identidade de resistências</b></p> <p>A constituição da identidade quilombola da comunidade do Feixo, se manifesta, segundo CASTELLS (1942, p. 25), enquanto Identidade de resistência, embora haja quilombolas ainda em processo de construção da consciência política e de entendimento do que é “quilombola”, sem <i>internalização</i> do conceito, mesmo passo que vive, cotidianamente, enquanto quilombola na prática. A identidade de resistência consiste em uma construção diante formas de opressão na sociedade, um ressentimento contrário a exclusão, definitivamente, injusta na sociedade. Percebe-se que a medida que o sujeito tem acesso ao conhecimento, participando de reuniões, eventos e pautas da comunidade, a consciência enquanto quilombola se expande.</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Para quê serve a constituição da identidade?</b></p> <p>Construir essa identidade, e mais ainda, internaliza -la e se reconhecer enquanto tal, garante a sobrevivência (embora em meio a resistência contínua) individual e coletiva. A identidade, mais que um refúgio e proteção, diante as relações de poder do mundo, é uma arma política de luta pelos direitos, por reconhecimento e respeito perante a esmagadora homogeneização da sociedade.</p>		